

Del autor (Córdoba).

La casa común. Un mundo para todos.

Gerbaldo, Jorge (Compilador).

Cita:

Gerbaldo, Jorge (Compilador) (2020). *La casa común. Un mundo para todos*. Córdoba: Del autor.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/jorge.gerbaldo/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p9hn/ggM>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



LA CASA COMÚN

Un mundo para todos

Artículos de ecología desde una
mirada creyente

LA CASA COMÚN

Un mundo para todos

Artículos de ecología desde una mirada creyente

Comp. Jorge Gerbaldo

Ediciones JG

Córdoba mayo 2020

jagerbaldo@gmail.com

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0
Unported License.



INDICE

UN MUNDO PARA TODOS..... 4

Jorge Gerbaldo

A GRETA Y SUS JUVENTUDES 7

José I. Gonzalez Faus

Las tendencias de la ecología 11

Leonardo Boff

El respeto a la creación y el pecado ecológico. Una reflexión desde el franciscanismo medieval 35

Celina A. Lértora Mendoza

ECOLOGÍA – TEOLOGÍA - SAGRADA ESCRITURA Un trinomio imperativo en la actual crisis socio-ecológica 49

Richard Acosta Rodríguez

ECOTEOLOGÍA De cómo la ecología llega a ser problema teológico 71

José Marcos Castellón Pérez

Crisis ecológica: un renovado desafío para la teología..... 113

Román Guridi, S.J.

Una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política 125

Guillermo Rosolino

Los bienes de la Tierra y de la Humanidad en la perspectiva de las religiones 138

Juan José TAMAYO

DE LA DISTOPÍA A LA UTOPIA 156

Gustavo Duch

Aportaciones de la Laudato si' en el contexto de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible 158

Silvia ALBAREDA TIANA

“Nuestra casa común” Algunas reflexiones sobre la Encíclica Laudato Si y las relaciones entre la sociedad y la naturaleza 182

Adrián Zarrilli

Pueblos indígenas y naturaleza: la alternativa del buen vivir 193

Gloria Alicia Caudillo Félix

Todos los problemas ecológicos, económicos, políticos y espirituales tienen que ver unos con otros 206

Leonardo Boff

UN MUNDO PARA TODOS

Jorge Gerbaldo

29/5/2020

El interés de las religiones y las creencias por la preservación y la convivencia con el mundo que nos rodea ha sido una constante desde siempre. Las tradiciones judeo-cristianas e islámicas, a partir de la concepción de la creación -en estos tiempos ya conciliadas con los adelantos de las ciencias- siempre han tenido por el medio ambiente un respeto especial.

Ya en la ley mosaica, existía una rígida normativa de respeto a la tierra, que intentaba evitar el extractivismo y fomentaba el reposo entre los cultivos. De igual manera, debían respetarse los ríos y los bosques. Los animales no se cazaban por placer, sino para subsistencia y los árboles se talaban ante la necesidad. Los campos de cultivos no eran el fruto de la destrucción, sino que cada actividad tenía su lugar.

En este marco, la teología cristiana siempre intentó respetar estos criterios fundantes. El mejor ejemplo, y el más conocido, es la teología intuitiva de relación con la creación que tuvo y transmitió San Francisco de Asís. Su mensaje de convivencia con lo “dado” forjó un camino que, posteriormente y a vista de la revolución industrial fue permanentemente recuperado.

Junto con la revolución industrial y a la luz de la degradación a las personas, que promovía el desarrollo de la figura del capitalista que utilizaba al proletario para generar más riqueza a un menor costo, va naciendo lo que la Iglesia Católica conoce como su Doctrina Social. Rerum novarum de León XIII fue el primer documento del magisterio que inicia esta cuestión que pasa a tomar cierta centralidad en los mensajes pontificios. Y así es que, en distintas encíclicas y mensajes papales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, la cuestión medioambiental va tomando forma definitiva.

Juan XXIII, Juan Pablo II y Benedicto XVI, desde sus propias visiones, fueron planteando sus preocupaciones por un sistema económico que ve al desarrollo permanente como su meta, sin considerar los daños perennes que genera, tanto para la humanidad que habita esta casa de todos, como para los demás seres vivos que se ven atacados y desbastados sin contemplación.

Pero creo que es a partir de la concienciación que inicia la teología latinoamericana de la liberación que aquello que podemos llamar teología ecológica se desenvuelve plenamente. Esta corriente de pensamiento teológico, que se caracteriza por el desarrollo intelectual de las necesidades propias de los que sufren a partir de considerar “lugares teológicos” a los atacados por los sistemas opresores, los pobres, los aborígenes, las mujeres maltratadas familiar o socialmente, y todos aquellos que, por cuestiones económicas, de género, de raza, educación, lo que permite es descubrir a Dios en el otro. La otredad como sacramento del Dios vivo. Dios es el otro, el que sufre. Es el pueblo, es “el que no oprime y lucha contra la opresión” como nos enseñaba Enrique Angelelli. En ese contexto de la teología de la liberación, y en manos de Leonardo Boff, comienza a darse forma y estructura a lo que hoy conocemos como eco-teología o teología ecológica. Es Boff quien con más profundidad a estudiado los problemas en que hoy vive nuestro planeta y cuáles son las respuestas que pueden darse desde una visión creyente. Es por ello por lo que quise recuperar en esta compilación de artículos uno de él, publicado en la Revista Pasos (1996) en donde desarrolla lo que puede llamarse el sentido de la eco-teología.

Pero como resultado de esta búsqueda de sentido ecológico que la teología de la liberación fue realizando es que llega, hace cinco años la gran encíclica del Papa Francisco “Laudato Si”¹, primer texto de la doctrina social

¹ http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

íntegramente dedicado al cuidado de la tierra y a quienes la habitamos. Este texto, que según dicen quienes “saben leer” las entrelíneas de los textos magisteriales, contiene una participación del mismo L. Boff en sus ideas centrales y que sin dudas es un texto nacido de las entrañas de la teología latinoamericana. Laudato Si, no se limita a pensar los problemas ecológicos separados de los problemas sociales. Plantea el sufrimiento de los expulsados del sistema; la falta de equidad para los pueblos; la responsabilidad de quienes lideran al mundo de no intentar pensar un mundo para todos.

Laudato Si, es sin dudas un texto contrahegemónico, como lo dejan ver las apreciaciones de Naomi Klein, citada por Silvia Alboreda Tiana en esta compilación y Michael Loewy en el texto de Adrián Zarrilli. Una encíclica antisistémica nacida del corazón del sur global, que interpela, analiza, propone, pero sobre todo nos da herramientas para el discernimiento y la producción como usina de pensamiento de los cambios que se requieren. Con la sencillez de siempre, Francisco nos habla de un Dios bueno que nos ama, pero no sólo al humano, sino que ama a toda la creación y eso debe cuestionar nuestros comportamientos. Y de esta nueva ética, que surge de lo que se ha dado en llamar la “conversión ecológica”, nace también una nueva espiritualidad que considera nuestra convergencia con la tierra, con la naturaleza como fuente de energía que nos llama a ser todos hermanos y que como tales los dolores de los otros nos duelan como propios. Esta espiritualidad tiene su mística y -como nos dice Guillermo Rosolino- es una “mística de ojos abiertos”, tomando las palabras Metz, ya que es nuestra espiritualidad en convergencia con el otro.

He querido hacer esta compilación de artículos como un aporte a esa necesidad de comprometernos a vivir mejor en un mundo mejor que sea para todos. Donde el antropocentrismo capitalista, colonialista y patriarcal -tomando las palabras de Boaventura de Sousa Santos-

deje de destruir lo que es de todos, para que todos vivamos felices, en armonía entre nosotros y con el planeta.

Mucho material importantísimo queda afuera. Tal vez sea motivación para una segunda parte. Hoy he intentado darle una amplitud que sea representativa de las distintas aristas que plantea la cuestión. Quise comenzar con el texto de Gonzalez Faus dedicado a Greta Thunberg, porque lo vi como una invitación al compromiso, que esa niña-mujer, con la vehemencia propia de sí, nos hace para que nos demos cuenta de cuánto mal estamos haciendo.

El texto final, de Leonardo Boff, fue el último publicado a este día por él sobre el tema. Como he dicho antes, es una referencia que no podemos obviar y por lo tanto tomar su novísimo texto es un homenaje a su sabiduría, compromiso y maestría.

Si no comprendemos el reto que tenemos adelante, no podremos pensar en un mundo en que nuestros hijos puedan ser felices, compartiendo con lo que nos rodea, su vida y su futuro.



A GRETA Y SUS JUVENTUDES¹

J. I. González Faus

20/04/2019

Juventud, divino tesoro (como dijo el poeta):

Fue un gozo veros hace unos días ocupando las calles de muchas ciudades del planeta para pedir que los responsables de la tierra la maltraten mucho menos y la cuiden mucho más. No sé qué éxito van a tener vuestras demandas. Pero hoy que la liturgia católica propone, para la celebración eucarística, una lectura del libro bíblico de Jonás, no he podido menos de pensar en vosotros. Veréis por qué.

Jonás era un profeta judío enviado por Dios a predicar al país más enemigo de Palestina, anunciando una especie de catástrofe si sus moradores no cambiaban de conducta: “de aquí a pocos días, Nínive será destruida”. El relato cuenta que los ninivitas se convirtieron pensando que quizá Dios se arrepentiría y abandonaría el castigo que les amenazaba. El relato de Jonás era una lección muy dura para los judíos de la época, satisfechos de sí mismos, que venía a decirles: esos enemigos que consideráis tan malvados son más capaces que vosotros de hacer penitencia. Pues bien: leyendo esa breve novela he pensado hoy que vosotros fuisteis hace días como una multitud de profetas Jonás que nos gritaban: “de aquí a pocos años la tierra será destruida”.

Teniais toda la razón, pero queda la duda de si los responsables de este planeta os van a hacer caso. Y me temo que no: que a lo más haremos unos pequeños ritos de tono penitencial para tranquilizar nuestras conciencias, pero no para salvar a la tierra. Como otra vez he dicho: intentaremos curar el cáncer con paracetamoles.

¹ Publicado en: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2019/11/20/a-greta-y-sus-juventudes>

Y la razón es bien sencilla: los responsables políticos que se tomen en serio vuestras amenazas perderán las próximas elecciones. Y los poderes económicos, que son los que realmente gobiernan el planeta, os han despreciado ya y siguen prefiriendo ganar ellos un millón más, aunque eso suponga quitar a la tierra unos cuantos años menos. En público niegan la enfermedad del planeta; pero en privado, ya dijo Stephen Hawking que habría que ir pensando en salir pronto de esta tierra. Y cuentan que ya hay proyectos para hacer habitable a Marte. O sea: “terri-ficar” a Marte después de haber marti-rizado la tierra. En esta situación, quiero deciros que no basta con que os manifestéis: con eso solo daréis una noticia a los medios de comunicación, pero no un alivio al planeta. Habéis de pasar vosotros a la acción. Y prescindo ahora de toda la acción unificada y comunicadora (por redes sociales y demás) de los datos y de los dramas y los crímenes ecológicos que van apareciendo con frecuencia. Además de eso, creo que tenéis otro camino que llama a vuestra responsabilidad: me refiero a una huelga constante de consumo. Sobre todo, de parte de aquellos que están entre los “bien situados” del planeta.

Nuestro nefasto sistema económico descansa todo él sobre un consumismo ciego, loco y continuo. Cuando las empresas no venden, quiebran. Por eso cada vez más, el sistema se ha ido orientando a producir más cosas inútiles para los ricos (que pueden pagarlas) en vez de cosas necesarias para los pobres (que no son solventes). El sistema necesita que todas las cosas duren poco, que todo sea “usar y tirar”, que todo se renueve constantemente. Así respira el sistema.

Supongamos que, de repente, cientos de millones de ciudadanos del mundo, (jóvenes, y muchos que se os habrán añadido) reducen su consumo a lo mínimamente indispensable. En poco tiempo, no quebrarían solo algunas empresas, sino que podría quebrar todo el sistema. Y eso sí que sería una auténtica “rebelión por el clima”. Porque ese sistema es el verdadero veneno que

está destrozando al planeta y dejándoos sin futuro. Las huelgas escolares fueron útiles para llamar la atención. Ahora se os llama a la acción. Porque ya dije que los políticos harán (o pueden hacer) muy poco.

Un gran filósofo de la política, asesinado hace hoy 30 años por los defensores del sistema (Ignacio Ellacuría), solía decir que nuestro mundo solo tiene solución en “una civilización de la sobriedad compartida”. Coincido plenamente con ese diagnóstico. Os lo propongo sabiendo que os puede exigir un precio duro, parecido al del profeta Jesús de Nazaret que fue llevado al Calvario como criminal. Pero también pidiéndoos perdón por el mundo que nosotros os dejamos. Y suplicando que no perdáis la esperanza: porque la responsabilidad que tenéis es muy grande, pero muy hermosa.



Las tendencias de la ecología¹

BOFF, Leonardo

Diversas tendencias ecológicas se disputan la hegemonía en su discurso y en su capacidad de incidir en la sociedad, influyendo en sus decisiones, formando opinión pública, caracterizando los actos culturales y marcando a la propia cultura con su visión ecológica.

Una primera tendencia puede denominarse conservacionismo. Se trata, en lo fundamental, de conservar a los seres vivos amenazados. Es una política de corto alcance y de corto aliento, pero llamó la atención de la humanidad sobre la amenaza que experimenta la biosfera esto es, los seres vivos, sobre todo en virtud del gran proyecto industrial que es hoy mundial, que presupone tecnologías sucias causantes de contaminación atmosférica, envenenamiento de las aguas y los suelos, relaciones sociales sumamente tensas como las que se producen en los procesos de urbanización acelerada y salvaje, en las ocupaciones, favelas, villas miseria, donde se aglomeran personas que no tienen otra opción de vivienda.

El conservacionismo es especialmente importante en los países nórdicos, donde se crean grupos que defienden a las ballenas, que alquilan naves y van al Polo Norte a defender a las focas, que ejercen presión sobre hábitos culturales nocivos para la preservación de las especies como, por ejemplo, el de los italianos que, al llegar la época de las migraciones de las aves, arman grandes trampas para aprisionar a los pájaros, que vienen por millares del norte del Atlántico, para preparar sus platos predilectos de esa estación.

Ese es el lado positivo del conservacionismo: contribuye a la preservación de las especies amenazadas. Pero es muy limitado, porque aparte de esa preocupación, todo es

¹ Revista Pasos, 68, Segunda Época, Noviembre-Diciembre de 1996.

válido. Continúa el proceso acelerado de industrialización, con la contaminación del aire, el envenenamiento de las aguas y otras consecuencias desastrosas.

Una segunda tendencia ecológica es el ambientalismo, que es típica de Inglaterra y los países nórdicos. Esta tendencia viene acompañada de una especie de perspectiva antihumanista. La misma aspira a la preservación del ambiente, de la vegetación, de las aguas, del aire, de las selvas, y cuanto menos gente, mejor. O sea, no ve al ser humano como parte de ese ambiente, sino como agresor. Se preocupa por la preservación de los recursos naturales, por una explotación que no afecte el habitat humano y, fundamentalmente, por la creación de reservas forestales donde se preserven los pájaros y los animales, los especímenes raros de la fauna y de la flora. Se entiende a la Ecología como una creación de reservas. En Europa se hace mucho turismo alrededor de esta cuestión: las personas alimentan su espíritu ecológico visitando las reservas de Francia o de Alemania; o viajando a la Amazonia para tener la experiencia de conocer una selva virgen.

Esta tendencia, como la anterior, tiene su lado positivo, pero también es muy limitada, porque aquí también la Ecología es válida sólo en los espacios que le están reservados. Esa es la tendencia que está en la base de las políticas oficiales de gobiernos como el brasileño en el caso de las reservas indígenas; políticas que presuponen un concepto típicamente occidental, cartesiano, blanco, de la tierra, según el cual la tierra es únicamente una cuestión de geografía, de metros. Esta concepción no toma en cuenta que, para la visión indígena, la tierra no es un objeto que se ocupa y se explota, sino una prolongación del cuerpo. Los indígenas necesitan de la tierra para su identidad como tales. El espacio continuo de la tierra, el sentido de las vertientes de las aguas, de los frutos, de los ciclos biológicos de las semillas, de los vientos y las lluvias... Esa dimensión más compleja y global de la Ecología es fundamental para el indígena. Cuando se

delimitan las reservas indígenas, se suele cortar el espacio que les resulta sagrado, donde están enterrados sus ancestros, donde la geografía está preñada de valor simbólico.

Nuestra cultura oficial no entiende que esa acción es vivida por los indígenas como una profunda agresión. Ese es el motivo principal del suicidio de los tupí-guaraníes del Mato Grosso. Al perder sus tierras, se afectó su salud mental y corporal. Ya no logran realizar su gran mito cultural de que cada persona sea un héroe. Para ellos, el héroe no es el que realiza grandes hazañas, el que vence, el capitalista exitoso o el intelectual famoso. No, cada quien es un héroe en la medida en que consigue especializarse en su profesión, sea ésta hacer arcos o cestas, o sembrar yuca. La realización personal radica en la perfección de lo que se hace. Cuando esto se frustra por la invasión del blanco, por la obligación de aprender portugués, de olvidar la memoria de sus antepasados y no poder seguir realizando el ciclo de sus fiestas, es decir, de la ritualización de su mundo en los tiempos cronológicos que les son significativos; cuando todo esto desaparece, desaparece el horizonte, el sentido de la vida, la razón de ser. Y como la muerte es el otro lado de la vida, al matarse no salen de allí, pero sí salen de la amargura, de la persecución, de la opresión a que los somete el hombre blanco.

Resulta ridículo el gobierno cuando manda a un equipo de psicólogos freudianos para analizar la tipología del indio, cuando las neurosis son de los blancos, de la cultura blanca, que no tiene nada que ver con la indígena. Se trata de un caso de etnocentrismo, de la incapacidad de comprender al otro, de salir del continente propio al encuentro de la alteridad; ése es el gran vicio de la cultura blanca hasta nuestros días, trátese de la cultura tecnológica, la política o la religiosa. Es nuestra incapacidad de acoger al otro con su alteridad.

Además, esa política ecológica de crear más y más reservas está relacionada con el hecho de que las inversiones se concentran en esas áreas y no en las

ciudades, en la atención a los niños, en la recuperación de las aguas contaminadas del río Tiete o de la bahía de Guanabara.

Este es un concepto no integrado, no holístico de la Ecología. Es necesario entender que todos los sistemas de seres vivos son sistemas en interdependencia. La tendencia ambientalista es propia de los europeos, refleja la actitud noratlántica de Europa, de los Estados Unidos, y, en el fondo, encierra una aversión a las personas. "Abajo el ser humano". Los animales sí, el animal-hombre, no. Es una versión antihumanista que excluye al ser humano de esa totalidad. Al ser humano, que, cultural y éticamente, es el más preñado de sentido, pero que biológicamente está en pie de igualdad con los demás seres, de los cuales depende.

Una tercera tendencia es la llamada Ecología Humana, desarrollada en los años cuarenta por varios antropólogos norteamericanos y europeos. La misma representa un avance en relación con las anteriores, pues en lugar de considerar aisladamente al medio ambiente, su objeto es el ser humano inmerso en aquél. De ahí la importancia de definir cuál es el tipo de relación que el hombre establece con su ambiente; en qué medida el ser humano dialoga con la Naturaleza; descubrir la singularidad de nuestro modo de relación con la Naturaleza.

Hoy, nuestro modo de relación está plagado de agresividad, pues el ser humano se define no sólo como externo a la Naturaleza, sino también como dueño de ella. Degrada a la Naturaleza, se apropia de ella como de un inmenso baúl de recursos, de conformidad con su proyecto político, su perspectiva de bienestar, sus ansias.

La Ecología Humana considera al hombre en su medio ambiente y también en su perspectiva cultural. Por ejemplo, Emilio Moran demuestra que la Amazonia no está totalmente deshabitada, como pregona el gobierno, y en función de lo cual se realizan allí inmensos proyectos inversionistas de naturaleza agrícola, industrial, hidroeléctrica, medicinal, de extracción de minerales. Los

antropólogos, que conocen la cultura indígena, afirman que toda la selva amazónica está profusamente habitada por las culturas indígenas.

Las fronteras existentes son biológicas y ecológicas, no geográficas. Cada tribu sabe hasta dónde puede o no puede ir; si traspasa sus límites, tendrá guerra con el vecino. En su espacio elabora un tipo de cultura que es diferente para cada tribu. Cada cultura indígena es una inmensa síntesis del ambiente, sea en la elaboración de los mitos, o en la de las obras de arte, en la dieta o, particularmente, en la cosmología, en la visión del mundo. Durante su visita al Brasil, el príncipe Carlos de Inglaterra, quien es un gran especialista en Ecología ya que ha realizado cursos especializados de Biología, Física cuántica y Antropología, indagó sobre las maneras de discutir con los yanomamis, teniendo en cuenta que conocemos apenas unas catorce especies de yuca y ellos conocen cuarenta mil, conocimiento que han desarrollado durante centenares, o mejor, millares de años, porque la suya es una cultura que acumula siete mil años de historia, de tradición ecológica y de hábitos culturales.

Nosotros poseemos un código alfabético con el cual leemos el mundo; ellos lo leen por el código de las tradiciones, del conocimiento de la naturaleza, de su ciclo, de cada planta para qué sirve, de cada ruido, de cada viento, de cada movimiento de los animales o los árboles. Ellos saben descifrar ese código, en el cual somos absolutamente analfabetos.

Emilio Moran demuestra que toda la selva amazónica está habitada. Quien sabe leer la selva amazónica sabe reconocer dónde hubo agrupamientos humanos por el tipo de plantación, por el conglomerado de palmeras o de castaños de Brasil, debido a la sabia costumbre de los indígenas de hacer plantaciones ecológicamente adecuadas a esa Naturaleza, pensando en las generaciones futuras. Por ejemplo, cuando siembran millo o yuca y después emigran, no dejan el terreno abandonado, sino que plantan árboles frutales de distintos

tamaños para poder recibir cierta cantidad de luz que mantiene la vitalidad de las plantas, ya que se preocupan de que los árboles más altos les den sombra a los más bajos para que no se quemen, y todos estos árboles frutales servirán a las futuras generaciones que en los próximos sesenta u ochenta años volverán a aquel lugar y, al pasar de nuevo por allí, tendrán qué comer.

Claude Levi-Strauss, el gran antropólogo que estudió principalmente a los amerindios y que fundó el estructuralismo, fue profesor en Sao Paulo durante quince años: él formó a toda una generación de sociólogos e historiadores brasileños. Pasaba sus vacaciones investigando las culturas indígenas brasileñas, con lo que reunió abundante material que constituye la base de su teoría sobre el estructuralismo. En su más famoso libro, *Tristes trópicos*, muestra cómo un gran científico francés, graduado de La Sorbona, se mete aquí, en el Tercer Mundo, y a medida que va penetrando en las culturas ingenuas de la selva va sufriendo una profunda crisis existencial, porque se da cuenta de que aquellas culturas son antropológicamente mucho más sabias, mucho más ricas, que el salvajismo occidental, cartesiano, blanco, urbano, industrial, tecnológico. Y enfrentado a esta evidencia, tiene que tomar una decisión: o asumir totalmente aquel universo, sumergirse en aquel mundo, o decidirse por nuestra cultura, servir de puente entre el mundo indígena y la cultura blanca, traducir aquellos mitos e incentivar actitudes ecológicas de protección de esos indígenas como expresión de una humanidad posible.

El opinaba que la comprensión filosófica de los bororos es mucho más compleja que la de la metafísica de Aristóteles; la visión del mundo de los bororos, con sus mitos, es mucho más rica que la mitología griega. Y no tenemos interés en socializar esa experiencia de la humanidad, no sólo en lo que respecta a la cultura de los bororos, sino en lo tocante a otras culturas indígenas.

Es sumamente importante que preservemos esas culturas, porque pesa sobre ellas un decreto de muerte expresado

en la política de integración del Gobierno, según la cual ellas deben integrarse a nuestra cultura, aprender nuestro alfabeto, nuestra vida política, nuestra lengua. Esa política significa la muerte para los indígenas, porque los desenraíza de sus largas historia y tradición, al obligarles a entrar en nuestro universo. En el Brasil, en el 1500, había siete millones de indígenas: hoy apenas alcanzan el número de doscientos cincuenta mil. Y cada lengua encierra una interpretación del mundo, es un diccionario de la realidad. ¿Por qué fueron exterminadas? Porque la confrontación con la cultura blanca es totalmente desigual. La lucha por la preservación de las culturas indígenas es una lucha mística, espiritual. Aunque sepamos que van a ser derrotadas, exterminadas, por el carácter sumamente agresivo de la cultura blanca, vale la pena luchar por ellas, porque cada cultura revela la capacidad que tiene el ser humano de ser diferente, de organizar una nueva forma del misterio humano, de hacer una síntesis con todo lo que le rodea, de organizar su imaginario.

Por eso los hermanos Villas Boas, profundamente ecológicos, nos legaron aquella famosa sentencia:

Si queremos aprender cómo ser ricos, si queremos realizarnos económica y tecnológicamente en los términos de la cultura dominante, nada tenemos que aprender de los indígenas. Ahora bien, si queremos ser humanamente felices, saber cómo integramos con la naturaleza, cómo equilibrar las generaciones, los jóvenes y los viejos, los casados y los solteros, cómo combinar la vida y la muerte, cómo articular el trabajo con el ocio, cómo transformar el diálogo con la divinidad en algo más evidente, que pertenece a la respiración del ser humano, entonces escuchemos a las culturas indígenas, porque son sabias y tienen mucho que enseñarnos. Es importante que ellas existan para mostrar que no estamos condenados a ser lo que somos, que es posible ser radicalmente humanos, mucho más felices.

Hace algún tiempo participé en una reunión organizada por IBRADES. A ella asistieron varios indígenas, entre ellos

Krenak, de la Unión de Naciones Indígenas, y asistió también un yanomami. Todos esperaban ansiosos oír al indio yanomami. Este sólo habló el último día y muy brevemente:

He pasado estos días aquí escuchando todo lo que ustedes han hablado. Me resultó difícil y todas las noches estuve atento para ver si soñaba. No soñé, así que vuelvo a mi tribu, voy a soñar, y cuando sueñe tendré algo que decir.

Nos quedamos pasmados. ¿Qué era eso del sueño? Todo nuestro saber, todas las canciones que recita el jefe indígena, las grandes fiestas, toda la sabiduría que le comunico a la tribu viene de un sueño. Los antepasados me lo explican todo y entonces yo lo digo. Mientras no viene el sueño nada puedo decir.

El indígena nos contó dos sueños. Hace unos dos meses soñé que allá en el fondo de nuestra tierra yanomami había materiales que si quedaban allí no eran peligrosos. Pero había máquinas enormes que estaban sacando aquel material, que irradiaba luz y mataba todo a su alrededor. Y un anciano me dijo que dejara los materiales allá abajo, en el corazón de la tierra.

El sueño del indígena mostraba su profunda intuición con respecto a la existencia de un proyecto de explotación de materiales radiactivos, especialmente uranio, en la región yanomami, a partir de su detección por un satélite estadounidense.

El otro sueño que nos contó fue el siguiente:

Años atrás soñé que había un hueco grande allá arriba, y que el Sol tiraba flechas y mataba a mucha gente aquí abajo. Y el gran anciano me dijo que tapara aquel hueco, porque iba a matar a mucha gente.

Meses después fueron descubiertos los agujeros de la capa de ozono. Esos mismos agujeros que les permiten a los rayos ultravioleta atacar la vida. Él sabía de ello antes de que la ciencia los hubiera descubierto. Lo sabía por comunión con la naturaleza. Según un antropólogo, los indios saben de esas cosas porque están tan unidos al

ciclo de la totalidad del universo que la razón de la realidad se combina con la razón humana con total naturalidad, intuición y comunión.

Eso los hace ser portadores de una gran sabiduría. Y nosotros, en nuestra arrogancia, lo consideramos magia, tradiciones oscurantistas. Lo que poseen los indígenas son formas distintas de hacer una síntesis de su mundo, de ascender a lo real, de comprender la realidad. La Ecología Humana está atenta a esa diversidad cultural, a esa riqueza.

No somos rehenes de nuestro modelo, no estamos esclavizados por nuestro encuadramiento occidental y blanco, no estamos condenados a tener el tipo de ciencia que tenemos, el tipo de medicina miserable que tenemos, que es una inmensa maquinaria de hacer dinero con los enfermos, con las medicinas, con las infraestructuras hospitalarias. No sabemos cómo integrarnos a esa realidad en la cual la enfermedad es una desintegración de la sintonía con la vitalidad, y la curación es la recuperación de la sintonía con la totalidad. Por tanto, no hay órganos enfermos, sino existencia enferma.

La Ecología Humana, entonces, trata del desarrollo del ciclo cultural del ser humano, de las tecnologías naturalmente apropiadas. A cada ser humano según el ambiente en que vive. Esa es la visión de una Ecología Humana que subsume en el medio ambiente a lo que, desde el comienzo, debía estar dentro de él: al ser humano. Cuando el ser humano se descubre dentro del mundo, se ve obligado a perder su arrogancia, su pretensión de ser la cima de la creación, de ser la culminación en la que desembocan todas las líneas de la evolución. La evolución tiene muchos caminos y el ser humano es uno de los seres biológicos, no la totalización del universo de la vida ni el destino de toda la vida.

En los seres vivos hay una simultaneidad en la cual cada uno de ellos posee una autonomía relativa y está relacionado con los demás. De cierta forma, cada uno de ellos es una culminación del universo, de las múltiples

formas de vida que fueron avanzando, que fueron ascendiendo hasta llegar al día de hoy. Y, generalmente, la lógica de la vida no es la del más fuerte. La ley de Darwin, propuesta en su libro *El origen de las especies*, era ésta: que las especies más fuertes triunfan y las más débiles sucumben en la Historia. Una visión más biológica, más ecológica de la Tierra, no concuerda con ese postulado. Triunfa el ser más relacionado, el más articulado. Generalmente el más frágil es el que necesita de los otros, el que es capaz de más flexibilidad.

Los dinosaurios, que eran inmensos, sucumbieron porque eran muy grandes y fuertes, y no consiguieron adaptarse a las grandes transformaciones, en especial a las glaciaciones, que ocurren infaltablemente cada sesenta mil años.

Por tanto, la ley ecológica fundamental es la de que el ser más capaz de relacionarse es el que sobrevive, el que lleva en sí el sentido de la creación. Un recién nacido al que se abandone a sí mismo no sobrevive ni dos días. Le resulta necesaria una larga juventud para poder formar su cerebro, sus neuronas, para poder incorporar hábitos culturales que le permitan sobrevivir.

Nosotros, los seres humanos, no tenemos ningún órgano especializado en la defensa, a diferencia de los animales. cada uno de los cuales tiene el suyo, con el que ya nace. Nosotros no: necesitamos de la cultura para garantizar la sobrevivencia.

En los años setenta surgió la Ecología Social, expresión creada por los uruguayos y después mundialmente incorporada.

Se trata de un producto latinoamericano que trasciende la Ecología Humana. Parte de la idea de que el ser humano no cayó de las nubes ni fue arrojado al azar en la naturaleza. El mismo está organizado en sociedad, es profundamente social. Nace en una microsociedad, que es la familia: el padre, la madre, el hijo y el entorno familiar formado por los abuelos y tíos, en el que estos últimos no

son sólo los humanos, sino también, como en el caso de las culturas totémicas, plantas y animales.

Un hecho que viene a demostrar lo anterior ocurrió cuando Carl Gustav Jung visitó a los indios sioux en los Estados Unidos, poseedores de una gran riqueza en integración ecológica, y que son conocidos por el famoso texto del jefe indígena Seattle en respuesta al presidente estadounidense cuando éste quiso comprarle sus tierras: ¿Cómo me propone una cosa tan absurda como comprarme tierras? ¿Quién es el dueño del viento? ¿Quién es el dueño de la lluvia? ¿Quién es el dueño de la savia de las plantas? ¿Quién puede comprar o vender el perfume de las plantas, los colores de las hojas; qué pueblo es ése que quiere comprar todo eso? Nadie es el dueño de esas cosas.

Jung pasó unas dos semanas con ellos. No conseguía hacerse entender de los indios. Un día, cuando subía la escalera de una casita indígena, todo el mundo gritó: "¡Es un oso, es un oso!". Cuando lo vieron subiendo la escalera con torpeza, todo el mundo entendió. Hasta ese momento, Jung era un animal no clasificado. Al identificarlo, establecieron el parentesco. Esa es, por tanto, otra forma de estar relacionado con la familia.

En África, el sentido tribal del parentesco no es el mismo que para nosotros. Por ejemplo, el hermano y la hermana son para ellos los hermanos tribales. Son adoptados por la tribu. No tienen las relaciones de parentesco de sangre que tenemos nosotros. Es otra línea genealógica, en la que también están presentes los animales y las plantas. Es una relación mucho más ahorcadora, que nos lleva a sentenciar de forma incluso peyorativa: "son animistas", porque para ellos, las plantas tienen alma y los árboles hablan. ¿Dónde se ha visto eso?, nos preguntamos. Somos nosotros los que hablamos, los que dominamos el lenguaje.

La verdad es que los tontos somos nosotros, que no conseguimos entender el otro alfabeto. Somos analfabetos, víctimas de nuestro único alfabeto. No

entendemos el discurso de las plantas, de los animales, de las piedras. Ellos lo entienden y, por eso, los incluyen dentro de su mundo, de su hábitat, con profundo respeto. Por eso, el nivel de agresión y de conflictos entre ellos está mucho más diluido, porque la sociedad está mucho más relacionada en términos simétricos, ecológicos, no sólo con el ambiente humano, sino también con el ambiente natural.

La sociedad humana se organiza, primeramente, en términos del acceso que ella establece con los bienes fundamentales que necesita para la producción y la reproducción. La dieta es una realidad profundamente ecológica. Por ejemplo, cuando se viaja a China se suele quedar impresionado con la forma como los chinos comen poco de muchas cosas. Una comida común tiene diez, doce o quince platos. Un banquete, un poco más sofisticado, puede tener casi cuarenta platos. Se come poco de muchas cosas. Y los chinos saben para qué sirve cada alimento. De aquí que alimentarse no signifique meramente matar el hambre, sino alimentar un principio de vida, una relación ecológica con la Naturaleza.

Por tanto, la Ecología Social aborda el tipo de relación que el ser humano establece con la Naturaleza. Todas las culturas tildadas de ingenuas o autóctonas, que consideramos primitivas, son culturas de integración, esto es, tienen una profunda relación mística, espiritual, viva, con la naturaleza.

Nosotros tenemos categorías en la fe que pueden explicar esta relación: la presencia del espíritu de la vida dentro de la creación, una forma de respeto a la ahondad de las cosas.

Las cosas existen por sí mismas, tienen valor en sí mismas, con independencia de su relación con el ser humano. De aquí que la primera actitud deba ser la de respeto a la diferencia, y la segunda, la de complementariedad.

Por proceder de la cultura de la identidad, en la que todo tenía que ser igual, todo tenía que pasar por la circuncisión

blanca, todo tenía que volverse cultura blanca y europea, hicimos de nuestra cultura moderna una cultura de la diferencia (la mujer es diferente al hombre; el blanco, el negro, el indígena, la Naturaleza, son diferentes). Esta cultura se expandió por el mundo entero. Diseminamos la ciencia, la tecnología. Nuestra cultura dominó, le impuso su identidad a todo el mundo, desestructuró las culturas, las eliminó. Avanzamos mucho al aceptar la diferencia, al aceptar al otro. Pero no basta con aceptar al otro. El otro no está ahí porque yo no consiga eliminarlo, sino porque lo necesito, porque él me complementa. Este

es el discurso de la complementariedad. Porque Juntos, en esta interrelación, vamos construyendo nuestra existencia. Y no sólo en la complementariedad, porque existe una reciprocidad, una apertura a todos los seres de la creación. Estamos ligados a la realidad por todos los lados: hacia adentro, hacia arriba, hacia abajo.

Mientras más criemos una cultura de la complementariedad y de la reciprocidad, más reduciremos las tasas de iniquidad social, de conflictos producidos por la exclusión, porque lo que causa los procesos de desgarramiento social son los procesos de exclusión. En la cultura de la exclusión, el sujeto excluye y monopoliza a los demás, se niega a ser enriquecido, a enriquecer al otro, se niega la reciprocidad y se mata simbólicamente al otro. Lo más frustrante para el ser humano es ser excluido. Afectivamente equivale a ser asesinado, a ser cortado. Ese es el sentimiento más desestructurador del ser humano. Porque el ser humano es el ser de la participación. Vive de la participación y todos los seres se loman cómplices de nuestra existencia.

Todo se conjuga para que podamos respirar, comer, resistir, entendemos. Se trata de la conjugación de millares de factores, cuya fórmula no hay matemático que consiga descifrar, ya que se trata de una inmensa complicidad de todos los factores. Y quien piense en los términos de una biología moderna se da cuenta de que la vida es fundamentalmente un juego de caracteres vivos que

reaccionan a los ácidos y los elementos químicos, y que nosotros somos fruto de eso, de los noventa mil millones de células que componen nuestro ser vivo, y de los treinta mil millones de neuronas que componen nuestro entendimiento, con Irradiaciones que emiten y que nos permiten captar el mundo como comprensión, evaluación y sentimiento. Todo eso tiene que funcionar con exactitud milimétrica para que la existencia humana pueda ser una existencia equilibrada dentro de esa inmensa sinfonía universal. Si pensamos en todo eso, nos damos cuenta de que el ser humano está dentro de esa realidad no sólo como individuo, como persona, sino como grupo, como sociedad.

Las sociedades organizan su inserción en la totalidad del medio ambiente de mil formas, y la nuestra es una forma trágica, porque el discurso que hemos desarrollado en los últimos cuatro siglos es el discurso de la violencia sobre la realidad. Como ya decía Descartes uno de los fundadores de ese pensamiento en el Discurso del método, ...debemos tratar a la naturaleza como si fuese nuestra esclava, descifrar su lenguaje, acaparar su energía y someterla a nuestros pies como una esclava que nos sirve. O como afirmaba Francis Bacon, el inventor del método experimental en la ciencia:

Todo saber es poder, y poder es dominio de la Naturaleza, de las fuerzas de la Naturaleza, de las aguas, de los ríos, de las tempestades. Debemos dominar a la Naturaleza, uncirla a nuestros deseos.

Esta es la lógica que subyace a nuestro principio cultural. Cuando hablamos de paradigmas nos estamos refiriendo al conjunto de ideas, de proyectos, de sentimientos, de procesos culturales, de tecnología, de diálogo con la realidad. en el que la tónica dominante es siempre la violencia, el pillaje, la agresión a la Naturaleza.

Cuando hablamos de Ecología Social queremos decir que es imprescindible un mínimo de justicia ecológica para que exista la justicia social. Si maltrato a la naturaleza, si la agredo y la someto a pillajes es porque tengo estructuras

sociales y mecanismos con los cuales agredo también a las clases sociales, a las razas diferentes, a las miñonas. Con la misma lógica con que se agrede a la clase obrera se agrede también a la naturaleza. La justicia social tiene que ir de la mano con la justicia ecológica. En otras palabras, hay que respetar el ciclo biológico de las plantas, respetar los árboles, respetar el suelo. El incendio de las selvas devasta poblaciones de microorganismos que son fundamentales para la fertilidad del suelo. El suelo está vivo, como están vivas las montañas, que crecen y decrecen. Según la Mecánica cuántica, una montaña es una cristalización intensísima de energía. Vista en términos atómicos, es el extremo movimiento de los átomos, una densidad de energía que queda allí cristalizada. En el fondo, se trata de la fórmula de Einstein sobre la reversibilidad materia/energía, masa/ energía, según la cual un gramo de materia transformado en pura energía puede evapora 28 mil millones de gramos de agua, lo que equivale a 24 millones de litros de agua. Un gramo de materia transformado en energía puede hacer ese portento.

Estas no son categorías de la física clásica, que mide, pesa, ve los tamaños, sino de la física que comprende los elementos atómicos y subatómicos, que afirma que, en realidad, no existe materia, o sea, que la materia existe tendencialmente. Según Einstein, la materia no es más que energía cristalizada. Ella obtiene su equilibrio, lo que puede demorar millares o millones de años. El universo está compuesto de ese equilibrio materia/energía, de esa inmensa carga de energía que recorre su inmensidad.

La Ecología Social trata de captar esas dimensiones, considerando que estamos en una sociedad que no se limita a la sociedad humana. La democracia es una democracia cósmica, las estrellas también son ciudadanas, el Sol y la Luna conviven con nosotros. Las radiaciones que provienen del Universo son las cuatro grandes energías. La energía gravitacional: no sólo el Sol o los planetas vecinos, sino que todo el Universo vive con

la energía gravitacional. La energía electromagnética, los rayos que viajan, la luminosidad del Sol, de todas las estrellas, que alimentan el principio de la vida, atraviesan todo el Universo. Los neutrinos no son atraídos por nada, sino que atraviesan la Tierra con la misma velocidad con que vienen del espacio cósmico y siguen su camino. Viajan a la velocidad de la luz. La energía nuclear, fuerte, que mantiene al núcleo con sus neutrones y sus protones internamente relacionados y que impide su explosión; la energía nuclear débil, que mantiene a los protones (sic) circulando alrededor del núcleo. Esas son las cuatro grandes energías que componen todo el Universo. Nosotros estamos dentro de ellas, recorridos por ellas. Somos fruto de ellas. Cada ser humano, cada objeto de la naturaleza una piedra, las estrellas más distantes está ligado a nosotros y entre todos componemos esa sinfonía enorme de la energía. Cuando hablamos de Ecología Social partimos de la sociedad humana y descubrimos la sociedad afuera. Si la convivencia humana es democrática en el sentido de que todos pueden participar, entonces participan hasta los seres del Universo. Puede ser que no tengamos conciencia de eso, pero la Ecología es una cultura de la conciencia de todas esas relaciones. Nosotros estamos aquí conversando y no sentimos la sangre que nos corre por las venas, no sentimos las neuronas, no sentimos nuestra estructura linfática. Sin embargo, todo está funcionando para que tengamos este momento de lucidez, de atención, de aprendizaje, de inserción en el Cosmos.

La Ecología Social intenta captar eso y buscar el equilibrio, al tiempo que denuncia cómo el tipo de sociedad que organizamos bajo la hegemonía del capital es profundamente agresivo y causante de la quiebra de los ecosistemas. Comienza por quebrar el sistema de la familia humana, al distinguir entre quienes tienen y quienes no tienen capital, quienes tienen y quienes no tienen poder, quienes mandan y quienes obedecen, dividiendo a la sociedad en clases, y creando clases oprimidas,

subalternas. En otras palabras, quiebra la ecología en el nivel humano y lleva esa misma estructura de ruptura al interior de la Naturaleza. De ese modo quiebra todos los ecosistemas en su voracidad por realizar el proyecto que consideramos de infelicidad, que consiste en tener una superabundancia cada vez mayor de bienes de consumo. En cualquier shopping se puede verificar que el 99% de lo que allí se ofrece no es necesario para la vida humana, sino que se destina a satisfacer el mercado. El mercado es quien dicta lo que debe ser producido, consumido, lo que circula. No es la vida.

La vida humana no tiene grandes requerimientos: el arroz, el frijol, el agua, un poco de carne, una aceptable relación humana. Pero el mercado, profundamente dispendioso, desperdicia las energías. Como decía Gandhi: "La Tierra puede satisfacer el hambre humana, porque es generosa, pero no puede satisfacer la voracidad humana". Producimos un exceso de bienes, un inmenso cúmulo de basura. Lo que más nos impresiona a los latinoamericanos al llegar a los Estados Unidos es darnos cuenta en cualquier casa, en cualquier restaurante, de la cantidad de basura que se acumula. Los estadounidenses, que son apenas el 6% de la humanidad, consumen un tercio de toda la energía mundial. Y la cultura nortatlántica, que reúne al 13% de los habitantes del planeta, consume, desperdicia, dos tercios de la energía mundial. Un niño que nace hoy en Europa consume cincuenta veces más que un africano. Por eso es bueno que la tasa de natalidad de Europa sea mínima, porque los europeos desequilibran el Universo.

Estos son los problemas a los que se enfrenta hoy la Ecología. No se trata meramente de decir: "Las fuentes de energía se están acabando, no son renovables. Debemos utilizar las que la Naturaleza renueva". Es preciso verificar hoy por hoy quién está acumulando el desequilibrio, dónde se está produciendo la mayor cantidad de basura. Es el Norte quien la produce. No somos nosotros. El Norte nos impone un tipo de tecnología, un tipo de desarrollo

altamente destructivo de las relaciones ecológicas, y nos exporta una tecnología sucia. Produce tecnología de punta, limpia, ecológica, y nos exporta la oirá. Es por aquí que sepultan sus desechos atómicos, como los ingleses y los franceses, que se empeñan en olvidar dónde han sepultado el plutonio que va a durar 128 mil años, como un peligro fantástico para toda la Tierra si llegaran a explotar algún día los depósitos de concreto y plomo sumergidos en el Atlántico Sur.

Para concluir: la Ecología Social comienza por analizar el tipo de sociedad que creamos, que para los pobres se traduce en una pésima calidad de la vida y para los ricos en infelicidad. Se trata de una cultura centrada en el individuo, que excluye al otro; una cultura cuya riqueza está construida sobre la base de un sistema internacional extremadamente injusto y desigual.

La Ecología Mental, planteada por un sabio antropólogo norteamericano ya fallecido, Gregory Paterson, sustenta que la Ecología no es sólo un problema externo, de nuestra relación con la Naturaleza, sino que está dentro de nosotros, ya que nuestra estructura psicológica no esta compuesta sólo por la conciencia con sus conceptos y prejuicios. Esa estructura incluye también a todos nuestros ancestros, los millones y millones de años de experiencias acumuladas por la psique humana, que resultan las responsables de muchos de nuestros sentimientos de agresión, exclusión y miedo. Nuestros antepasados primates, prácticamente desaparecidos, eran herbívoros, vivían en las selvas como los simios y eran agredidos por animales mayores. Por eso tenían que defenderse, trepar a lo alto de las montañas y de los árboles y crear poblaciones de autodefensa con los más jóvenes. De ahí que muchos sueños ancestrales, pesadillas, miedos nuestros no son un resultado del complejo de Edipo ni de que nuestra madre nos suspendiera la lactancia materna en la infancia. Esa explicación resulta poco ecológica, es de corto aliento, considera que el ser humano comenzó a

existir al ser concebido por su madre, olvida que su relación con el Universo lleva en sí millones de años.

Por tanto, según la Ecología Mental una buena parte de nuestra agresividad hacia la Naturaleza no procede sólo de la cultura de los últimos cuatrocientos años, durante los cuales hemos inventado la ciencia y la técnica como formas de enriquecimiento. Hoy en día la tecnología es la gran arma para someter a los pueblos. La debilidad del pueblo latinoamericano es que no tiene el control sobre el ciclo tecnológico, no produce saber. Para fabricar cualquier objeto tenemos que comprar los royalties. La ciencia y la técnica son producto de la voluntad de dominación, y han activado las dimensiones del cerebro más vinculadas a la autodefensa y la agresión.

Un gran biólogo francés que trabajó durante varios años con biólogos y antropólogos norteamericanos dice que en los últimos ciento cincuenta años, con el proceso de urbanización y el crecimiento de la socialización, están comenzando a desarrollarse las dimensiones del cerebro humano de las neuronas donde se elaboran la solidaridad, el control de la agresividad, la sociabilidad. Eso implica que como somos seres ecológicos estamos adaptándonos a una nueva situación humana. Al ser mucho mayor el crecimiento poblacional, el ser humano lentamente va adaptándose, activando dimensiones que permanecían ocultas.

En mi opinión, la gran gloria del socialismo, por la cual no debe morir, es el intento de rescatar las energías ancestrales del ser humano que van en el sentido de la solidaridad, de la colaboración, de enfatizar lo social, lo colectivo, y no lo individual; no la afirmación de unos contra otros, sino de los unos junto a los otros. Es una tentativa de animar esa dimensión que está presente en el ser humano: no estamos condenados a ser lobos, aunque exista en nosotros un lobo que los capitalistas han alimentado de manera fantástica. La voracidad capitalista desarrolla en nosotros todo lo que es agresividad. El sistema capitalista es profundamente agresivo y quien no

está en el mercado no existe. El mercado tiene esa lógica, es excluyente.

La Ecología Mental quiere demostrar que poseemos estructuras que nos conducen a una mayor solidaridad y una mayor colaboración. En esa Ecología global debemos recrear nuestra subjetividad, en contraposición con la subjetividad colectiva creada por la maquinaria capitalista. Marx, en la discusión clásica, nos habló en términos de ideología, lo que nos parece hoy demasiado logocéntrico y racionalista. Prefiero hablar de subjetividad colectiva creada tanto por el sistema capitalista como por el socialista o la Iglesia católica.

Esa subjetividad capitalista colectiva es una manera de sentirse capitalista, de relacionarse con los bienes privados, de comprar, de enamorar, de amar, de vivir, de organizar la familia, de hacer deportes. Es toda una manera que el capitalista organiza y que tiene más que ver con los sentimientos humanos profundos que con las ideas. Las grandes sacerdotisas son las estrellas de los programas infantiles. Al danzar desde por la mañana hasta el mediodía en la pantalla están creando la subjetividad colectiva de los niños, vinculada a los productos comerciales; están conquistando el imaginario infantil, su fantasía, y canalizándolo hacia el consumo. Trabajan todo el universo simbólico y nos conquistan para el sistema del capital. Este nos entra por los poros y no sólo por las ideas. Allí donde existe un modo de producción capitalista, existe un modo de producción de ideas y sentimientos: un modo de producción de subjetividad capitalista. Es por eso que debemos atacarlo por todos los poros, negar todo lo que propone así sea alternativo o exótico, negamos a penetrar en la subjetividad que nos impone.

Para el sistema capitalista ser pobre es una patología, una disfunción; el pobre es excluido.

En el sistema del capital no existe salvación para el obrero. Y la clave para el mantenimiento de ese sistema es la creación de una Ecología Mental vinculada a él, con todo ese universo de valores, de sensibilidad, de subjetividad

que hace que nos sintamos dentro del sistema capitalista. La Ecología Mental considera todas estas cuestiones. Debemos explorar profundamente nuestra ancestralidad. Y, como decía Jung, tenemos en nosotros a los demonios luminosos que nos ayudan, a los demonios tenebrosos y al gran anciano que nos habita y que es el sabio que acumula la experiencia ancestral de la humanidad, como lo que fortifica la vida, la solidaridad, la capacidad de perdonar, de rehacer lo roto. Descubrimos así que el Sol, la Luna, la Naturaleza toda no están fuera de nosotros, sino en nosotros, como valor, como brillo; nos encantamos con la Naturaleza porque toda ella está en nosotros como arquetipo, como irradiación del "alma".

En esa Ecología Mental tiene mucha importancia la relación masculino-femenino, que es fundamentalmente ecológica: lo masculino y lo femenino que existen en cada persona como dimensiones de profundidad. Lo femenino se vincula al misterio de la vida y a la intuición. Lo masculino a la apertura al mundo, a la construcción de un proyecto, a la superación de obstáculos. Toda mujer tiene que desarrollar su dimensión masculina: ser valiente, tener su proyecto; todo hombre tiene que tener su dimensión femenina, su atención a la vida, su veneración, la posibilidad de acoger lo misterioso, lo profundo, lo vital. Integrar esas dos dimensiones forma parte del equilibrio humano, para superar la extrema fragilidad que sobredimensiona lo femenino, así como la violencia patriarcal, la rigidez en las relaciones sobredimensionadas por lo masculino. Tenemos que combinar la ternura con el vigor, con el proyecto humano.

La integración del ser humano con la Naturaleza supone una armonización con ella, capaz de compasión, porque la tierra no está fuera de nosotros, sino dentro de cada uno, como la Gran Madre. Al agredir a la Naturaleza estamos agrediendo arquetipos de nosotros mismos.

Por eso todo opresor se reprime a sí mismo. Para oprimir al otro, para reducir al otro a la condición de cosa, tiene que recalcar en sí mismo la dimensión de humanidad.

Tiene que hacer como hacía el esclavista: no hablaba del esclavo como de un ser humano, sino como de un objeto, porque sólo un objeto puede maltratarse, venderse y comprarse.

Por último, tenemos la Ecología Radical y Holística, que intenta articular todas las tendencias anteriores: la ambiental, la mental, la social, la conservacionista. Todas tienen su grano de verdad, de lo que se trata es de saber relacionarlas. El ser humano tiene esa cadena de significación, de valores, de conmociones, conceptos, dentro de sí. Por tanto, la Ecología Radical es una propuesta de lectura del mundo, de una nueva cosmología, una cosmovisión, una manera nueva del ser humano de relacionarse consigo mismo, con el otro, con la Naturaleza, pero siempre una relación incluyente, no excluyente, que considere los lazos, los sistemas, los tejidos.

El gran físico atómico austriaco Fritjof Capra, que participó en el Movimiento de la Juventud de 1968 y vivió un gran proceso espiritual en contacto con la mística del Oriente y del Occidente, escribió tres libros básicos: El tao y la física. El punto de mutación y La sabiduría del mundo. En esta última cuenta cómo escribió los dos anteriores. En él intenta trabajar de forma ecológica, integrada, toda esa gama de conocimientos que proviene de la Física, de la Biología, de la Medicina, de la Psicología, de la Teología. Gran conocedor de la mística oriental y occidental, trata de vivir el nuevo paradigma ecológico, analiza esa cultura de la integración, de la inclusión, como condición de sobrevivencia y de garantía de una vida mínimamente humana para el ser humano.

En el último capítulo, titulado "Nueva visión de la realidad", habla de una concepción sistémica del universo, de un gran sistema interconectado de relaciones, donde todo está vinculado, autorregulado, todo es holístico y está dirigido por la capacidad del ser humano de asumir esa dimensión. Hoy en día todo depende del ser humano, porque éste ha desarrollado una maquinaria de muerte

que puede desestructurar todas las cosas. Pero la ciencia y la tecnología, que pueden traer la muerte, también pueden traer el antídoto de la muerte. No es posible sustentar que acabaremos con la ciencia y la técnica. Tenemos que asumir el desafío de cambiarles el rumbo. Debemos oír con la misma veneración al vendedor de la esquina que al sabio universitario, porque ambos son portadores de saber. Es por eso que el ser humano tiene dos orejas y una sola boca: para oír mucho más de lo que habla. La Naturaleza muestra así que las estructuras del oído, de la digestión, de la asimilación, de la simbiosis, obedecen a la gran ley del Universo: la de la retribución y el intercambio.

Todo está relacionado vinculado con todas las cosas y en todos los puntos, porque ésa es la ley del Universo. Tenemos que redescubrir nuestro camino de vuelta, aquello que naturalmente somos.

No vivimos en un mundo que nos amenaza, sino en un mundo que es cómplice de nuestra vida. Debemos hacer una revolución para rescatar los eslabones perdidos que nos vinculan a la piedra del camino y al caracol que se arrastra penosamente, a las flores y a las estrellas más distantes.

Tenemos que escuchar, captar, digerir y elaborar siempre una imagen, una cosmovisión, un tejido de la totalidad donde encajen todas las cosas. Nos enfermamos cuando perdemos esa totalidad. Estamos sanos cuando nos integramos a ella, sea a partir de la mística, del fútbol, de la religión, de la ciencia o de cualquier realidad desde la que construimos nuestra totalidad.

Notas:

Boff hace referencia a una tribu en particular, la de los caribéus. Fue imposible encontrar su nombre en español. ¿Se corresponderá con los caribes, a los cuales se denomina caribes también en portugués?

Boff hace referencia a dos, Xuxa y Angelica, que conducen programas infantiles con las características que él menciona.



El respeto a la creación y el pecado ecológico.

Una reflexión desde el franciscanismo medieval¹

Celina A. Lértora Mendoza

15/6/2015

La cuestión ecológica, un tema candente, en su gran complejidad admite numerosos puntos de contacto y tratamiento². La cosmovisión franciscana, que ha dado muchos frutos inspirando toda una línea de la teología sistemática tradicional (escolástica), puede contribuir también a la formación de una teología ecológica que responda desde una opción cristiana a las necesidades teóricas y prácticas de este problema actual.

1. La construcción de una teología de la naturaleza

Una teología ecológica es una empresa en pleno proyecto, y su realización no es fácil. Varias reuniones ecuménicas e interconfesionales, en su mayoría promovidas por el Consejo Mundial de Iglesias y realizadas en las décadas

¹ Publicado en: MEDIAEVALIA AMERICANA REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL Año 2, N. 1, junio 2015, pp. 205-221. ISSN 2422-6599

² La cuestión ecológica, en especial la dirección de la “ecología profunda” surgió de preocupaciones éticas y humanitaristas, mucho antes de que la teología cristiana visualizara el tema desde su ángulo propio. Los primeros trabajos de reflexión y formación de la ética ecológica son de la década del 60 del siglo pasado, comenzando por la célebre novela de R. Carson, *The Silent Spring*, New York, Hyghton Mifflin, 1962; al que siguió otro escrito no menos importante: Barry Compton, *Science and Survival*, London, Victor Gollancz, 1966. A partir de los primeros años de la década del '70 ya había una considerable bibliografía, analizada en una visión de conjunto de este primer decenio: Laura Conti, *Cos'è l'ecologia*, Milano, Mazzotta, 1977. Uno de los primeros documentos que se hacen cargo del problema a nivel internacional (sobre todo para Europa) es el informe de M. D. Mesarovic y F. Pestel, *L'umanità ad una svolta*, Secondo rapporto al Club di Roma, Milano, Mondadori, 1974. Desde entonces la bibliografía no ha dejado de crecer, y se ha vuelto prácticamente inabarcable. Sin embargo, los problemas también han crecido y pocas han sido las medidas eficaces.

de los '80 y '90, han mostrado ciertos aspectos teóricos y pastorales que requieren reflexión. La cuestión social (tema vinculado a las demandas de justicia y paz) lo fue en el siglo XIX. En ese sentido, los problemas teóricos y las decisiones eclesiales que suscitó la elaboración de una teología de lo social –que fuese realmente teología y no sólo doctrina social de la Iglesia– muestran que el proyecto de ampliar los contenidos de la ciencia teológica es muy significativo y a la vez problemático.

La cuestión social y su relación con el manejo económico de las relaciones humanas llevaron a plantear algo inédito en la teología cristiana (y católica) tradicional. Conscientes de que ciertas actitudes violan el plan divino y la voluntad de Dios en beneficio de intereses mundanos egoístas, los teólogos vieron la necesidad de elaborar una teología del pecado económico. Nuevos conceptos, como el de “estructuras pecaminosas” o “pecado estructural”, “situación de intolerable injusticia”, etc., aparecieron en el horizonte teológico causando algún desconcierto. Aunque estas teologías tenían a su favor el testimonio histórico y bíblico del profetismo denunciante, como elaboración teórica de una nueva teología del pecado, exigieron profundas disquisiciones. He mencionado este ejemplo, conocido por todos, para mostrar que la instauración de una teología ecológica presenta esos problemas y algunos más.

Porque ahora estamos asistiendo a una situación similar con respecto a la ecología. Afortunadamente, en el cristianismo actual parece haber consenso y un firme propósito de elaborar una nueva teología: la del pecado ecológico. Sin duda la idea es inmediatamente atrayente y está de acuerdo con convicciones muy profundas acerca de la responsabilidad del hombre en la creación. También está de acuerdo con la mayor sensibilidad de los humanos hacia el sufrimiento de los seres capaces de sentir. Por otra parte, la pérdida de la biodiversidad resultante de un manejo irresponsable de los recursos naturales, preocupa a las conciencias más delicadas no sólo por egoísmo de

nuestra especie (perder fuentes de alimento, etc., e incluso la belleza y el acompañamiento que nos proporcionan los seres naturales) sino porque se ha comenzado a pensar en los derechos ínsitos en ellos, que –según algunas recientes teorías– no los ostentan como una donación de los humanos, sino por el hecho de existir, junto con nosotros, en la tierra y en el universo.

Sin embargo, esta cuestión del pecado ecológico presenta al menos dos dificultades teóricas que la teología debe examinar cuidadosamente.

1. 1. El concepto de “pecado”

En este tema, como en el de la cuestión social, están apareciendo conceptos nuevos, que en cierto modo chocan con una larga tradición teológica cuyas bases bíblicas son inapelables (Éxodo, Deuteronomio y todo el NT): el pecado es algo personal, individual, producto de la libre decisión de ir contra la voluntad divina y de violar una norma percibida como mandamiento de Dios. Toda la teología clásica católica ha reafirmado este concepto, tan fuertemente expresado por Tomás de Aquino (Doctor Universal de la Iglesia) de modo inequívoco en el “Tratado del pecado” de la Suma Teológica: la comisión de pecado exige conciencia personal de la violación de un mandamiento. El tema de estos nuevos conceptos se pluraliza en cuestiones tales como: ¿responde a este criterio el “pecado ecológico”?, ¿quién es su responsable?, ¿qué nivel de responsabilidad le cabe a cada sujeto eventualmente implicado? y un largo etcétera. Quiero señalar que son cuestiones problemáticas para el cristianismo en general, en cualquiera de sus formas y/o denominaciones, pero lo son aún más en aquellas versiones, como el catolicismo, que exigen una absolución personalizada y sacramental de todo pecado, aun los leves, lo que implica que el pecador debe sentirse culpable, arrepentido, expresar su propósito de enmienda y cumplir la penitencia impuesta por el confesor. Es bastante claro que la mayoría de las personas más o

menos vinculadas a una situación que podría denominarse de “pecado ecológico”, no se sienten culpables de ella, sencillamente porque no se sienten responsables en una medida suficiente como para ser verdadera “causa” del “pecado”. Y eso es comprensible. La mayoría de las personas no tiene control directo y efectivo sobre situaciones complejas, de este u otro tipo (lo mismo sucede con el “pecado social”) y percibe que sólo puede hacer algo muy puntual y limitado por la buena causa, generalmente expresado en la frase “hago lo que puedo”. En síntesis, considero que un concepto teológico tradicional de pecado que sólo se remita al pecado personal por comisión u omisión, pero puntual, delimitado y en la posibilidad real del agente, no basta para incluir estas situaciones complejas, de responsabilidades difusas, donde cada individuo encuentra difícil incluso posicionarse y estar en condiciones de asumir su parte de responsabilidad. La propuesta es, entonces, ver si tenemos algunas vías para encarar una construcción teórica que amplíe el marco en el cual colocamos estos temas.

Esta dificultad tiene una vía de solución inicial en los mismos textos bíblicos: tanto en el relato de la proclamación de los diez mandamientos, como en la de los preceptos de Jesús, hay elementos para conformar de algún modo un tipo especial de responsabilidad, diríamos “ampliada”. Son textos que se refieren a pecados de hombres contra otros hombres, y el que estos hombres, pecadores o víctimas, sean individuos o grupos, informales o institucionalizados, en definitiva, es una cuestión secundaria. Por lo tanto, podemos decir que, desde el mensaje bíblico, y en especial el de Jesús, lo que importa es que la vida humana está implicada, y entonces, ante ese hecho, no caben “deslindes” (formales, jurídicos) porque ante todo están la voluntad y el plan divinos, como regla absoluta de elección y de conducta. Es decir, para un cristiano (si lo es sincera y cabalmente) no tiene sentido desligarse de responsabilidades religiosas (no me refiero,

obviamente, a las responsabilidades jurídicas o políticas, que es otro tema) alegando principios restrictivos como el de división de la carga, o el de rebus sic stantibus, o el de inversión de la prueba, etc. Creo que la primera afirmación en este punto, desde la teología, es que la responsabilidad frente a Dios es solidaria e indivisible, cada quien responde en la medida en que puede, pero siempre por el todo, porque el pecado (el pecado grave, no la mera falta) es ante todo un apartamiento absoluto, sin grados, de la amistad y el amor divinos.

1. 2. Lo “preternatural” de la naturaleza

El concepto de integridad de la creación tiene una larga historia en la reflexión cristiana. Se relaciona con el tema de la “asunción” de la naturaleza, su grado o nivel de preternaturalidad o “potencia obediencial” para ser elevada por encima de sí misma. Sin embargo, no es un concepto obvio ante una lectura superficial de la Biblia. Y la razón es que los textos que se refieren al pecado y a su denuncia, los que amenazan con la ira divina a los violadores de la ley del amor de Dios, se refieren a mandamientos y preceptos referidos de modo inmediato y literal a los hombres. Las prohibiciones cuya violación configura pecado en general no se refieren a las cosas en particular, ni al conjunto de la naturaleza. Es decir, el “pecado ecológico” en cuanto dirigido contra la naturaleza y no específicamente contra los hombres, no tiene apoyo bíblico directo. Por lo tanto, la teología ecológica tampoco cuenta con textos inspirados inmediatamente aplicables. Requiere la mediación de una teología de la naturaleza, que no sólo “convenza de pecado” a quien destruye el hábitat dañando potencialmente a otros semejantes, sino que establezca el estatuto religioso de la naturaleza en sí misma. Me parece que, lamentablemente, una teología de la naturaleza no ha sido tema preferencial de los teólogos hasta ahora, aunque hay síntomas de un cambio

auspicioso. En este punto considero valiosa la propuesta de volver la mirada a los maestros medievales³.

2. Posibles aportes del Franciscanismo

Veamos entonces, si tenemos, en la tradición cristiana, algunos elementos para fortalecer esta visión. Encuentro un caso muy especial en Francisco de Asís. Él no era teólogo, incluso poseía muy pocos conocimientos teóricos. Pero era profundamente intuitivo y fue uno de los santos que mejor comprendió el sentido de la palabra y la acción de Jesús. No en vano se dice que es el hombre que más se pareció a Cristo. Yo diría que en sus escritos y en su acción, Francisco visualizó ante todo dos elementos del mensaje de Jesús: el amor universal de Dios y la exigencia universal de solidaridad humana. Estas intuiciones se plasmaron en sus dichos y hechos, tanto en relación a los hombres (los leprosos, los pobres, los infieles) como en relación a la naturaleza (sin necesidad de aceptar las leyendas como hechos históricos exactos, se percibe ese talante de amor universal). De esta intuición surgieron desarrollos teológicos más complejos y completos, de los cuales analizaré brevemente tres, que se relacionan con nuestro tema.

2. 1. El primado del amor

Los teólogos de la Primera Escuela Franciscana se refirieron a este aspecto como “primacía del amor”, característica que se ha considerado central en la cosmovisión franciscana⁴. Veamos entonces como esta idea puede desarrollarse en función del tema que nos ocupa.

En primer lugar, hay que señalar como punto de partida el credo *ut intelligam* tan acentuado por San Buenaventura,

³ Como ejemplo menciono un trabajo pionero en este sentido, de M. D. Chenu, “Profanidad del mundo: sacramentalidad del mundo. Tomás de Aquino y Buenaventura”, en *Ciencia Tomista*, 101, n. 328, 1974, pp. 183-189.

⁴ Cf. *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. 35.

que implica el rechazo a una razón autosuficiente. Como dice José Antonio Merino, el verdadero problema del Seráfico en este punto no es determinar la diferencia específica del conocimiento racional, sino definir su capacidad y posibilidades en su campo propio. La filosofía, como las ciencias, no son fines en sí mismos, sino caminos para el verdadero fin humano que es el encuentro con Dios. Y Dios es el último fin humano porque el hombre es *imago Dei*, por eso el hombre tiene algo de infinito⁵.

Desde la perspectiva franciscana de la teología del primado del amor y del Cristo Total diríamos que lo que hace grave al pecado no es tanto ni principalmente sus efectos dañinos, o la dificultad de la reparación, o incluso las recaídas, sino esa voluntad “perversa” (torcida) que da voluntariamente la espalda al principio universal del amor. Por lo tanto, la responsabilidad individual en este “pecado estructural” se mide por el acercamiento o alejamiento del principio del amor al otro por amor a Dios. Este principio del amor es un compromiso fortísimo, es una exigencia radical, es una con-versión esencialmente opuesta a toda per-versión. Y ese debe ser, por lo tanto, el norte o la guía para la consideración teológica de una visión cristiana y franciscana de la integridad de la creación.

2.2. La teología del Christus Totus

En la tradición cristiana, y concretamente en los maestros medievales, hay muchos elementos valiosos para la construcción de una teología de la naturaleza. Considero que uno de ellos, y de significativo interés, es la teología del Christus Totus⁶.

⁵ Sent., d. 1., a- 3, q. 2, concl.

⁶ La afirmación generalizada de que el objeto de la teología es Dios en tanto Dios no es incompatible —en el sentir de muchos santos y teólogos cristianos— con una visión de ella que pone en acento en Cristo. La expresión Christus Totus ha sido usada por los Santos Padres, especialmente Agustín. Roberto Grosseteste, en el siglo XIII, recoge esta tradición en su Hexaemeron, y de allí pasa a otros maestros de Oxford. Duns Escoto se hace cargo de ella en Commentaria Oxoniensia, I Sent., prol. q. 3, a. 5: el sujeto de la teología es el Cristo total, encarnado y con su cuerpo que es la Iglesia. Puede verse un panorama de esta

Hay que revisar la relación entre esta doctrina y la consideración teológica de la naturaleza. Los maestros franciscanos, siguiendo una larga tradición patrística, se ocuparon teológicamente de la naturaleza en el contexto de la exposición del texto del Génesis sobre la creación. La literatura hexameral provee un material muy rico, que muestra los diferentes enfoques patrísticos, griegos y latinos, y de la teología monacal. Los primeros maestros franciscanos, como Grosseteste y Buenaventura, compusieron también obras de ese tipo, que tienen la ventaja de reseñar y seleccionar lo más importante de la tradición. Los maestros de la segunda generación y los que aun perteneciendo a la primera, escribieron en forma más escolástica (como Alejandro de Hales) dieron entrada sistemática a la teología de la naturaleza dentro del Tratado de la Creación. Con estas ideas centrales se puede construir un material de reflexión para esta teología ecología en gestación⁷.

Duns Escoto acentúa fuertemente el carácter cristocéntrico de su teología: “Cristo es el arquetipo y el paradigma de la creación. Él es la obra suprema de la creación, en la que Dios puede espejarse adecuadamente y recibir de él la glorificación y el honor que se merece”⁸.

La conexión de ambas miradas se realiza precisamente en cuanto el Tratado de la Creación (y no sólo el de Homine) se coloca como referente de la Encarnación⁹. La idea

translatio en Emile Mersch, “L’objet de la théologie et le Christus totus”, en *Rech. Sciences Religieuses*, 26, 193, pp. 129-157.

⁷ Como ejemplo menciono uno de los primeros trabajos franciscanos al respecto, de José Antonio Merino, “Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento bonaventuriano”, en *Miscelánea Franciscana*, 75, n. 1-4, 1975, pp. 627-636.

⁸ Cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, en *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Juan Duns Scotus. Actas*, Bs. As., FEPALUCA, Ed. FEPAL, 2008, CDROM s/v., p. 3.

⁹ Duns Escoto, al plantear el tema del motivo de la creación, se aparta del pensamiento bonaventuriano basado en el principio neoplatónico-agustiniano del *bonum diffusivum sui*, por considerar que implicaría cierta necesidad de la creación. La causa de la creación es, para él, el mismo querer de Dios (Ord. In

central de la teología del Christus Totus, es que la encarnación tiene como fin principal la elevación de todo lo creado (no sólo el hombre) y la reconciliación del hombre es sólo una consecuencia derivada del hecho concreto del pecado. En otros términos, que para estos teólogos (Grosseteste, Escoto) a diferencia de Anselmo o Tomás, Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Me permito proponer una nueva lectura de la antigua controversia “si homo non peccasset...” a la luz de este proyecto.

La visión cristocéntrica de la realidad –y no sólo de la teología– tiene como una de sus consecuencias el posibilitar una mirada diferente de la historia de la salvación. El esquema tradicional, vigente por supuesto en el Medioevo y todavía no totalmente superado, se presenta así: paraíso - caída - castigo - redención - gloria. Una visión no reparacionista propondría un esquema diferente para entender la misma historia salutis: creación - crecimiento histórico - culminación en Cristo - gloria¹⁰.

2. 3. La doctrina de la potentia obedientialis

En términos generales, los escolásticos denominan “potencia obediencial” a la capacidad de la criatura para ser elevada a la dimensión sobrenatural. Uno de los temas discutidos por los maestros escolásticos es qué criatura tiene esta potencia, que puede ser a su vez activa (dar, ser intermediaria) o pasiva (recibir). En su comienzo la cuestión se planteó en relación exclusivamente al hombre, pero ya en los primeros siglos de reflexión, con la incipiente constitución de la Angelología, se extendió al ángel. En general se sostuvieron, con mayor o menor fortuna y eco

Il Sent., d. 1, q. 2, n. 91). Dios, entonces, ha querido el universo y todo lo que contiene, y en ese sentido, hay un principio de sacralidad universalidad.

¹⁰ Cf. José Antonio Merino, Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico teológico, Madrid, BAC, 2007, pp. 154-155. Asume la idea de A. Torres Queiruga de que el esquema tradicional se ha caracterizado por una neta separación entre la creación y la redención, lo que constituye un notorio reduccionismo (ibid., p. 155, nota 43; se refiere a la obra de Torres Queiruga, Esperanza a pesar del mal, Santander, Sal Térrea, 2005).

posterior, todas las posibilidades: 1. de todas las criaturas a todo efecto sobrenatural; 2. de algunas a todo; 3. de todas a alguno; 4. de alguno a alguno.

No voy a entrar en esta cuestión técnica, que excede el marco de la breve reflexión que me propongo. Simplemente quiero señalar que el haber discutido el tema implica la certeza subyacente de que existe esta potencia a ser elevado, y que de hecho al menos se ha actualizado en algunos casos, los que sabemos (la elevación del hombre a la gracia). Los maestros más cuidadosos, enuncian su opción como “posible” o “la más posible”, o consideran alguna opción como improbable, pero –hasta donde conozco– nadie descarta ninguna por “imposible” en sentido fuerte¹¹. Y, aunque se tenga en vista a la criatura racional y de hecho así suele decirse expresamente al definirla, es claro que la potencia obediencial es una posibilidad que, al menos por potencia divina absoluta, puede corresponder a toda criatura. Quiero decir, que la elevación al orden sobrenatural no implica necesariamente la limitación a una especie de seres creados o a determinados individuos. Suele vincularse –y no es incorrecto, en la mayoría de los casos– a la racionalidad activa. Sin embargo, se acepta (y se condena lo contrario como error) que los niños, los dementes, los nonatos, etc., son sujetos activos de la gracia santificante. Si establecemos una relación entre gracia y salvación, de una manera general parecería que la elevación o salvación de la parte más elevada de la naturaleza conlleva de algún modo (eminenter o virtualiter)

¹¹ Sin duda una de las objeciones más serias (tal vez la más importante) a una ampliación de la “potencia obediencial” es que en cierto sentido tornaría difusa la distinción del *ordo naturae* y el nivel sobrenatural. Pero este concepto, a su vez, ha sido pensado desde diversas perspectivas teológicas, todas cristianas y dogmáticamente ortodoxas. Por lo que hace a Escoto, puede verse el trabajo de Enrique Rivera de Ventosa, “J. Duns Escoto, pensador cristiano en su concepción del *ordo naturae*”, en *Verdad y vida*, 51, ns. 202-203, 1993, pp. 233-250.

la de todo lo demás¹². Considero que a esto se refiere la idea del “punto Omega” de T. de Chardin¹³.

Podemos señalar varios aportes doctrinales en esta concepción de la potencia obediencial universal, a partir de la concepción del hombre como imago Dei. Como ya dije, San Buenaventura, al acentuar este aspecto, señala que en el hombre hay algo de infinito, su búsqueda de conocimiento y amor a Dios. Con la gracia, la imago se transforma en similitudo, una participación en la naturaleza divina. Esta imagen natural de la creación resulta entonces recreación¹⁴.

Duns Escoto, por su parte, al otorgar primacía ontológica al individuo por sobre la especie (la haecceitas) pone las bases metafísicas que fundamentan el respeto al individuo concreto¹⁵, de cualquier especie que sea; el individuo es la culminación de la creación. Ahora bien, para el Sutil, en cuanto el mundo y todo lo que contiene ha sido configurado en vista a los elegidos, todos los seres llevan en sí un impulso y una dirección natural hacia el ser en el cual tienen su propia consistencia. El cristocentrismo escotista, ya mencionado se conecta con la “recapitulación” y en la “instauración” paulinas (Col. 1,20; Ef. 1,10), que es universal. Ampliando entonces, el concepto estricto de potentia obediencialis, podríamos decir que todas las cosas tienen una cierta posibilidad de elevarse por encima de sí mismas (de su especie) en cuanto, relativamente, configuran un mundo orientado a Cristo. Dice Merino al respecto: “El cristocentrismo escotista brinda una visión mística del universo. El mundo se presenta como diáfano sacramento de la divinidad, un gran altar donde se celebra la liturgia del Dios creador. La liturgia del universo se

¹² Como dice Merino, el cristocentrismo implica una visión especial de toda la creación, pues la naturaleza es crística y las cosas naturales no pueden reducirse a su mera dimensión empírica, ya que son el resultado del amor divino (cf. Juan Duns Escoto, cit., p. 156)

¹³ Esta conexión es señalada explícitamente por Merino, así como el pancristicismo de M. Blondel (Juan Duns Escoto, cit., pp. 150 y 151).

¹⁴ Ord., II Sent., d. 16, a. 2, q. 3, concl.

¹⁵ Cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, ob. cit., p. 2

vincula con la liturgia de la Eucaristía porque en ambas está la gran presencia del Cristo¹⁶.

3. La formación de la conciencia ecológica

Este es un problema difícil. En primer lugar porque es difícil establecer exactamente sus parámetros psicológicos. En efecto, es probable que ninguna persona normal quiera dañar el ambiente porque sí, por pura maldad. La devastación y el deterioro ambiental son resultado de complejos procesos en los que las opciones más inmediatas que el sujeto percibe como imprescindibles resultan ser antiecológicas (por ejemplo, una fábrica contaminante que sin embargo da trabajo a una región). Hay situaciones que producen perplejidades éticas, sobre todo por la notable diferencia que se produce a veces entre lo deseable y lo posible. Esta es una casuística muy compleja y no es posible fijar reglas a priori. Pero sí puede decirse, siguiendo una venerable tradición escolástica, que la conciencia honesta (o recta) es la regla de acción más segura y desde luego, la que justifica en el plano religioso. Considero que desde una comunidad cristiana se puede colaborar a la formación de una conciencia ambiental introduciendo el tema en su pastoral. Ello requiere la planificación de objetivos, medios y evaluaciones.

Un proyecto semejante constaría de tres pasos: 1. análisis del medio; 2. elaboración de una propuesta de pedagogía ecológica desde la pastoral y 3. evaluación de resultados y eventual corrección de la propuesta.

El primer punto implica un conocimiento bastante profundo, por parte de los agentes de pastoral, de la conciencia y la relación que la comunidad pastorada mantiene con el medio natural y de qué manera visualizan la integración del hombre en esa totalidad. Teniendo en cuenta que la pastoral, hoy por hoy, se ejerce sobre todo

¹⁶ *Ibíd.*, p. 3. Del mismo autor, "Cristologia scotista e creazione", en Benedykt Jacek Huculak ofm, *Religioni et Litteris, Miscellanea di Studi dedicata a P. Barnaba Hechich ofm, Città del Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, pp. 245-261.*

en ambientes urbanos y suburbanos de clase media baja y baja, de situación económica deprimida (con diferente gravedad e incidencia), con interrupciones o quiebras significativas de los procesos de educación y socialización, es posible inferir que la comunidad cristiana y sus pastores tiene en este ambiente una gran tarea por delante, pero también las ventajas de una situación de disponibilidad mental (por ausencia de intereses fuertes previos) para recibir este mensaje integrador de lo religioso y lo profano en una teología de la naturaleza y del hombre en relación con ella, que tenga una respuesta inmediata en el accionar cotidiano de estas comunidades.

Puede ser un error pensar que las comunidades marginales o depauperadas no están en situación de entender o de aplicar un mensaje pastoral que los inste a integrarse con la creación en su vida diaria y en sus opciones personales. Al contrario, más bien debería pensarse lo contrario, ya que los pobres y los excluidos tienen –incluso por el hecho mismo de su situación– una percepción más integradora y tal vez menos egoísta. Todos tenemos la experiencia de que la solidaridad es más espontánea y fuerte en las gentes sencillas, que no están habituadas a medir sus acciones en términos contractuales (“te doy para que me des”) porque han aprendido a convivir con la carencia. La carencia, la ausencia de apropiación (un gran carisma mendicante, el primero entre los franciscanos) en cuanto elegido y buscado libremente, es una perfección evangélica. Como una realidad sufrida es un horizonte desde el cual puede verse privilegiadamente la realidad. Hay toda una línea de la reflexión teológica que ha privilegiado el locus del pobre. No voy a discutir si es un “lugar teológico” en el sentido de Melchor Cano y de la teología sistemática estándar, no es necesario. La pobreza, la marginación, son acontecimientos que instauran su propio kairós, eso es innegable. Quienes, desde esa situación, desde esa intersección entre lo profano y lo divino, dan sentido a sus vidas colaborando y aportando a la consecución de la

justicia y la paz, están ya de algún modo instalados en el camino de la comprensión de la integridad de la creación. En síntesis, la construcción de una teología ecológica desde la tradición medieval del *Christus Totus*, que han defendido sobre todo los franciscanos, pero también otros maestros y tradiciones cristianas, es una tarea que requiere leer actualizadamente el aporte teológico de los maestros franciscanos clásicos que he mencionado. Se sugiere así una ampliación de la teología de la naturaleza y posibles caminos para generar una conciencia ecológica sobre esta base teológica.



ECOLOGÍA – TEOLOGÍA - SAGRADA ESCRITURA

Un trinomio imperativo en la actual crisis socio-ecológica¹

Richard Acosta Rodríguez²

26/9/2013

Diluvio siglo XXI d.C.: el ser humano ¿El “satán de la Tierra”?

Las actuales generaciones y las venideras afrontan una problemática inaplazable, los signos de los tiempos señalan la existencia de una crisis real, de vida o muerte, que ha sido suficientemente sustentada por las ciencias naturales y sociales: la crisis medioambiental provocada por la acción del ser humano, la especie sapiens de la biósfera. Por primera vez la humanidad en su evolución se ve avocada a “frenar” o por lo menos disminuir su carrera consumista-depredadora desatada principalmente desde la Revolución Industrial y que ha llevado al planeta a los límites de un nuevo cataclismo en menos de 300 años.³ En efecto, la especie homo⁴ se ha constituido en la primera capaz de provocar un cataclismo global⁵; precisamente la

¹ Publicado en: <https://amerindiaenlared.org/contenido/4534/ecologia--teologia--sagrada-escritura-un-trinomio-imperativo-en-la-actual-tesis-socioecologica/>

² Docente Licenciado en Ciencias de la Educación – Especialista en Estudios Religiosos de la Universidad De La Salle de Bogotá. Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y estudiante de Doctorado en Teología. Miembro del equipo Amerindia Colombia.

³ Se trata de un “trastorno grave” sobre la vida del planeta de afectaciones catastróficas globales.

⁴ *Homo* comparte la raíz con la palabra *humus*, que significa tierra; se trata de la creencia de la procedencia del hombre de ella. Así también el nombre Adán (*Adamah*), nombre del primer hombre según el relato bíblico, significa tierra fértil. Así las cosas, se entiende que el hombre es tierra, pero es además tierra fértil, y de ella proviene; su vínculo con la tierra es natural, vital, dependiente, “genético”.

⁵ Los anteriores cinco cataclismos que ha sufrido el planeta Tierra han sido de orden natural y han provocado la extinción del 99% de las especies que han

única de entre todas las criaturas que fue pensada⁶ y gestada a imagen y semejanza de la Comunidad Trinitaria y a la que el Hacedor le dio la orden, más bien “bendición”⁷, de “dominar”, de “someter” su creación.⁸

Es innegable que la creación de Dios, trabajo amoroso y paciente de miles de millones de años, se encuentra en grave peligro, como también lo es, que lo está por causa de la “maldad” humana, situación que recuerda el relato del Diluvio⁹. Hoy pesan las duras palabras de YHWH donde reconoce la responsabilidad humana en la tragedia de la creación:

“Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: «Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado -desde el hombre hasta los ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo-, porque me pesa haberlos hecho... La tierra estaba corrompida en la presencia de Dios: la tierra se llenó de violencias. Dios miró a la tierra y vio que estaba viciada, porque toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra. Dijo, pues, Dios a Noé: «He decidido acabar con todo viviente, porque la

habitado este planeta desde que tiene vida en él hace aproximadamente 4.500 millones de años:

1. Hace 570 millones de años (periodo Cámbrico): menos 80% de las especies
2. Hace 245 millones de años (periodo Pérmico Triásico): menos 75% al 95% de las especies
3. Hace 67 millones de años (Periodo Cretácico): menos 65% de las especies
4. Hace 730.000 años (Periodo Pleistoceno): Extinción de un gran número de especies no determinada.
5. Hace 17 a 12.000 años (glaciación): menos 50% al 75% de las especies animales

Quedan aproximadamente el 1% de los millones de especies que habitaban la tierra desde el comienzo de la vida. Todas causas naturales. Cfr. Boff, “La Tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual”, 360.

⁶ “Hagamos...” Cfr. Gn 1,26a.

⁷ “Y los bendijo Dios con estas palabras...” Cfr. Gn 1,28a.

⁸ Con el carácter de responsabilidad que le significa en la lengua hebrea.

⁹ Cfr. Gn 6,5.11-13.

tierra está llena de violencias por culpa de ellos. Por eso, he decidido exterminarlos de la tierra...” (Gn 6,5-7.11-13). ¿Se ha convertido el ser humano en el “satán de la Tierra”¹⁰? Veamos:

- ◆ Por causa del actuar humano, la temperatura pronto aumentará 2°C.
- ◆ Hay una fuerte correlación entre el incremento de las temperaturas y la intensificación de los fenómenos climatológicos externos como sequías, huracanes (el número de huracanes de categoría 4 y 5, se ha duplicado en los últimos 35 años), inundaciones (si un sistema de drenaje está diseñado para responder a 1,5 pulgadas de lluvia en 24 horas, y llueve 9 pulgadas se destruye la agricultura, se afecta el modo de vida, trae consecuencias los recursos, se afecta el equilibrio en el mar).
- ◆ Estos fenómenos impacta sobre el sector más vulnerable del cambio climático: la agricultura (entiéndase escasez, carestía, desempleo, hambre,). Si la temperatura cambia, la producción agrícola también cambia.
- ◆ Los extremos sequías-inundaciones, por ejemplo en el Amazonas, está acaeciendo graves daños sobre la selva más importante del planeta, sobre ¼ de la extensión de selva en el mundo; se calcula que el Amazonas se reducirá entre un 30% y un 50% en su extensión, las cuales serán sustituidas en sabanas tropicales.
- ◆ Si la temperatura del mar sigue en aumento, miles de especies marinas morirán, los ecosistemas se alterarán, el sistema de refrigeración del planeta se obstruirá; se causará una grave afectación en las dinámicas medioambientales que terminarán afectando al mismo hombre.
- ◆ Entre los años 1500 y 2000, el ser humano deterioró del medio ambiente llevándolo a su límite; ha acabado con las

¹⁰ Cfr. Op. Cit. Boff, “La Tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual”, 361. También Cfr. Boff, “Ecología, Política, Teología y Mística”, 119-122.

especies y ha hecho un daño irreparable en la biosfera¹¹; ha exterminado el 20% de todas las especies y ha devastado una quinta parte de toda superficie cultivable.

Y si lo anterior no pinta nada alentador, el panorama es más grave aún en las naciones oprimidas (mal denominadas subdesarrolladas o en vía de desarrollo, como si desarrollarse implicara la depredación del entorno y del otro), donde los gobiernos implementan políticas, nada compasivas con el pobre y con el medio ambiente; lejos de esto, dichas políticas resultan ser favorables para las multinacionales, la industria, el supuesto “desarrollo”. Así las cosas, la problemática deja de ser meramente ecológica y pasa a ser más bien socio-ecológica.

En efecto, en el Continente de la Esperanza priman megaproyectos como la minería, los hidrocarburos, la concentración de tierras, la explotación de recursos a manos de empresas transnacionales, las concesiones, la exploración petrolera, los proyectos hidroeléctricos y muchos más,¹² políticas para su ejecución requieren de una doble afectación ambiental-humana: por un lado, de la contaminación de los elementos (agua, tierra, aire), del acaparamiento y consecuente escasez de los recursos, de la eliminación de los ecosistemas, los bosques y las

¹¹ Entre 1500 y 1850: menos 1 especie cada 10 años (35 especies); entre 1850 y 1950: menos 1 especie cada año (100 especies); en 1990: menos 10 especies cada día (3650 especies); en 2000: menos 1 especie cada hora (8760 especies).

¹² Solamente en Colombia tenemos muchos ejemplos. La Hidroeléctrica en el Quimbo no sólo destruirá el ecosistema de 842 hectáreas, sino que ha causado el desplazamiento y la aniquilación al sustento de miles de familias campesinas e indígenas de las regiones afectadas. Otro ejemplo es el de la “Colombia Hardwood” de REM Forest Products, que deforesta Bahía Solano, Juradó, y la Serranía del Baudó para exportar a China madera durante 15 años; se trata de más de cinco millones de metros cúbicos de las maderas más finas del Chocó: algarrobo, sande, cedro amargo, bálsamo, caimito, chanul y virola; de la mano con el daño medioambiental y exportación de los recursos, se evidencia el daño social, pues donde la empresa corta su primer millón de metros cúbicos (44.596 hectáreas), viven 18 comunidades compuesta por 1329 familias (aproximadamente 5846 personas). Habría que decir más de multinacionales como Pacific Rubiales Energy, Medoro Resources, Alange Corp, Gran Colombia Gold, etc.

especies, de la agresión al equilibrio medioambiental, configurando un atentado a la vida de miles de especies que habitan el planeta, incluida la humana; y por otro, de la afectación principal de las mayorías pobres del planeta representadas en grupos, comunidades, familias, campesinos, etnias, comunas, favelas, etc., todos en situación de franca desventaja pues son quienes reciben el primer y más duro impacto de dichas políticas, reflejadas en expropiación de tierras, movilidad humana, desplazamiento, arrebato de recursos de sustento, cambio de dinámicas relacionales con la tierra, contaminación de sus fuentes de trabajo, desnutrición, hambre, enfermedades y muerte.

Este nuevo estadio de conciencia mundial frente a la incertidumbre por el futuro de la vida está cambiando las maneras de pensar, ha empujado al ser humano a replantear las dinámicas relacionales para con el planeta moviendo organizaciones, grupos sociales, instituciones, incluso gobiernos e industrias a realizar pronunciamientos y tomar medidas con el fin de paliar –infructuosamente aún- las consecuencias de haber devastado el oikos,¹³ único lugar habitacional de los hechos a semejanza de su Creador.

Ante esta crisis innegable se levanta como bandera y solución a la problemática el llamado desarrollo sostenible, aparente posibilidad de continuar los niveles de desarrollo y consumo garantizando a la vez las condiciones medioambientales y sociales mínimas vitales; para otros, simple falacia de las potencias y multinacionales, pseudo-alternativa que pretende mantener la carrera desarrollista y, a la vez, apagar las alarmas de la evidente crisis ecológica. Con el supuesto desarrollo¹⁴ sostenible se trata

¹³ Aunque *oikos* corresponde a la raíz griega para casa (eco-logía, eco-nomía), la intención es ir superando los términos y concepciones utilitaristas y “objetizantes” de la creación.

¹⁴ La confusión o equiparamiento de *Desarrollo* con *Crecimiento* ha llevado a malentender que para Desarrollarse es necesario crecer (Crecimiento), cuando en realidad, en lugar de verdadero desarrollo, las naciones y las potencias lo que han impulsado es el *crecimiento* como muy bien lo explica Manfred Max-Neef,

de que el desarrollismo no se vea afectado, interrumpido o limitado por la crisis medioambiental.

Si en la discusión “sostenible” no se contempla el minimizar los niveles de desarrollo, industria, contaminación y consumo, sobretodo de los agentes que mayoritariamente los generan, y a la vez se pretende disminuir las consecuencias ambientales y sociales, la situación, antes que sostenible resultará más bien insostenible, esta lógica será más bien una ilógica, pues mantener el desarrollo y crecimiento económico de las naciones y grupos poderosos, tal como está concebido actualmente, sólo es posible con el detrimento del planeta, la explotación indiscriminada de los recursos y, sobretodo, con la sostenibilidad de la pobreza y la miseria de las mayorías,¹⁵ pues “los niveles de desarrollo y consumo de los pueblos más ricos solamente son posibles si se mantiene esta desigualdad radical en el seno de la humanidad, pues los recursos del planeta no son de hecho suficientes para que esos niveles sean universalizados”.¹⁶ Si se ha de hablar de sostenibilidad deberá hacerse pensada desde el bienestar de todo el género humano y desde la viabilidad planetaria, con lenguaje y acciones inclusivos, libre de falacias o paliativos solapados; se ha de hablar de sostenibilidad medioambiental, social, justa y

en su conferencia “El mundo en rumbo de Colisión” Cfr. <http://blip.tv/universidad-internacional-de-andalucia/manfred-max-neef-el-mundo-en-rumbo-de-colision-2970838> (Capturado en noviembre de 2013)

Si se tratara de Desarrollo, y más aún “Sostenible”, de debería entender como un verdadero desarrollo inclusivo, respetuoso, dignificante para todas las partes y para el entorno.

¹⁵ Cfr. Acosta Richard, “Ecoteología”, la opción por la Tierra como lugar Teológico. En <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/339/ecoteologia-la-opcion-por-la-tierra-como-lugar-teologico/>. Capturado en septiembre de 2013.

¹⁶ González, “Orden Mundial y liberación”. Si se pretendiera para toda la raza humana un nivel de calidad de vida propio tan solo de la clase media, el planeta simplemente colapsaría, se necesitaría más de cuatro planetas como éste para lograrlo “por cuando no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25 % de la humanidad.” Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 406-407.

dignificante, de sostenibilidad para la comunidad cósmica, pues sin ésta no es posible ninguna otra.

Y la teología ¿tiene algo que ver en este panorama desolador?

Es apenas evidente que la situación es dramática e imperativa para la humanidad, que es determinante afrontarla para continuar existiendo. Es así como un sinnúmero de ciencias, disciplinas, tecnologías, organizaciones, compañías, medios de información y comunicación vienen pensando la crisis ya desde hace algún tiempo y están haciendo esfuerzos ingentes por tratar de encontrar una salida o al menos un paliativo a tan caótico problema.

Incontables son las iniciativas, proyectos, investigaciones, inventos y campañas al respecto, pues cada vez hay mayor conciencia de que la ambición humana y su injusticia, es decir, su maldad, al imprimir el duro azote sobre el otro, su hermano, impone a la vez una carga insoportable sobre el Planeta, y viceversa, la afrenta implacable contra la creación trae graves consecuencias sobre los menos favorecidos. De ahí que la crisis ecológica sea también crisis social, ética y espiritual.

Todo este panorama se configura en los nuevos signos de los tiempos, espacios desde los cuales las voces de la humanidad y el cosmos al unísono claman por el salvamiento de la Tierra y de la misma raza humana.

Este grito, que no termina de ser escuchado, reclama la participación también de la reflexión teológica de tal forma que interpele al género humano para que ya no obre como ente depredador-arrasador de todo cuanto encuentra a su paso, incluso de su hermano mismo, sino para que le ayude a hallar su lugar como parte de una inmensa red de relaciones dinámicas, dependientes e interdependientes, en movimiento, de fraternidad-sororidad con el planeta que habita. Le corresponde a la reflexión teológica, incluso, redimir la cosmovisión cristiana heredada e impuesta desde la modernidad que distorsionó la designación del

hombre como “dominador”-“sometedor”¹⁷ del Génesis y la entendió y predicó como sinónimo de depredación.

Sin embargo, muy por el contrario, la ciencia de la fe no se pronuncia aún como le corresponde. En no pocos casos se siente atada por el temor a ir más allá del límite académico y de los marcos epistemológicos establecidos o simplemente se preocupa por permanecer en los lineamientos canónicos “ortodoxos” ordenados por los tradicionalismos que pueden, a la final, resultar más cómodos; está desperdiciando el invaluable potencial integrador y transformador que tiene en su haber y que podría aportar significativamente al tema de esta reflexión. Es imperativo afirmar que la apuesta por contribuir a esta emergencia es también competencia de la teología, ciencia que no puede cerrar los ojos a su responsabilidad ante esta situación pues, en su debido momento fue promotora también de la actividad desarrollista por medio de la interpretación dominante-desarrollista de ciertos textos bíblicos; también porque se trata de una crisis que afecta no solo la supervivencia de la especie humana sino la existencia digna de los más pobres, de los grupos socio-económicamente oprimidos, es su responsabilidad “decir” cuando el hombre está en peligro, sobretodo el “pequeño” del Señor; además, porque no se puede seguir permitiendo el axioma que califica el pronunciamiento teológico de retardario, anacrónico o reactivo ante las problemáticas vitales, dramáticas y sensibles por las que atraviesa el género humano y el medio que le alberga.

En efecto, tradicionalmente la teología (cristiana) se ha preocupado más por el desarrollo de la reflexión eclesiológica, cristológica, exegético-hermenéutica, soteriológica, escatológica, etc., pero no le ha dado la real importancia al “lugar” desde donde ella se hace posible, el lugar que le ha proporcionado los recursos para comunicar la Palabra, donde se celebra la liturgia y se congrega la Iglesia, desde donde se gesta la salvación y se inaugura el

¹⁷ מִרְדָּה (mirdâ) y קְבַשׁ (k'bash) respectivamente en Gn 1.

Reino, donde aletea el Espíritu Paráclito. Definitivamente, la teología (cristiana, no así las orientales, menos aún las indígenas-animistas) tiene una deuda inmensa con la Creación en su reflexión pero sobretodo en su defensa, más cuando en su momento contrapuso lo sobrenatural y lo natural, y enseñó a huir de lo material, de lo profano por considerarlo malo, contrario a lo espiritual, a lo estimado por Dios.

Si es verdad que la teología funge como mediadora entre la cultura, las dinámicas humanas y el significado-función de una religión dentro en ella,¹⁸ si debe satisfacer la necesidad de la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y su interpretación para cada nueva generación,¹⁹ se entiende entonces que la teología se mueve y se recrea conforme las transformaciones de la cultura, que tiene un valor dinámico, que interpreta la íntima relación-diálogo de la verdad eterna de Dios y la situación histórico-temporal en la que esa verdad eterna debe ser recibida.

Se deduce entonces que Dios está diciendo su ser y se está autorevelando en esta nueva situación que viven las generaciones contemporáneas, y si así es, corresponde entonces a la teología, en este caso a la eco-teología, identificar ese actuar de Dios, su revelación, su salvación, en la historia humana, dinámica, cambiante, diversa y multiforme donde se opera la salvación.

Por esto corresponde a la teología estar atenta y responder a la situación, a las nuevas realidades, a los nuevos retos que propone la realidad humana que por el ejercicio de su libertad pone sobre la mesa nuevas formas de desafíos, nuevas formas de opresión, de destrucción, de esclavitud, de pecado; es tarea del teólogo encontrar la acción salvadora de Dios, su autorevelación en los nuevos areópagos, en las nuevas realidades humanas y en las distintas formas de alienación, pues la salvación de Dios

¹⁸ Cfr. Lonergan, *Método en teología*, 9.

¹⁹ Cfr. Tillich, *Teología sistemática I*, 15.

está obrando en la historia;²⁰ si la teología no hace esto, simplemente caería en el riesgo de pasar a ser un discurso no pertinente.²¹ Si la teología ha de ser impertinente, ha de serlo al ejemplo de Jesús, el Cristo, quien importunó el statu quo y las estructuras alienantes y opresoras de su contexto.

La crisis necesita de la palabra que tenga que decir la teología y de la formación valiente en el seno de las universidades y la academia, de nuevos teólogos, de biblistas que tomen participación epistemológica sin miedo y que desde las diversas oportunidades que brinda la amplia y compleja ciencia teológica: la interpretación de la Sagrada Escritura, la pastoral, la Teología Sistemática, la praxis, la teología moral etc., consiga establecer areópagos de transformación de las dinámicas relacionales para con el tercer planeta de nuestro Sistema. La problemática planteada es la nueva realidad que impide la realización del Reino²² pues se halla en plena contravía del Evangelio de Jesucristo; toda ella tiene su raíz en el obrar humano y en el rompimiento de la alianza fraternal-sororal para con los demás y con la Creación. Como es realidad de anti-vida (muerte) y anti-Reino, es realidad que compete determinadamente a la ciencia teológica. No se trata de estar en contra del desarrollo sino de hacerlo inclusivo, humano, social, vital, equitativo; de impregnar de conciencia y justicia los intereses de producción y de comercio. En definitiva se trata de la palabra que puede pronunciar la teología, sobretudo latinoamericana, para rescatar el verdadero y profundo significado de la ecología (oikos-logos) en cercanía y complementariedad con la

²⁰ "La acción de Dios está oculta a todas las miradas, excepto a los ojos de la fe [en los acontecimiento llamados naturales, profanos, mundanos, visibles a todos los hombres] Es dentro de ellos donde se ejerce la acción oculta de Dios." Bultmann, *Jesucristo y mitología*, 85.

²¹ Acerca de la no pertinencia Cfr. Boff, *Teología de lo Político*, 143-149.

²² Las relaciones justas para con los demás depender de las relaciones justas para con el planeta y viceversa, si se quiere lograr la paz se tendrá que proteger la creación. Cfr. Benedicto XVI, Jornada Mundial de la Paz 2010

economía (oikos-nomos), iluminada, exhortada con voz profética y reflexionada por la teología.

No se entienda que nada se está haciendo en teología al respecto; muy por el contrario la reflexión eco-teológica, como teología contextual que contempla la relación teología-medio ambiente-oprimido, se levanta como voz profética que anuncia y denuncia en medio de este signo de los tiempos con una rica producción investigativa, congresos, pronunciamientos, apuestas de diversas índoles. Lo que se está afirmando hasta aquí es, por un lado, que aún no es suficiente esta voz y, por otro, que las líneas más “oficialistas” de la teología tradicionalista no respaldan ni forman en este estadio y, por el contrario, muchas voces se esfuerzan por descalificarlo. En efecto, desde el corazón de la Teología de la Liberación, la perseguida Ecoteología, viene remando en contracorriente y en contraviento con esfuerzos por decirse y decir el Reino en medio de los signos de muerte que se imponen. Es cierto que la Teología contextual conocida como Ecoteología lleva un significativo camino recorrido desde los albores de su reflexión hace aproximadamente 40 años -en el seno de la Teología de la Liberación, donde se gesta²³, bajo denominaciones como Teología de la Tierra o Teología de la Creación o, como se le conoce más recientemente, como Ecoteología o Teología Ecológica-, pero también lo es que todavía no termina de ocupar el puesto y la importancia que amerita dentro de la reflexión teológica, en su producción académica, en los currículos de las facultades, en la investigación.

La reflexión ecoteológica, en su tierna historia, ha evolucionado, ha pasado por variados estadios en su reflexión, ha podido pasar de una visión antropocéntrica que contempla posturas sobre el cuidado-administración de un algo, de un objeto que debe ser tenido para el bienestar y provecho humanos porque es cuestión de vida

²³ En otro artículo, posterior a éste, sustentó la tarea de la Ecoteología como Teología de la Liberación.

o muerte, hasta proponer, en las concepciones más contemporáneas, el entendimiento de la tierra como un sujeto, un alguien con quien el ser humano se relaciona, con dignidad de criatura, concibiéndole como un organismo, como Gaia, una entidad interdependiente y compleja de la cual el ser humano depende y forma parte. Infortunadamente, este esfuerzo aún no es bien recibido y los teólogos que se atreven a incursionar en esta nueva apuesta de la Teología, se han visto criticados o desacreditados, incluso por sus mismo colegas de la Liberación. Proponer que la Tierra es sujeto puede causar incomodidad o hasta inaceptabilidad, sin embargo de eso se trata la labor investigativa, de ayudar a tejer la ciencia teológica, de proponer nuevos paradigmas, de saber hacer lectura desde la fe de las crisis y eventos que atentan contra la vida, de procurar descubrir los designios de Dios y los lugares de su Revelación allí donde aún no se le encuentran.

La reflexión ecoteológica, como nuevo paradigma hermenéutico,²⁴ ha de propiciar el repensar del ser humano como un ser en relación: consigo, con el medio, con los otros y con el cosmos;²⁵ es su deber epistemológico pensar y proclamar la comprensión del homo como parte determinante de un todo armónico, que le ayude a comprender que su actuación afecta las dinámicas de la comunidad cósmica, de la tierra, único lugar que puede hoy habitar, lugar que sin el ser humano, aunque se lea fuerte, quizá existiría “mejor” porque con él está al borde del colapso pues, el ser humano, se ha convertido en el “virus” de las demás formas de vida planetaria.²⁶

La ecoteología, finalmente, demanda de una opción profética por la vida austera de cara al consumismo y la

²⁴ Cfr. Tamayo-Acosta, Juan. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid. Editorial Trotta. 2004.

²⁵ Boff, *Las 4 ecologías*

²⁶ Cfr. Ibid. Acosta Richard, “Ecoteología, La opción por la Tierra como lugar teológico”.

codicia que todo lo acapara y acumula; de una actitud propositiva y denunciadora frente a los conflictos estructurales que llevan a la destrucción del oikos, de los recursos comunes para toda la humanidad; de una toma de posición decidida y crítica a favor de a quienes menos llegan –o no llegan- los beneficios del capitalismo, la ciencia, la tecnología, el desarrollismo.

Desde otras teologías contextuales, de manera rica y productiva, se ha potenciado toda una reflexión en materia ecológica-teología. La dimensión sacramental de la Creación por ejemplo, ya sea por la presencia de Dios en la naturaleza (Pan-en-teísmo en contraposición al panteísmo), ya por la presencia de Dios en la perfección extremadamente compleja y ordenada de su Creación posible sólo por una Inteligencia Superior, o por el misterio de la encarnación (Emmanuel: Dios con nosotros) por medio del cual Dios se hace Criatura entre las criaturas, se hace material como su obra. Otro tanto se ha hecho desde el Diálogo Interreligioso con la valiosa comprensión de Pacha Mama o Gaia propiciadora de la vida y gestora del hombre, o la relación armónica panteísta del Brahamanismo, o el respeto a toda forma de vida del Hinduismo. Desde la teología femenina se comprende la Tierra como solidaria con el género femenino, a la vez fértil, gestora de vida y explotada, maltratada, olvidada. Poco a poco Teologías contextuales se unen a las voces de millones que reclaman acciones concretas y eficaces, desde diversas ciencias y organizaciones, desde la escuela y oficina, por hacer lo necesario y éticamente responsable, en medio de una realidad imperiosa si es que con vida, y vida digna para todos y todos los seres, se quiere tener.

Sin embargo, otra es la voz, al hablar de la reflexión bíblica, o del trinomio: ecología - teología - Sagrada Escritura. Más vacíos y problemas se hallan todavía a la hora de escudriñar la reflexión bíblico-eco-teológica de las categorías comunidad antro-po-teo-cósmica, Creación-sacramento, alianza Dios-hombre-tierra.

Una Ecoteología bíblica

Si hay problemas y disensos al hablar de Ecoteología como teología contextual de la Liberación, con mayor razón los habrá al proponer una Ecoteología Bíblica. Por supuesto, los rigorismos histórico-críticos y exegéticos se “rasgan las vestiduras” sosteniendo que en la Biblia no hay crisis medioambiental o que las referencias bíblicas a la creación poco o nada tiene que ver con una conciencia ecológica, menos aún al pretender sustentar una alianza atropo-teo-cósmica. Puede que no fueran las crisis o intencionalidades propias de los contextos bíblicos, sin embargo, tampoco se puede negar, sin más, la inmensa riqueza transversal en toda la Sagrada Escritura de sensibilidad por la creación, de identidad y búsqueda por la tierra, de la relación íntima hombre-tierra, de la co-dependencia entre ambos, de las consecuencias negativas que trae sobre el hombre y la tierra la maldad en el corazón humano, la añoranza de la nueva tierra, etc. Son éstas y muchas más las invaluable oportunidades para hacer de la Palabra, una palabra viva y eficaz,²⁷ que también “habla” al hombre actual y le exhorta en medio de la crisis y de su responsabilidad. No puede olvidar el teólogo que la Palabra de Dios se dice no solo en las negras sino en las blancas.²⁸

Es imperativo manifestar la necesidad y la oportunidad de ampliar y motivar una ecoteología bíblica aún incipiente, que haga patente el carácter vivo, actualizante y dinámico de la Palabra que penetra las realidades y las ilumina. El teólogo junto con la comunidad creyente-lectora encuentra en la Sagrada Escritura la palabra viva, exhortativa y transformadora de realidades pecaminosas, alienantes y, a partir de ella, replantea las relaciones como de dependencia, solidaridad e interacción entre las criaturas

²⁷ Cfr. Hb 4, 12

²⁸ Dios no habla solo a través de las letras escritas en el Libro Sagrado, sino también “ente” líneas, en los espacios de silencios que hay entre ellas y detrás de ellas.

de Dios, pero sobre todo y primeramente, la causa del ser humano victimizado por la maquinaria desarrollista.

Ya durante siglos la hermenéutica favoreció una lectura teocéntrica y antropocéntrica de las Escrituras, es menester ahora por las características propias y emergencias vitales potenciar una hermenéutica cosmocéntrica o, mejor aún, antropto-teo-cósmica, que responda a los nuevos clamores de la vida planetaria.

El principal obstáculo para esta tarea es la falta de interés y apoyo educativo-pedagógico para con esta causa, también en el seno de las facultades de teología. Los académicos de la teología deben entender que su ciencia se levanta como una fundamental e integradora (trata de fe, experiencia, praxis, cultura, historia, literatura, moral, ética, antropología, filosofía, trascendencia, etc.), con muchas posibilidades de pronunciarse y ser escuchada, con voz profética fundamental para estos tiempos; debern también ser conscientes de que en las circunstancias descritas su silencio o indiferencia, su falta de palabra podría configurarse en una falta de omisión y en una clara muestra de desinterés por una problemática evidentemente sensible, imperiosa y decisiva que atraviesan las generaciones postmodernas.

En la Sagrada Escritura,²⁹ fuente y referente de toda teología cristiana, el teólogo encuentra una riquísima

²⁹ Es necesario acotar, que no solo desde la Sagrada Escritura la ecoteología encuentra un respaldo y sintonía en la opción realizada por la teología latinoamericana de la liberación sino que también tiene su oportunidad de diálogo y de complemento en otras formas del quehacer teológico. Sucede, por ejemplo, en el diálogo interreligioso como lo ha hecho Marcial Maçaneiro en su ponencia *Religiões, ecologia e sustentabilidade*, realizada en el XXI Congreso de la SOTER, en Bello Horizonte – MG, Brasil en 2008, donde plantea 7 tareas ecológicas de las religiones; también Tamayo, “A ecología como lugar de encuentro no diálogo inter-religioso”, 111 – 123., con toda la rica reflexión y enseñanza de la que se puede beber de las diversas teologías de otras religiones y de su forma de entender y pensar el tema medioambiental; pero no sólo las grandes religiones aportan en la conciencia ecológica, las formas religiosas animistas precolombinas de América Latina tienen un aporte sumamente rico en este sentido, se hace menester rescatar esta riqueza espiritual de las religiosidades indígenas, el respeto por el medio ambiente, el origen del ser

oportunidad de trabajo hermenéutico contextual, que ilumina bellamente pero también proféticamente, todo lo hasta aquí dicho. Como se señaló arriba, toda la Biblia se encuentra impregnada de la referencia al cosmos, a la tierra, a la creación, a las criaturas, a los fenómenos naturales en constante interacción con el ser humano, sobretodo y llamativamente, con el pueblo sufriente, oprimido, perseguido, excluido. No se aportan más que algunos ejemplos introductorios a manera de invitación pues son demasiados; en cada uno de ellos se presenta la oportunidad de escuchar a Dios hablando (no en simple pretérito) y de exhortar al género sapiente de la biósfera terrestre a recapacitar y modificar sus dinámicas relacionales para con el planeta.

Un trabajo especial se ha realizado en la exégesis de Gn 1, con todo el esfuerzo resignificador que presupone rescatar un texto que por mucho sirvió para justificar la explotación ilimitada e inmisericorde de la Tierra. Hoy hay nuevas interpretaciones contextuales, que recurren al pensamiento y cosmovisión propias del Oriente Antigo, y que permiten leer el primero capítulo del primer libro de la Biblia con una mirada ecoteológica justa, respetuosa de su entorno, rescatando el significado de la creación como obra “buena”,³⁰ por la adecuada comprensión de la designación del hombre como dominador-sometedor,³¹ e imagen y semejanza³² de su Creador. También la relación

humano de la tierra, la relación armónica con el cosmos, el sentido de amor por la madre de todo “*Pacha mama*”, y relatos cosmogónicos.

30 “... y vio Dios que estaba bien”: Gn 1,4; 1,10; 1,12; 1,18; 1,21; 1,25; 1,31, sentencia que se pronuncia siete veces en medio del ordenamiento del cosmos, con lo que implica la simbología del número siete.

31 מִרְדָּה (mirdâ): RDH: mandar, dominar; en el Oriente Antigo se comprende por ser este contexto de riesgo inminente ante las bestias. כָּבַשׁ (k'bash): KBS: someter; perteneciente al contexto de destierro babilónico. Aquí estas palabras se emplean pero a imagen y semejanza de Dios, es decir, se trata de un mandar, dominar y someter bajo la perspectiva de la responsabilidad, su carácter es administrativo no aniquilador.

32 “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en...Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en...” Gn 1, 26-27.

hombre-tierra (Adam-Adamá), su origen de la tierra y la ruah, han dado su justo lugar a las intenciones tiránicas del ser humano. El sábado y el año sabático, junto con el descanso de la tierra, han rescatado la necesidad de las justas relaciones con la naturaleza y con los pobres.

El texto del Diluvio es fascinante, es un remanente de esperanza para la Tierra misma, pues antes de la elección de un pueblo (el de Abraham) YHWH hace una elección por la Tierra y todo lo que la habita, pues todavía y en el culmen de la generación del Cosmos, cuando la vida recién creada está a punto de extinguirse por la acción humana, Dios sale a su encuentro salvador por medio de la alianza unilateral de no volver a destruir la tierra por causa de la maldad humana. Esto se sustenta a partir de los textos Gn 8,20-22 y 9,8-17. Es decir, hoy la tierra sufre la maldad humana y por ella todo lo que la contiene - incluido el ser humano- corre riesgo, se hace necesaria la interpretación en clave ecoteológica de la Alianza divina universal postdiluviana, que promete un cielo nuevo y una tierra nueva, para lograr la iglesia cósmica de relaciones justas y dignificantes para con la tierra y los menos favorecidos. Los textos Gn 8,20-22; 9,8-17, la conclusión del gran bloque Gn 1-9, que trata del origen y de la generación del mundo, contienen la alianza Dios – Ser Humano – Cosmos, alianza que en la Escritura se halla previa a la elección-alianza de un determinado pueblo por parte de YHWH. Esta primera alianza, unilateral y cósmica, trasciende, no solo las fronteras étnicas, culturales o religiosas, sino que incluye la Creación, víctima del obrar humano, como beneficiaria de la salvación. Su paralelo con relatos extrabíblicos le imprimen una riqueza intercultural, su contexto ubicado en el exilio le vincula con el sometimiento y la derrota que vive el pueblo sin tierra, su relación con el relato de la creación (y conclusión de ésta) es el anuncio de un nuevo inicio, el retorno a la creación original, “buena” como la quiso el Creador. Se trata pues de un trabajo que propone, a partir de dichos textos, las justas relaciones del hombre para con la

Creación, la solidaridad mutua en el sufrimiento pero también en la salvación, el compartir del ser humano y del cosmos, de un mismo origen y destino. Aunque no se ha encontrado aún un desarrollo del epílogo de la gran primera parte del Génesis con respecto al tema de la presente reflexión, presenta una oportunidad invaluable para concienciar en torno a la Alianza de Dios con toda la Creación y la promesa de YHWH de no volver a atentar contra el Cosmos por causa de la maldad humana.

Se ha abordado, también significativamente, la relación tierra-liberación desde el libro del Éxodo, principalmente por la Teología de la Liberación. Las relaciones de dominación-opresión y la esperanza en la posesión de la tierra, iluminan de manera especial la situación de desplazamiento y lucha por la tierra ante el dominio transnacional y monopolizador que sufre el Sur, subyugado a la pobreza y a la miseria. Sin embargo, lo que aún falta por trabajar es toda la cosmología y acompañamiento de la creación en el proceso liberador pues, el libro del Éxodo muestra un cosmos que acompaña la pascua, que protesta la esclavitud, la injusticia y la opresión, que favorece la huida de la esclavitud y el camino de la liberación con la participación del mar, que acompaña el difícil paso por el desierto, convirtiéndose la creación en signo de la presencia de Dios que guía los pasos de la liberación de la opresión; también la montaña se convierte en el signo máximo de la comunicación con Dios, de la donación de su palabra y del sellamiento del pacto, de la realización de la Alianza.³³ De otro lado, es necesario rescatar la necesidad de que todo ser descanse, incluida la tierra,³⁴ que también halla su fundamento en el mandato bíblico.

³³ Cfr. Ex 7, 14 – 10, 29.

³⁴ “Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman lo pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar. Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de ti sierva y el forastero.” (Ex 23, 10-12).

Los códigos veterotestamentarios,³⁵ por su parte, ofrecen una posibilidad de interpretación en la actual relación oprimidos-tierra, por medio de la defensa de Dios al clamor de “los sin tierra”;³⁶ el no tener tierra era el elemento común que precisamente los hacía vulnerables a los vejámenes de la sociedad, a la indigencia, a la muerte.³⁷ Viuda, huérfano y extranjero son también sujetos de la acción salvadora de YHWH en algunos profetas.

Profetas, como Amós por su ser campesino (pastor y cultivador) y por denunciar las injusticias de los poderosos, ha tenido un tratamiento especial en la exégesis ecoteológica de la liberación. Sin embargo, otros profetas también están ligados a la tierra aunque el trabajo exegético en línea ecoteológica aún está por hacer: Elías, Isaías, Oseas, Sofonías, Jeremías, Nehemías.

Job tiene una riqueza especial para el tema del asunto y curiosamente no se halla suficiente producción exegético-ecológica al respecto. Aquí la tierra se manifiesta, clama (único lugar donde la tierra clama porque es víctima) por la violencia a la propia tierra y al hombre que la trabaja, lo que termina en una violencia que afecta a los dos. De otro lado, los capítulos 38-39 permiten toda una teología –no antropológica- de la Creación.

Aunque algunos salmos son representantes en el problema antropocéntrico,³⁸ otros (como Sal 19; 104) son toda una oportunidad para declarar la armonía utópica con el cosmos. También es un trabajo y una oportunidad por estudiar y proponer. La literatura sapiencial aporta su cuota a la reflexión, recuerda que la creación es obra de Dios, que es su sacramento, que toda ella habla de su

³⁵ de la Alianza (Ex 20, 21 – 23,19), del Deuteronomio (Dt 12-26) y de Santidad (Lv 17-26), recuerdan al teólogo que el cumplimiento de la alianza y el ejercicio de la justicia radican en la atención a la población más vulnerable y desamparada, en estos casos a la viuda, al huérfano y al extranjero.

³⁶ la viuda y el huérfano no la podían heredar la tierra del cabeza de familia, el extranjero no la podía tener pues era solo para el ciudadano israelita

³⁷ Cfr. Acosta, *Justicia y Reino de los Cielos en las Bienaventuranzas de Mateo*, 29-47.

³⁸ Cfr. Sal 8.

Hacedor, que él la habita y que por medio de ella se hace presente en la vida humana.

Hay algunas sugerencias plausibles de ecoteología Paulina en medio de su doctrina cristológica y soteriológica. Sentencias como: “la creación espera ser liberada para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,19); “para que Dios sea todo en todo” (1Cor 15,27-28); “Cristo es todo en todos” (Col 3,11); “hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y en la tierra” (Ef 1,3-11); “Cristo es primogénito de toda criatura y que Dios va a reconciliar por él todas las cosas en los cielos y en la tierra” (Col 1,15-20); “que los males que atormentan a la humanidad se deben al dinero” (1Tim 6,10); esto, y más, son evidencias de una cristología y soteriología cosmológicas que aún está por investigar.

Por su parte, en el último libro de la Biblia, se describe cómo el cosmos sufre en sus propias entrañas la terrible opresión; el escenario de muerte y de tortura que el Imperio Romano imprimía sobre la naciente Iglesia es recreado con una fuerte participación de dolor por parte del Cosmos. La tarea de interpretar el Apocalipsis en clave ecoteológica aún está por trabajar: la tierra tiembla, el sol se pone negro, la luna como sangre, las estrellas se caen, el cielo desaparece, los montes y las islas son removidos,³⁹ todo como consecuencia de la crueldad humana, del azote del poderoso sobre el oprimido. Mas hay esperanza: “un cielo nuevo y una tierra nueva”⁴⁰ son la escatología prometida por la humanidad, pero también por el cosmos, que no verá su paz sin la justicia humana. Sin embargo este trabajo también está por realizar.

La Sagrada Escritura posee, en síntesis, toda una Palabra de Vida qué decir en medio de los signos de los tiempos que azotan al planeta y sus habitantes, los hijos de Dios y, de forma más cruel, a los menos favorecidos. Sea el momento propicio para realizar toda una apuesta por

³⁹ Cfr. Ap 6, 12-14.

⁴⁰ Cfr. Ap 21, 1.

entresacar esa Palabra contenida en medio de las letras, de las palabras y hacerlas Reino por la vida que viene de Dios.

Una lectura atenta de la Sagrada Escritura, permitirá comprender la permeabilidad del Cosmos en la historia de la Salvación y en la Revelación, la mediación que cumple la Creación a la hora del encuentro con Dios, al momento de comprenderle, de entender su grandeza y misericordia; por la interacción con la tierra se entiende el don de la vida, la grandeza, la justicia, la misericordia, la elección, la presencia. Los destinos del ser humano y la creación son inseparables, la Creación es cómplice en la búsqueda de Dios pero es víctima de la maldad humana; ella es fiel en el deseo de salvación, es parte integral de la Alianza. No es permitible que el teólogo deje pasar esta oportunidad de interpretar los designios salvíficos de Dios, que se dice en su Palabra, para estos contextos que lo necesitan. Ser humano y Cosmos levantan la voz al teólogo para que cumpla su tarea y vocación, y descifre la palabra de vida en medio de realidades de muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Richard, "Ecoteología", la opción por la Tierra como lugar Teológico. En <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/339/ecoteologia-a-la-opcion-por-la-tierra-como-lugar-teologico/>. Capturado en septiembre de 2013.
- Acosta, Richard. Justicia y Reino de los Cielos en las Bienaventuranzas de Mateo. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. 2007.
- Benedicto PP XVI. Si quieres promover la paz, protege la creación. Jornada Mundial de la Paz 2010.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao. Desclée De Brouwer. 2009.
- Boff, Clodovis. Teología de lo Político. Sus mediaciones. Salamanca. Editorial Sígueme. 1980.
- Boff, Leonardo. As 4 ecologías. Producción audiovisual. DVD.

- Boff, Leonardo. “Ecología, Política, Teología y Mística”. En Albertus Magnus, Nº 3, 115-144. Bogotá. Editor Frailes Dominicanos. 2011.
- Boff, Leonardo. “La Tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual”. En Revista internacional de Teología CONCILIUM, Nº 331, 355-363. Estella (Navarra). Editorial Verbo Divino. 2009.
- Bultmann, Rudolf. Jesucristo y mitología. Barcelona. Ediciones Ariel. 1970.
- Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. En *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, 393–442. Madrid. Editorial Trotta. 1990.
- González, Antonio. "Orden Mundial y liberación". En *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, Nº 100. <http://www.servicioskoinonia.org/relat/100.htm>
- Lonergan, Bernard. Método en teología. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1994.
- Maçaneiro, Marcial. “Religiões, ecologia e sustentabilidade”. En XXI Congreso de la SOTER. Bello Horizonte – Brasil. 2008.
- Max-Neef, Manfred. “El mundo en rumbo de Colisión”. Producción audiovisual tomada de <http://blip.tv/universidad-internacional-de-andalucia/manfred-max-neef-el-mundo-en-rumbo-de-colision-2970838> (Capturado en noviembre de 2013)
- Tamayo-Acosta, Juan. “A ecologia como lugar de encontro no diálogo inter-religioso”. En *Nosso Planeta Nossa Vida*, 111 – 123. Saõ Paulo-SP. Editora Paulias. 2011.
- Tamayo-Acosta, Juan. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid. Editorial Trotta. 2004.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática I. La razón y la revelación el ser y Dios*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1982.



ECOTEOLÓGÍA

De cómo la ecología llega a ser problema teológico¹

Pbro. Dr. José Marcos Castellón Pérez

La ecología ha sido bien recibida en el seno del pensamiento cristiano. El espacio otorgado al tema que nos ocupa, tanto por el Magisterio pontificio y episcopal como por las diversas corrientes teológicas, manifiesta claramente el interés suscitado por el problema ecológico en los últimos años². No es para menos, pues se trata de uno de los desafíos más graves del momento presente porque pone en verdadero riesgo el futuro del planeta y

1

https://forogasparglaviana.es/DOC_INTERESANTES/ECoteologia_Jose%20Marcos%20Castellon.pdf

² Una mirada complexiva sobre la ecología en el Magisterio se puede ver en M. KEENAN, *De Estocolmo a Johannesburgo. La Santa Sede y Medioambiente, un recorrido histórico 1972-2002*, Madrid, 2003. P.M. HAFFNER, *Verso una teología dell'ambiente. L'eredità ecologica di Papa Giovanni Paolo II*, Roma, 2005. Sobre ecología y teología, de manera sucinta y complexiva, se puede ver S. MORANDINI, *Teología ed ecología*, Brescia, 2005, Con abundante bibliografía. Algunos otros autores en lengua castellana han abordado el tema de la ecoteología de manera general. Entre otros se puede ver A. DOU (dir.) *Ecología y Culturas*, Madrid, 1988. C.G. ANDRADE, «Teología de la creación y ecología» *Misión Abierta* 2 (1990) 38-53. L.F. MORENO ALVAREZ, «La ecología en la Iglesia» *Misión Abierta* 2 (1990) 19-23. J.F. GÓMEZ HINOJOSA, «De la ecología a la ecofilia. Apuntes para una ecología liberadora» *Efemérides Mexicana* 22 (1990) 25-56. «¿Está viva la naturaleza? Apuntes para una ecología liberadora II» *Efemérides Mexicana* 25 (1991), 71-96. «Hacia una ecología liberadora» *Religión y Vida* 64 (1998) 345-375. R. LUCAS LUCAS, «El cristiano filósofo frente al desafío ecológico» *Ecclesia* 7 (1993) 233-247. «Desafío ecológico: implicaciones antropológicas» *Gregorianum* 74 (1993) 711-724. R. PANIKKAR, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid, 1994. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, 1999. V. PÉREZ PRIETO, *Ecologismo y Cristianismo*, Santander, 1999. J-R. FLECHA, *El respeto a la creación*, Madrid, 2001.

provoca una angustia generalizada en la humanidad³. La gravedad del problema radica en su carácter amenazador, pues no es una intimidación retórica de parte del gremio científico, sino «una de las amenazas más serias que se ciernen sobre el futuro humano»⁴. Es un problema poliédrico, una urdimbre de factores de orden científico, económico, político, cultural, jurídico, religioso, etc., que sólo tienen un común denominador: el reconocimiento de la gravedad del problema, pero que difieren en la búsqueda de remedios. Hay, pues, una aceptación generalizada de la gravedad, pero hasta la fecha no se logran consensos de interpretación y menos de solución ético-político-jurídica del problema.

A pesar de estas diversas interpretaciones y soluciones, muchas veces, contrarias entre sí, la cuestión ecológica se convierte en generadora de una nueva cosmovisión: provoca una nueva lectura de la realidad y exige un nuevo ethos social; de manera profunda, ha llegado a afectar la cosmovisión occidental moderna juzgándola de antropocéntrica, racionalista-positivista, burguesa, industrial y urbana⁵. La ecología cuestiona radicalmente la manera de cómo la modernidad ha entendido al hombre en el mundo y de cómo entiende al mundo, es decir, se han llegado a interpelar de manera radical las interrelaciones vitales hombre-mundo y, consecuentemente, apunta a un cambio del paradigma de estas relaciones que han sido demasiado agresivas para el entorno ambiental y en las mismas relaciones entre los seres humanos⁶.

³ La cuestión ecológica es uno de los problemas que más preocupan a la ciudadanía en general. Cf. J. CARRERA I CARRERA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Horizonte Kyoto. El problema ecológico*, Barcelona, 2005, 5-6.

⁴ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología y apología de la fe*, Santander, 1995, 11.

⁵ Cf. L. BOFF, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Santander, 19-23.

⁶ Cf. H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, Santander, 1985, 174. Cox menciona cinco pilares de la modernidad: 1. Un sistema político global organizado en estados nacionales y soberanos. 2. La ciencia y la técnica (razón científica) como fuente de imágenes y de posibilidades. 3. El racionalismo burocrático que organiza la el pensamiento y la

Los postulados racionalistas y positivistas de la modernidad han llevado a la miseria de muchos hombres y mujeres y a la explotación de la naturaleza.

En este artículo se pretende exponer sucintamente en qué consiste el problema ecológico: los factores de la descomposición ambiental que ponen en grave riesgo la continuidad de la vida humana sobre la tierra, lo que se puede entender por ecología y cómo llega a ser un problema de tinte religioso y, por tanto, teológico.

1. El problema ecológico, descripción y análisis.

Desde hace ya algunos años el problema ecológico ha ocupado un lugar preponderante en la cultura contemporánea; se habla de ella en los medios de comunicación masiva, es parte de los programas de educación, se han creado organismos, legislaciones e instituciones que tienen como objetivo el cuidado, la conservación y la recuperación del entorno ambiental. Sin embargo, todavía falta a nivel global crear una cultura verdaderamente ecológica y hechos concretos que favorezcan el equilibrio ambiental⁷; esto es una urgencia que no se puede más postergar.

actividad humana. 4. La maximización en el trabajo y en la distribución de bienes y servicios tanto en el bloque capitalista como socialista, y 5. La secularización, trivialización de la religión así como su utilización con fines profanos. El teólogo bautista norteamericano propone una teología para un cambio de época, que recibe el calificativo de "postmoderno", lectura al negativo de estos cinco pilares. Afirma que está en crisis la modernidad y la teología que respondió a ese momento histórico, por eso apunta al comienzo de una nueva cosmovisión postmoderna en la que la religión juega un papel preponderante, así como al nacimiento de una nueva teología "postmoderna", descentralizada y periférica con una fuerte carga política y liberadora, dando marcha atrás a su tesis de su anterior libro *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective*, New York, 1966, de una religión secular acorde con el espíritu de la modernidad, en el que la religión había desaparecido del ámbito social, desprovista ya de compromiso político en la ciudad secular y vivida en la intimidad de cada individuo.

⁷ Como ejemplo de la falta de acuerdos, en fechas recientes se ha llevado a cabo en Cancún, México, una cumbre ambiental sobre cambio climático que ha reunido a la clase política internacional. Los saldos son pobres y con una perspectiva más en función del capital. El secretario de la ONU ha expresado que es muy difícil, en el momento presente, llegar a acuerdos vinculantes

El problema ecológico es realmente alarmante y puede desencadenar un colapso de inmensas proporciones, incluso hasta poner en grave riesgo la supervivencia de las actuales formas de vida, incluida la vida humana. La descomposición ambiental tiene un cariz dramático y se manifiesta fenomenológicamente en algunos factores contaminantes que enseguida se enumeran.

1.1. Factores de la crisis ecológica

Mientras que en la interpretación y en la búsqueda de soluciones para el problema ecológico no hay un consenso universal, sí existe unanimidad en la enumeración de los factores de descomposición ambiental, tratándose de datos objetivos. Se enumeran cuatro factores conforme al impacto que han causado en la sociedad: la contaminación ambiental, la superpoblación, la extenuación de los recursos naturales y la carrera armamentista, junto al problema de la energía nuclear⁸.

El mundo es como un organismo vivo, capaz de digerir los desechos de la producción humana. Hasta hace poco más de cien años el mundo podía asimilar o reciclar naturalmente, sin ninguna complicación, estos desechos que eran cuantitativamente insignificantes y cualitativamente biodegradables. Con el nacimiento de la sociedad industrial, que originó a su vez la sobreproducción y explotación de elementos químicamente no degradables, aunado a la cultura de consumo, el mundo se ha saturado de desechos químiconucleares, muchos de ellos asimilables en procesos naturales sólo hasta cientos de años después. Como cualquier organismo vivo saturado, el mundo presenta síntomas graves de enfermedad; se ha

suficientes para frenar la emisión de gases contaminantes. Cf. A. ESTRADA, «Esfuerzos insuficientes para frenar el cambio climático» Teorema Ambiental 8-10-2010.

⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 181-188. « Fe en la creación y crisis ecológica» *Iglesia Viva* 19 (1985) 35-40. F. GUTIÉRREZ MARTÍN, «El gran problema ecológico» *Misión Abierta* 2 (1990) 11-18.

acrecentado la cantidad, pero también se ha modificado la calidad de estos desechos. A nivel local, en algunas regiones de la tierra, los síntomas de saturación o contaminación registran ya situaciones de deterioro grave e irreversible. El factor de la contaminación es el que más impacta a la opinión pública ya que afecta a los elementos más indispensables para la vida, como el aire, el agua y la tierra⁹.

El problema demográfico, aun siendo un dato objetivo, es muy susceptible a manipulación por parte de organismos internacionales, gobiernos locales o instituciones¹⁰.

⁹ La contaminación es del aire, de la tierra y del agua. La contaminación del aire es por la emisión de gases tóxicos que provocan la disminución de la capa de ozono, el efecto serra, etc. que a su vez provocan el calentamiento global. La contaminación de la tierra es por la utilización de fertilizantes, insecticidas o desechos químicos, tóxicos y nucleares; en los últimos 20 años se ha acumulado más basura que en toda la historia de la humanidad. El agua presente niveles graves de contaminación, tanto en los mantos acuíferos como en ríos y lagos, y no se augura un abastecimiento suficiente de agua potable para el futuro próximo en muchas regiones del mundo. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 182-183. «Fe en la creación...» 35-36. E.C. ABRAMIDES, «Ethical Aspects of Climate Changes» *The Ecumenical Review* 44 (1992) 333-338. U. OSWALD SPRING, «Coordinación interinstitucional a favor del medio ambiente en Morelos» en C. ROJAS (dir.), *Retos de la ecología en México*, México, 1994, 105. G. QUADRI, «Reflexiones para una política de residuos peligrosos en México» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 225-227. C. GONZÁLEZ, «Cambio climático» en J. GAFO (dir.), *Diez palabras...* 167-207. C. GONZÁLEZ, «Capa de ozono» en J. GAFO (dir.), *Diez palabras clave en ecología*, Estella, 1999, 209-237. L. SINISI, «Salute, benessere, ambiente» *Camillianum* 14 (2005) 305-314. D. PAROLA, F. DE MAIO, «Bambini, ambiente e società di domani» *Camillianum* 14 (2005) 315-328. México cuenta con una gran biodiversidad, pero en grave riesgo por la contaminación o la irracional explotación. Cf. J. CARABIAS LILLO, «El instituto Nacional de Ecología y el medio ambiente» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 77-81. D. PAROLA, F. DE MAIO, «Bambini, ambiente e società di domani» *Camillianum* 14 (2005) 315-328.

¹⁰ El problema demográfico no se puede reducir a cifras, sino que debe valorarse sobre todo por una preocupación de igualdad y sustentabilidad de todos los hombres de hoy y los de mañana. Los recursos naturales ciertamente son limitados si pensamos en el consumismo derrochador del Primer Mundo. Las políticas de población deberían, por tanto, estar encaminadas a la justa distribución de la riqueza y a la reducción de las prácticas consumistas y no a las políticas antipopulacionales. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 183. «Fe en la creación...» 36. M. RUBIO, «El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencia» *Moralía* 17 (1994) 127-162. J. AMOR, «Desafío demográfico» en J. GAFO (dir.), *Diez palabras...* 271-311. G.F. DUMONT, «El fenómeno demográfico y las políticas de control de población» en R. LUCAS

Enseguida menciona el factor de la finitud de los recursos naturales, que se encuentra en relación con la sobrepoblación. Todo recurso sobre la tierra es limitado; aunque algunos por su naturaleza son renovables, otros no lo son; una vez consumidos nunca más podrán ser utilizados, se pierden para siempre. La mayoría de los recursos han sufrido una explotación salvaje e irracional, incluso hasta el punto de agotarse definitivamente. Si se considera a las especies vegetales y animales como recursos naturales nos enfrentamos a la pérdida definitiva de muchas de las especies que, por causa de una mala gestión humana sobre el medio ambiente, ya se han extinto o están en peligro de extinción¹¹.

El último factor de la crisis ecológica es la carrera armamentista, sobre todo la potencia devastadora del arsenal nuclear. Se ve con alarma y escándalo cómo los países en vías de desarrollo duplican cada seis años el presupuesto militar, a costa de la población menos

LUCAS (dir.), Comentario interdisciplinar a la "Evangelium Vitae", Madrid, 1996, 549-571.

¹¹ El informe del *Club de Roma* alertó sobre la capacidad de la tierra para seguir proporcionando recursos al ritmo desorbitante de crecimiento económico. El agua, la tierra, los minerales y los energéticos prácticamente han sido saqueados; a causa de ello se destruyen ecosistemas, lo que provoca, a su vez, la extinción de algunas especies. Por ejemplo, la tala indiscriminada y el crecimiento desmedido de las manchas urbanas (por estas causas se pierden 40 millones de hectáreas de biodiversidad por año en todo el mundo), se estima que se extinguen 10,000 especies por año y que las fuentes de hidrocarburos se están agotando. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 184-186. «Fe en la creación...» 39. G. RUIZ-GIMÉNEZ, «La política ambiental en Europa y su repercusión en América Latina» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 66-73. U. OSWALD SPRING, «Coordinación...» 99. S. R. EIBENSCHUTZ, «La urbe y la sustentabilidad» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 166-172. E. PROVENCIO DURAZO, «Apuntes críticos sobre el desarrollo sustentable» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 129-130. M. BORJA, «Biodiversidad» en J. GAFO (dir.), *Diez palabras...* 65-91. MCDONAGH, *Pasión por la tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la integridad de la creación*, Bilbao, 2000, 67-106. S. ORTIZ, «El país, un desastre ecológico» *Proceso* 1264 (2001) 32-33. Sobre la explotación de los animales con fines comerciales se puede ver G. MATTAL, «Gli allevamenti forzati» *Rivista di Teologia Morale* 82 (1989) 29-33. L. LORENZETTI, «Sperimentazione animale» *Rivista di Teologia Morale* 82 (1989) 35-36. Sin duda el Continente Africano es el que más sufre los problemas ecológicos. Cf. J. SIMPORAÉ, «L'esigenza di un governo per l'ambiente. Scenari attuali e tendenze nei paesi del sud» *Camillianum* 14 (2005) 271-286.

protegida. Esa injusticia local se universaliza en el desproporcionado gasto militar de las grandes potencias pues, con lo que el país más poderoso del mundo gasta en armamento en un día, se podrían subsanar problemas de hambruna en muchas regiones del planeta por medio año¹².

1.2. Interpretación analítica de estos factores

La descripción de los factores de la descomposición ambiental alerta de la gravedad del problema. Sin abandonar todavía el carácter fenomenológico, se señala que la amenaza ecológica no corresponde solamente a la acción de estos cuatro fenómenos por separado (la contaminación, la sobrepoblación, la extenuación de los recursos naturales y la carrera armamentista), sino sobre todo a la interacción y co-implicación de estos factores: «el horizonte se oscurece aún más al constatar que esos cuatro factores se involucran y se realimentan mutuamente»¹³. Se trata de simple lógica, pues a mayor población mayor producción, a mayor producción mayor explotación de los recursos, mayor contaminación y mayor merma de tales recursos. Como la crisis ecológica pone de manifiesto una injusta herida social causada por la pésima distribución de la riqueza, se crea una tensión entre clases y pueblos, con un consecuente desarrollo armamentista.

¹² Se constata que se vive hoy en un mundo violento e inseguro. Hay armamentos nucleares o biológicos capaces de exterminar la vida en segundos, que pueden ser utilizados por actitud de explotación, agresividad, violencia y terror de que es capaz el ser humano. Se forja un estilo de vida en el que la desconfianza es la característica principal, por lo que es necesario crear un arsenal para salvaguardar la propia seguridad. En cuanto a la «energía verde» o uso civil de la energía atómica habría que contar con los elementos indispensables de seguridad para evitar catástrofes como las sufridas en Chernobyl. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, Teología de la creación, 186. «Fe en la creación...» 39. SECRETARIADOS SOCIALES VASCOS, «¿Átomos para la paz? El uso de la energía nuclear para fines pacíficos» Iglesia Viva 115 (1985) 87-105. J. MOLTMANN, La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado, Santander, 1992. «La catástrofe atómica. ¿Dónde está Dios?» Sal Terrae 27 (1988) 83-90. J.M. MARDONES, «La crisis cultural de nuestro tiempo» en J. MARTÍN VELAZCO (dir.) Mundo en crisis, fe en crisis, Estella, 1996, 39-78.

¹³ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, Teología de la creación, 186.

Detrás de la enumeración de datos objetivos que muestran la gravedad del problema hay un problema de ética mundial, de injusticia social en un doble sentido: en primer lugar injusticia en el acaparamiento de los recursos de parte de los países más desarrollados y de las clases favorecidas y en la pauperización de los países del Sur, que, siendo el 80% de la población mundial, se reparten entre todos el 20% del beneficio de los recursos naturales; esta situación es «no sólo ecológicamente desastrosa, sino, y sobre todo humanamente infame por odiosamente injusta»¹⁴. En segundo lugar, la injusticia se vive en las consecuencias desastrosas de la contaminación que afecta igualmente a quienes la generan activamente como a quienes solamente la padecen. La generación de contaminación generalmente se realiza en las áreas más ricas, sin embargo, las responsabilidades y las consecuencias las pagan a nivel tanto local como mundial, todos por igual: «En el fenómeno de la contaminación se da no sólo una agresión a la naturaleza, sino incluso el agravio comparativo entre sus pobladores: todos sufrimos por igual las consecuencias, aunque unos son mucho más culpables que los otros»¹⁵. La crisis ecológica refleja, por sus consecuencias, una grave ruptura en las relaciones socioeconómicas y una falta de solidaridad con las generaciones presentes y futuras¹⁶.

Desgraciadamente la manera de cómo se afronta la crisis ecológica por parte de quienes ostentan el poder económico o político llega a ser maquiavélica, en el sentido más negativo, pues a través de la simulación y la hipocresía se trata de ocultar la gravedad del problema; la

¹⁴ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 185. Cf. J. ROBERT, «El desarrollo sustentable y la modernización de la pobreza» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 116-120. J. DE SANTA ANA, «El sistema socioeconómico actual como causa del desequilibrio ecológico y de la pobreza» *Concilium* 261 (1995) 749-759. E. GUDYNAS, «Ecología social desde la perspectiva de los pobres» *Concilium* 261 (1995) 875-885.

¹⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 183.

¹⁶ Sobre la responsabilidad ética de la solidaridad con las generaciones presentes y futuras se puede ver H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, 1995.

táctica de los grandes círculos financieros es la de distraer la atención sin solucionar de raíz el problema; los proyectos ecológicos se reducen generalmente a propuestas conservacionistas o de limpieza urbana, con campañas casi infantiles de slogan: «La basura de rebote al bote» o cosas parecidas. Se desoyen las voces críticas y habitualmente se les acusa de no tener confianza en la ciencia o de estar en contra del progreso.

2. Teología y ecología

La fe cristiana, que no es ajena al contexto en el que se profesa, se siente desafiada e interpelada ante tal situación. «Es el carácter excepcionalmente alarmante de estos datos lo que hace urgente la aportación teológica»¹⁷. La teología es desafiada a dar una respuesta que ilumine y oriente, que denuncie y diseñe desde su bagaje doctrinal un tipo de relaciones del hombre consigo mismo y con la naturaleza más acorde al proyecto divino.

Interpelada, porque siendo acusada de ser un factor desencadenante o, al menos, acelerador de la crisis ambiental, tiene la obligación y el derecho de esclarecer con humildad su pretendida contribución a tan grave problema; pero más que eso, de redescubrir en la fe, sin caer en la tentación del concordismo, elementos verdaderamente ecológicos, que favorezcan una sana y equilibrada interrelación Dios-hombre-mundo¹⁸.

Se puede colegir, por tanto, un doble tratamiento al problema desde la teología: como un desafío ético y como una respuesta apologética. Desafío ético porque debe proponer una ecoética que, fundamentada en la teología y

¹⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 182. La naturaleza, por el problema ecológico, y la familia humana, por la injusta distribución de la riqueza han alcanzado ya el límite de lo soportable. Cf. P. MENCKE-GLÜCKER, «Gaia: una filosofía de supervivencia para todos» en C. ROJAS (dir.), *Retos de la ecología en México*, México, 1994, 37-47.

¹⁸ Existe en algunos teólogos la tentación de cierto concordismo ecológico. Juan Luis Ruiz de la Peña previene sobre esto y critica la manera de hacer una teología «verde», es decir, una serie de acomodaciones exegéticas con tintes conservacionistas, sin atajar el problema en su real magnitud. Cf. *Teología de la creación*, 179.

en la antropología cristiana, presente lo más prístino de la relación Dios-hombre- naturaleza como una relación de amor, de paternidad y filiación, de libertad y responsabilidad concretadas en un actuar responsable y solidario con todos los seres humanos, sobre todo con las futuras generaciones. Una respuesta apologética, en el sentido más blondeliano del término, que se presente capaz de diálogo con los que la acusan, no para recusar, sino para aclarar, para mostrar de manera coherente, fiel y actual el mensaje salvífico que viene a dar el lugar adecuado y liberador a la naturaleza como creación, al hombre como imagen de Dios y a éste como Creador¹⁹. Por otra parte, el mismo mensaje salvífico, presentándose como diseño de relaciones perfectas entre Dios-hombre-naturaleza, se convierte en denuncia de todo aquello que, fuera de Dios, reduce al hombre a la esclavitud.

2.1. El vocablo “ecología”

El vocablo ecología es un neologismo griego (oikos-casa y logosestudio), acuñado por el biólogo alemán Erns Haeckel en 1866 para referirse primariamente al estudio biológico de los seres vivos en sus interrelaciones con otros seres vivos y con su medio físico-químico²⁰. Sin dejar

¹⁹ Sobre el método apologético de Blondel se pueden ver, sobre todo, los dos primeros artículos en M. BLONDEL, «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux» en *Oeuvres Complètes II*, París, 1997, 101-123. F. CAPELLE, *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cents ans après*, París, 1999, 245-258.

²⁰ En la ecología, como ciencia empírica y multidisciplinar, convergen elementos biológicos y elementos físico-químicos. E. Haeckel la definía así: “La ecología es la ciencia del conjunto de las relaciones de los organismo con el mundo exterior ambiental con las condiciones orgánicas e inorgánicas de la existencia; lo que se ha llamado economía de la naturaleza, las relaciones mutuas de todos los organismos vivos en un único lugar, su adaptación al medio que les rodea, su transformación a través de la lucha por la vida, los fenómenos del parasitismo, etc.”. R. AMOR, «Ecología» en J. GAFO (dir.), *Diez palabras...* 15-63. Cf. J. GAFO, *Diez palabras clave en bioética*, Estella, 2001, 345-346. V. BELLVER CAPELLA, «Bioética y ecología» en G.M. TOMÁS GARRIDO (dir.), *Manual de Bioética*, Barcelona, 2001, 279-280. P.M. HAFFNER, *Verso una teología...* 32-33.

su estatuto de ciencia natural, la ecología pronto rebasó las fronteras empíricas para convertirse en una cuestión esencial de la cultura contemporánea. El ensanchamiento de significado de ecología surgió en la década de los setenta, cuando apareció el Informe del Club de Roma, en el que se alertaba sobre los límites físicos de los recursos de la naturaleza y se denunciaba su exacerbada explotación por parte del sistema económico vigente²¹. Aunque en un primer momento se descalificó la obra como alarmista, hoy por hoy el problema es universalmente reconocido y a nadie se le ocultan las desastrosas consecuencias de una inadecuada relación del hombre con la naturaleza: «nadie puede no sentirse concernido por ella [por la situación ecológica]. Y menos que nadie los cristianos»²².

El término ecología no es, por tanto, unívoco. Hay un abanico de interpretaciones en torno al concepto sin que gocen de aceptación universal todas las interpretaciones; se constata, por el contrario, que sobre el tema hay incluso divergencias no sólo de forma, sino de fondo. La nomenclatura que se sigue corresponde a las perspectivas de esta investigación. El sustantivo ecología tiene una cuádruple gama de significación en cuanto puede referirse a la ecología ambiental, a la ecología humana, a la ecología social o a la ecología mental²³. El adjetivo

²¹ Cf. D.H. MEADOWS, D.L. MEADOWS, J. RANDERS, *The limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, New York, 1975. Todos somos responsables del deterioro ambiental, incluso en pequeños gestos, y todos los hombres pagamos la factura de esta mala gestión. El mundo contaminado crea sus propios

anticuerpos que repercuten negativamente en la vida humana.. Cf. J. DE LA FUENTE, «La ecología de los pequeños gestos» *Misión Abierta* 2 (1990) 107-110. D. MOLL, «Riflessioni su ecologia e progresso. Lo sviluppo sostenibile» en L. VALLE (dir.), *Cristianesimo, natura, epistemologia del cuore*, Pavia, 1995, 9-11.

²² J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 240.

²³ Esta cuádruple gama de significación se sugiere en L. BOFF, «Teología de la liberación y ecología: ¿alternativa, confrontación o complementariedad?» *Concilium* 261 (1995) 830. Ya antes el Papa Juan Pablo II hablaba de ecología humana y ecología social. Cf. *Centesimus annus* 38 [AAS 93 (1991)793-867]. El Papa Benedicto XVI retoma a su vez el discurso sobre una justa ecología natural,

ecológico califica todo aquello que tenga, odebiera tener, como característica la interrelación, el orden, la armonía y la sistematicidad en la complejidad²⁴. Ecologismo es la corriente de pensamiento o ideológica que tiene como trasfondo la preocupación medioambiental y se fundamenta en el cientificismo; muchos de los ecologismos son contrarios a la fe cristiana al considerarla una religión antropocéntrica y ecológicamente deficiente²⁵. Ecologista es el adjetivo que califica a las personas, movimientos, instituciones, grupos y tendencias que tienen como prioridad el cuidado, la conservación o la recuperación del medio ambiente.

¿Qué se entiende cuando se habla de ecología en sus distintas acepciones? La ecología ambiental se refiere a las múltiples y complejas relaciones de los seres vivos con otros seres vivos, de su especie u otra especie, y con todo su medioambiente, llamado también ecosistema. La ecología ambiental ofrece una visión más holística de la realidad en la que un ser no puede ser simplemente diseccionado de su nido biótico, sino observado a partir de su misteriosa complejidad, con la conciencia clara que el cosmos es una realidad superorganizada y que no hay ningún ser superfluo en un ecosistema. Por tanto, por esta toma de conciencia científica, la ecología ambiental se entiende también como la preocupación por proteger y/o recuperar los ecosistemas de cualquier agresión que ponga en peligro la continuidad de la vida de una o varias especies o de un ecosistema completo.

La ecología humana es el reconocimiento de que el hombre es un ser vivo que interactúa necesariamente de manera sistémica con otros seres humanos, con otros seres animados e inanimados en un ecosistema natural,

humana y social como condición necesaria para la paz Cf. «La persona umana cuore della pace. Messaggio per la Giornata Mondiale per la Pace 2007» *Insegnamenti di Benedetto XVI* 2/2 (2006) 775-784.

²⁴ Así por ejemplo el Papa Pablo VI se refería a la moral ecológica. Cf. «Udienza generale (31-03-1971)» *Insegnamenti di Paolo VI*, 9 (1971) 239-242.

²⁵ Cf. P.M. HAFFNER, *Verso una teologia...* 34-35.

social y cultural; el ser humano es un ser en el que la interrelacionalidad es muchísimo más compleja que en cualquier otro ser vivo porque goza de autoconciencia y trascendencia. En el ser humano interactúan factores somáticos (físico-químicos), psíquicos, espirituales y sociales de manera tan compleja que no puede ser definido o descrito en su totalidad por ninguna ciencia; seguirá siendo un misterio para sí mismo. La peculiaridad del ser humano en la naturaleza conlleva igualmente una grave responsabilidad, pues de la supervivencia del ecosistema depende la supervivencia de la raza humana. La ecología humana pretende, por tanto, establecer los principios vectores o éticos de convivencia interhumana con la naturaleza que gestionen el respeto del medioambiente y la satisfacción de las necesidades humanas²⁶.

La ecología social o cultural es la mediación entre la ecología ambiental y la ecología humana. El hombre interactúa con la naturaleza y con la sociedad por medio de la cultura; ésta es la expresión de la forma en cómo cada ser humano, inserto en un medioambiente natural-social, expresa su cosmovisión. Por otra parte, la convivencia social garantiza la reproducción del género humano y la producción de los bienes para la subsistencia por medio de la planeación de espacios humanos, en los que la naturaleza viene ceñida a las necesidades humanas. A fin de garantizar la calidad de vida e incluso la supervivencia, cada sociedad toma medidas educativas, políticas y jurídicas en defensa y/o protección del medioambiente²⁷.

²⁶ El ser humano es el eje de las preocupaciones ambientales, por ello, una mala gestión de la naturaleza repercute en contra del mismo hombre. Cf. L. LUNA, «Los retos del desarrollo sustentable» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 140-148. M. LOMBARDI RICCI, «Ambiente e salute. Aspetti etici e bioetici» *Camillianum* 14 (2005) 249-270.

²⁷ Sobre el nacimiento y desarrollo de movimientos, partidos, legislaciones, procuradurías, etc. en torno a la ecología se puede ver P. COSTA MORATA, «En torno a los modelos de sociedad de los 'movimientos verdes'» *Iglesia Viva* 115 (1985) 7-10. J. GUTIÉRREZ, «La crítica ecologista de la sociedad industrial»

La ecología mental es el sustrato último que busca llegar a un ethos ecológico a través de la reflexión, el análisis, la intuición artística y religiosa a fin de sustentar una ecoética. La ecología mental o profunda trata de los principios rectores del actuar humano sin el que fuera imposible cualquier acción verdaderamente ecológica. Al respecto afirma el Papa Benedicto XVI: «Frente a la catástrofe que nos amenaza se ha suscitado ya en todas partes el reconocimiento de que tenemos que tomar decisiones morales»²⁸. Estos principios éticos se configuran principalmente en los sistemas de creencias, ritos y símbolos que determinan el actuar humano²⁹. En un primer momento la ecología mental es la toma de conciencia de que en mentalidad moderna existen arquetipos de violencia en nuestra relación con los otros seres humanos y con la naturaleza; en un segundo momento busca nuevos paradigmas culturales, filosóficos y teológicos para cambiar radicalmente esta forma

Iglesia Viva 115 (1985) 65-78. J. ANTUÑA, «Los movimientos ecológico-pacifistas en España» *Iglesia Viva* 115 (1985) 79-85. R.E.

LECHTE, «Partnerships for Ecological Wellbeing» *The Ecumenical Review* 42 (1990) 157-161. J. CARRERA I CARRERA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Horizonte Kyoto...* 8-15. C. ROJAS, «Mensaje de inauguración» en Id. (dir.), *Retos...* 21-30. A. DE MAIO, «Scenari e tendenze nei Paesa occidentali. Stato dell'ambiente in Italia» *Camillianum* 14 (2005) 287-304. F. GRASSI, «Il volontariato ambientale della regione Lombardia» en L. VALLE (dir.), *Cristianesimo...* 71-74. J. TUSCANO, L. SINISI, «Comportamenti individuali e benessere collettivo» *Camillianum* 14 (2005) 329-342.

²⁸ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, México, 2010, 58. El Papa subraya que la única instancia que puede llegar a la conciencia ética de los hombres es la religión. Fuera de esa conciencia ético-religiosa es casi imposible llegar a acuerdos políticos y jurídicos de salvaguarda y conservación del medio ambiente.

²⁹ «La nostra percezione della natura è sempre mediata da sistema di credenze, riti e simboli, che giocano un ruolo determinante nell'orientare la nostra prassi». S. MORANDINI, *Teologia...* 17. De ahí la importancia de la educación: P.A. LANFRANCHI, «L'educazione ambientale. Percorsi e strategie» en L. VALLE (dir.), *Cristianesimo...* 13-15. F. VELASCO, «El problema antropológico de la ecología» *Misión Abierta* 2 (1990) 27-37. Sobre la ecología mental se puede ver F. MAZURE, «La révolution de l'écopsychologie» en A. COMTE-SPONVILLE et al. (dirs.), *Écologie et spiritualité*, Paris, 2006, 32-42. P. RABHI, «Pour une insurrection des consciences» en A. COMTE-SPONVILLE et al. (dirs.), *Écologie...* 107-116.

agresiva de relaciones y llegar a una cosmovisión más holística y ecuménica³⁰. La fe cristiana, en este sustrato de la ecología, puede y debe brindar toda la riqueza de su tradición que es esencialmente ecológica.

2.2 Ecoteología

La reflexión teológica sobre la ecología se sitúa, pues, en el marco de una ecología profunda o mental, y su fin es suscitar la conversión ecológica, es decir, una adecuada relación hombre-naturaleza según el proyecto originario de Dios manifestado en la Revelación. Sin embargo, al respecto se constatan dos cosas: la primera, un inicial desinterés, casi generalizado, por parte de la teología frente al problema ecológico y un abandono de la teología de la creación en el momento en el que surge la preocupación ecológica; la segunda, que actualmente el problema ecológico viene afrontado de distinta manera por los teólogos y, por tanto, no existe una reflexión de la ecoteología uniforme³¹. Las principales corrientes teológicas que se han interesado en el problema ecológico, y ahora se presentan, tienen algunos puntos en común y algunas divergencias.

El Consejo Mundial de las Iglesias vio con profunda preocupación los problemas sociales de ecología, pobreza e injusticia y los anexó a la agenda de sus asambleas

³⁰ Se usa el sentido etimológico de la palabra «ecuménico». *Oikouménē* es el participio pasivo del verbo *oikéo*, que significa habitar o vivir en casa-*oikos*. Más allá de la misma raíz etimológica con ecología, la utilización por parte de los griegos para designar los lugares habitados indica la interrelación del medio natural con el medio social-humano. Cf. O. FLENDER, «*Oikouménē*-Tierra, Orbe» en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETNHARD, (dirs.), *Diccionario Teológico del N.T.* Vol. II, 730-731.

³¹ A pesar del olvido generalizado de la teología de creación no se pueden pasar de largo las valiosas contribuciones de P. Theillard de Chardin. Sobre el poco interés de la reflexión teológica al inicio del problema ecológico se constata en los mismos documentos del Concilio Vaticano II, que no dedican al asunto ninguna palabra. El olvido de la teología de la creación viene señalado en G.S. HENDRY, «Eclipse of creation» *Theology Today* 28 (1972) 406-425. C. SCHÖNBORN, «Catechesi della creazione e teoria della evoluzione» *Communio* 100 (1988) 43. J. RATIZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona, 2005, 19. *Infra* 211.

generales y de su reflexión teológica a partir de 1975, en la V Conferencia Internacional en Nairobi con el lema: «Justicia, paz y sustentabilidad». Para la VI Conferencia, en Vancouver (1983), del lema desaparece el término «sustentabilidad» por el de «integridad de la creación».

La razón de esta preocupación social y ecológica está, más allá del parentesco etimológico, en consonancia de la misión misma del ecumenismo y del cristianismo en el mundo. El problema ecológico suscita la toma de conciencia de la multiculturalidad y la exigencia ética del respeto por la riqueza que suponen las diversas formas de pensar y de relacionarse armónicamente con la naturaleza. La justicia y la paz serán una realidad cuando sepamos respetarnos y respetar a la naturaleza, creación de Dios³².

La teología del proceso, que se elabora a partir de la «filosofía del proceso» de Alfred North Whitehead y de Charles Hartshorne, ofrece elementos para una ecoteología. Los representantes de esta corriente teológica son principalmente el norteamericano John Cobb y el australiano Charles Birch. El objetivo de la teología del proceso es repensar la relación de Dios creador con la naturaleza dejando de lado el deísmo mecanicista y evitando el panteísmo. La realidad no puede ser pensada ya como algo estático y determinado, sino dinámica y en

³² Cf. S. ROSSO, E. TURCO, *Enchiridion Oecumenicum 5...* D. GOSLING, «Towards a Credible Ecumenical Theology of Nature» *The Ecumenical Review* 38 (1986) 322-331. G. E. TINKER, «The Integrity of Creation. Restoring Trinitarian Balance» *The Ecumenical Review* 41 (1989) 527-536. PRESTON, R., «Humanity, Nature and the Integrity of Creation» *The Ecumenical Review* 41 (1989) 552-563. R. COSTE, «La dinámica ecuménica "justicia, paz, salvaguarda de la creación"» *Concilium* 236 (1991) 31-46 J. BOSCH, «Ecología y ecumenismo» *Misión Abierta* 2 (1990) 84-91. J.VAN KLINKEN, «El tercer punto del proceso Justicia, Paz e Integridad de la Creación: con la ecología entre la ecología y la ciencia» *Concilium* 236 (1991) 87-104. A. VAN HASKAMP, «Proceso conciliar: análisis de un término» *Concilium* 236 (1991) 47-58. S.MORANDINI, *Teología...* 43-48. P.M. HAFFNER, *Verso una teología...* 72-74. J.M. PRIEUR, «Distinction et solidarité, limitation et responsabilité» en A. COMTE-SPONVILLE et Alt. (dirs.), *Écologie...* 143-146.

proceso, como lo demuestran las últimas indagaciones de la física cuántica. Toda la creación, desde el macrocosmos hasta el ser vivo menos complejo, goza de una interioridad propia, de autodeterminación, intencionalidad y, por tanto, libertad. Estas características son posibles en la creación por la profunda cercanía de Dios con ella; Dios es tan íntimo y cercano a todas sus obras porque las ama, por ello se habla de panenteísmo; Dios actúa desde dentro de cada criatura potenciándola para que traspase las fronteras de sí misma. El valor intrínseco de cada ser está en el dinamismo divino que lo mueve a evolucionar, más allá de la utilidad para el hombre. El gran aporte de esta corriente teológica a la ecoteología es el concepto de panenteísmo. Sin embargo, se constatan algunos puntos débiles en esta Teología del Proceso: la renuncia al antropocentrismo para abrazar una especie de biocentrismo; por otra parte, la creación es entendida desde un pansiquismo³³.

Para la teología de la liberación la tierra amenazada se convierte, como el pobre explotado, en locus theologicus del que parte la reflexión creyente, porque hay profunda interrelación entre la explotación del pobre y de la tierra.

La pobreza y el problema ecológico tienen las mismas causas y ambos conducen a la muerte, una muerte injusta y prematura. La causa ideológica es la modernidad, que ha aislado al hombre de todas las relaciones vitales con el mismo hombre, con los animales y con la tierra, hasta convertirlo en Satanás de la tierra. La causa ética es la avaricia y deseo de poder. Se puede tener una solución a ambos problemas cuando el hombre tenga el coraje y la voluntad de volver al puesto originario que le corresponde en la comunidad planetaria, que es un macroorganismo viviente y completamente interrelacionado, capaz de

³³ Cf. J.B. COBB, D.R. GRIFFIN, *Teología del proceso. Una exposición introductiva*, Brescia, 1978. A. TORRES QUEIRUGA, *El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas*, Santander, 1991, 17-26. M.H. SUCHOCKI, «Teología del proceso y evolución» *Concilium* 284 (2000) 65-75. S. MORANDINI, *Teología...* 48-53.

generar la vida, por ello es la Madre Tierra o Pacha Mama, como la llaman los incas. Asumiendo el lugar que le corresponde, el ser humano tomará conciencia de que está ligado con el destino de la tierra, de la que forma parte junto con una infinidad de seres vivos con los que tiene una responsabilidad ética. El superorganismo Tierra es generador de vida porque es una realidad espiritual, y por tanto sacramental, en cuanto que Dios está inmerso en los procesos del mundo a través del Espíritu creador, de ahí que se habla también de panenteísmo. El Espíritu de Dios posibilita la biodiversidad y la unidad de vida en la relacionalidad. Como toda teología de la liberación implica la praxis liberadora, la ecoteología de la liberación insta a cada hombre a la responsabilidad de conducir al mundo a la armonía ecológica, conduciendo a los pobres, los seres más vulnerables de la creación, a la justicia y a la liberación. Pero para que la ética no degenera en moralismo, debe sustentarse en una espiritualidad igualmente liberadora, que debe tener en cuenta la riqueza espiritual de todas las culturas, especialmente las indígenas, hasta ahora marginadas. Sin duda, hay grandes aportes teológicos, pero se renuncia al hombre como centro de la creación por el cosmocentrismo, al que se le confiere un status casi de sujeto; a pesar de ello, el hombre se presenta como el único ser responsable de la creación. ¿Un ser con obligaciones sin derechos³⁴?

³⁴ Cf. L. BOFF, «Teología de la liberación y ecología: ¿Alternativa, confrontación o complementariedad?» *Concilium* 261 (1995) 829-841. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*, México, 1997. *El águila y la gallina. Cómo el ser humano se hace humano*, México, 1999. «De la liberación y la ecología: desdoblamiento de un mismo paradigma» en DOS ANJOS, M.F. (ed.) *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao, 1999, 83-97. *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, 2000. J. RAMOS REGIDOR, «Algunas premisas para una teología eco-social de la liberación» *Concilium* 261 (1995) 843-860. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación*, Bilbao, 1999. S. MORANDINI, *Teología...* 62-69. Sobre los aportes culturales de los pueblos indígenas a una visión más ecológica se puede ver G.E. TINKER, «The integrity...» «Spirituality, Native American Personhood, Sovereignty and Solidarity» *The Ecumenical Review* 33 (1992) 312-324. B.G. RIBEIRO, «Conciencia ecológica en el amazonia: la experiencia indígena» *Concilium* 261

El ecofeminismo es una de las corrientes teológicas más innovadoras. En el fondo no se trata de resaltar las figuras femeninas de la Escritura o de la Tradición, sino de un cambio total de la epistemología teológica, marcada por el androcentrismo eurocéntrico. El ecofeminismo se desarrolla, por tanto, a partir de las preguntas sobre las coordenadas culturales del discurso sobre Dios y sobre la gramática teológica que se ha elaborado a partir de los modelos patriarcales, con sus características principales como la fuerza, el raciocinio, la división y jerarquización de la realidad (cuerpo-alma, objetosujeto, mujer-varón), etc. Desde esta epistemología, la mujer siempre se ha visto como lo contrario al hombre, una manera ínfima de ser hombre; por tanto, se ha creído que es más cuerpo que alma, más objeto que sujeto; ligada a los ritmos de la naturaleza y necesitada de disciplina y control. En su análisis descubren que hay un paralelismo entre tierra (madre) y mujer, que vistas desde la cosmovisión patriarcal, ambas deben ser dominadas por la razón masculina en vistas a la fertilidad y la procreación. Es necesaria, por tanto, una reflexión desde la mujer y encontrar nuevos modelos de representación de Dios o nuevas metáforas que dejen de lado el antropocentrismo en el que se establecieron la revelación divina y la visión dualista y jerárquica de la realidad. Los nuevos modelos pueden crear una nueva epistemología y una nueva gramática teológica en donde las imágenes de Dios sean de cercanía y de proximidad amorosa: madre, amigo(a) y amante. Por su parte, el mundo puede ser pensado como cuerpo de Dios, su expresión y su presencia en medio de la humanidad. A pesar de los grandes aportes del ecofeminismo podemos señalar algunos límites. El mundo como cuerpo de Dios es una idea muy ligada al panteísmo

(1995) 761-779. S. MARCOS, «La sacralidad de la tierra. Perspectivas mesoamericanas» *Concilium* 261 (1995) 781-794. J. ESQUIVEL VELÁSQUEZ, «Espiritualidad de la tierra» *Concilium* 261 (1995) 817-828. B. WIELENGA, «Hacia un nuevo paradigma de producción: de una economía de crecimiento ilimitado hacia otra de suficiencia humana» *Concilium* 261 (1995) 863-874.

idealista; se identifica con mucha simplicidad el antropocentrismo con androcentrismo; pero lo que parece más grave es el concepto de revelación, entendido únicamente como paradigma³⁵.

Jürgen Moltmann es un teólogo que, en la cuestión ecológica, merece una mención aparte. Elabora la teología de la creación desde una perspectiva ecológica, soteriológica y trinitaria, desde la que elabora también la antropología. La preocupación por la ecología no es un juego académico sino una respuesta al riesgo verdadero de la desaparición de la vida humana y de muchas especies por la destrucción masiva por medio de un desastre nuclear o ecológico. El horizonte de respuesta no será el antropocentrismo clásico, sino la soteriología y la escatología, que iluminan la realidad bajo el signo de la esperanza. El hombre es visto ya no como sujeto frente a objetos sino un ser de interrelaciones que ha sido creado a imagen del Dios Trino-relación cuya característica principal es el amor. El mundo también es una urdimbre de relaciones vitales por la presencia misteriosa y trascendente del Espíritu Santo que suscita la vida. La finalidad de la creación no es el hombre sino la alianza, por ello todas las criaturas tienden al sábado, a la alianza escatológica del Día del Señor. En su teología de la creación, dejando de lado el antropocentrismo, podemos hablar de soteriocentrismo teocéntrico³⁶.

³⁵ Cf. MCFAGUE, S., *Theology for an ecological, nuclear age*, Philadelphia, 1987. C. HALKES, «La violación de la Madre Tierra. Ecología y patriarcado» *Concilium* 226 (1989) 425-435. C. ASOGWA, «A Challenge to the Integrity of Creation. An African Woman's Perspective» *The Ecumenical Review* 44 (1992) 339-344. A. PRIMAVESI, *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity*, Minneapolis, 1991. A. TORRES QUEIRUGA, *El Dios...* 26-38. I. GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, 2000. S. MORANDINI, *Teología...* 75-87.

³⁶ J. MOLTMANN, *Dios en la creación... La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander, 1992. *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique. Anthologie*. Paris, 2004. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Hacia una doctrina ecológica...». S. MORANDINI, *Teología...* 92-104.

2.3 Ecología y Magisterio

No se podría pasar de largo sin mencionar alguna palabra sobre cómo el Magisterio eclesiástico afronta el problema ecológico³⁷. El Concilio Vaticano II mantiene un silencio ante el problema ecológico, pero en su trasfondo teológico prepara las intervenciones sucesivas del Magisterio Ordinario.

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez lo gozos y las esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo.

Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón³⁸.

El Magisterio pontificio plantea el problema ecológico principalmente desde la Doctrina Social de la Iglesia³⁹. Las intervenciones del Magisterio remarcan el papel central del ser humano; el hombre es el único ser de la creación que es imagen de Dios y el único que recibió el encargo divino

³⁷ Paradigmático resulta el mensaje del Papa Juan Pablo II para la Jornada Mundial de la Paz de 1990, una síntesis de la enseñanza del Magisterio sobre el tema. «Paz con Dios Creador y paz con toda la creación. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990» De la misma manera son notables las indicaciones sobre ecología de las distintas Conferencias Episcopales, especialmente los documentos conclusivos del CELAM Cf. DP 139; 327; 496; 1236. DStD 169-170. DA 24; 83-87; 125-126; 470-475. Cf. J. GARCÍA, «Ecología en el documento de Santo Domingo» *Ecclesia* 7 (1993) 271-292.

³⁸ GS 1. También se ha de considerar toda la antropología del Concilio Vaticano II, especialmente en GS 34. El hombre como imagen de Dios y su tarea de someter y gobernar el mundo en justicia y santidad; esta función de señorío no es absoluta, sino está subordinada al Creador de todas las cosas, fin último de la creación. Sobre el Magisterio Pontificio y la ecología se puede ver M. KEENAN, *De Estocolmo a Johannesburgo...* P.M. HAFFNER, *Verso una teología...*

³⁹ La ecología es tema recurrente en los documentos sociales de los Papas. De Pablo VI: *Octogesima Adveniens* 8-9; 21. De Juan Pablo II: *Sollicitudo Rei Socialis* 34 [AAS 80 (1988) 513-586.]. *Centesimus Annus* 37-40. Benedicto XVI señala la analogía entre familia y sociedad, casa y mundo. El cuidado de la tierra, como casa común de la familia humana, es un imperativo ético que debe ser asumido por todos los seres humanos. *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 2008*, Vaticano, 2007. Cf. S. CALDECOTT, «Cosmology, eschatology, ecology: Some reflexions on *Sollicitudo Rei Socialis*» *Communio* 15 (1988) 305-318.

de someter y dominar. Este encargo divino no puede ser entendido como destrucción o explotación, porque no es un dominio absoluto, sino una responsabilidad ética de humanizar la naturaleza; dominio en el que la ética está sobre la técnica y la persona sobre las cosas⁴⁰. El antropocentrismo bíblico no se pone en tela de juicio ni puede ser doctrina negociable porque es un dato esencial del misterio de la creación y del misterio de la encarnación.

En el misterio del Hijo de Dios hecho hombre adquiere sentido no sólo la humanidad sino el cosmos entero, cuya finalidad es el Señor resucitado por la acción vivificante del Espíritu⁴¹.

El Magisterio también insta a asumir la responsabilidad ética frente al problema ecológico. Una naturaleza sobre explotada y extenuada termina siendo ya no dominada sino dominadora del hombre. Todo compromiso con la creación comienza en la conversión del corazón y con la asunción de una ascesis de autocontrol, responsabilidad y justicia a fin de garantizar el amor fraterno y universal a todos los seres⁴². Hay un imperativo ético de solidaridad

⁴⁰ Cf. Del Papa Juan Pablo II, *Redemptor hominis* 15-16 [AAS 71 (1979) 257-324]. «Discorso per la commemorazione di Albert Einstein (10-11-1979)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 2/2 (1979) 1107-114. «Discorso ai partecipanti a un convegno della Pontificia Accademia delle Scienze (23-10-1982)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 5/3 (1982) 889-893. «Discorso alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze (28-10-1986)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 9/2 (1986) 1274-1285. «Discorso a un gruppo di studio della Pontificia Accademia delle Scienze (6-11-1987)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 10/3 (1987) 1018-1020. *Evangelium Vitæ* 42; 52 [AAS 87 (1995) 401-522]. «Catechesi dell'udienza generale (17-01-2001)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 24/1 (2001) 177-179.

⁴¹ Cf. Del Papa Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem* 50 [AAS 78 (1986) 809-900].

⁴² Cf. Del Papa Pablo VI, «Messaggio alla Conferenza di Stoccolma sull'ambiente (5-06-1972)» *Insegnamenti di Paolo VI* 10 (1972) 606-610. «Messaggio in occasione della V Giornata Mondiale dell'Ambiente» *Insegnamenti di Paolo VI* 15 (1977) 561-562. Del Papa Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* 38-39 [AAS 85 (1993) 1133-1228]. «Discorso ai partecipanti al gruppo di studio promosso dalla Pontificia Accademia delle Scienze sui rischi chimici nei paesi in via di sviluppo (22-10-1993)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 16/2 (1993) 1078-1081. *Evangelium Vitæ* 10. 27. «Discorso ai partecipanti ad un convegno su ambiente e salute (24-03-1997)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 20/1 (1997) 520-523.

con las generaciones presentes a fin de garantizar con justicia los beneficios de la creación para todos los seres humanos; también solidaridad con las generaciones futuras que tienen el derecho de heredar una tierra con los recursos suficientes para vivir como o mejor que la generación presente⁴³. La ética cristiana tiene su fuerza no en la ley muerta, sino en el ejemplo de los santos, como san Francisco de Asís que supo vivir ejemplarmente la relación con la naturaleza, más allá de la utilidad pragmática, en la contemplación de la belleza, en la gratitud por las criaturas y en una espiritualidad de alabanza; por ello el Papa Juan Pablo II lo ha nombrado patrono de la ecología⁴⁴. Por tanto, el Magisterio Pontificio ha afrontado el problema ecológico tanto desde la perspectiva antropológica como ética.

3. ¿Ha sido el cristianismo causa del deterioro ambiental? Algunos han pensado que el cristianismo ha sido, en el Occidente, el sustrato ideológico del que ha brotado un tipo de relaciones hombre-naturaleza antiecológicas. Esta acusación tiene tres consecuencias graves: se hace aparecer al cristianismo como una religión antiecológica; se favorece, explícita o implícitamente, la aceptación del retorno a las religiones paganas que divinizan la naturaleza; y se cuestiona el antropocentrismo para equiparar ontológicamente al hombre con la naturaleza⁴⁵. En este sentido es fundamental hacer una apología de la fe que responda a la acusación de los ecologistas y para

Del Papa Benedicto XVI, «Messaggio 'Urbi et Orbi' (25-12-2006)» *Insegnamenti di Benedetto XVI* 2/2 (2006) 903-906.

⁴³ Cf. Del Papa Pablo VI, «Discorso a gli accademici della Pontificia Accademia delle Scienze (23-10-1976)» *Insegnamenti di Paolo VI* 14 (1976) 867-870. De Juan Pablo II, «Discorso ai partecipanti alla settimana di studi su 'Energia e Umanità' (14-11-1980)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 3/2 (1980) 1174-1178. Del Papa Benedicto XVI, «Omelia in Piana di Montorso. Visita pastorale a Loreto (2-09-2007)» *L'Osservatore Romano* 200 (3-4 septiembre 2007) 8-9.

⁴⁴ Cf. Del Papa Juan Pablo II, *Inter Sanctus. S. Franciscus Assisiensis Patronus oecologiae cultorum eligitur* [AAS 71 (1979) 1509-1510]. «Allocuzione al popolo di Assisi (12-03-1982)» *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 5/1 (1982) 848-854.

⁴⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «El cristianismo...» 210-211. Para algunos el budismo aparece como una religión más ecológica. Cf. J. BROSSE, «Écologie...» 127-137.

salvaguardar algunos mínimos teológicos como la dignidad de la persona con todas sus consecuencias sociales, políticas y jurídicas.

La actitud apologética frente a la acusación no es de condena inquisitorial, sino de diálogo abierto y sereno⁴⁶. Sin anticipar respuestas sino exponiendo sintéticamente los frentes donde el cristianismo es señalado y, en honesta autocrítica, anotar los elementos que pueden ser o parecer contaminantes, no de la fe cristiana, sino de sus interpretaciones o de ciertas corrientes teológicas. Después debemos hacer un repaso de otros aspectos que muestran la simplicidad y unilateralidad de la acusación. Si bien, se reconocen en ciertas interpretaciones cristianas algunos elementos que han favorecido una equivocada relación del hombre con la naturaleza, no pueden pasar desapercibidos otros elementos extra cristianos que pueden dar mejor razón como causas del deterioro ambiental por propiciar una relación hombre naturaleza privada de sacramentalidad religiosa.

3.1 La acusación

Podemos distinguir una acusación directa y otra indirecta. La directa inculpa al cristianismo como la causa desencadenante o aceleradora de la descomposición ambiental por sus conceptos de Dios, hombre, creación y tiempo. La indirecta coloca al cristianismo como causante de ciertos hábitos culturales que resultan contaminantes, sin que los pensadores hagan una acusación directa al cristianismo como antiecológico.

La acusación directa recae sobre todo en el historiador norteamericano Lynn White que en 1967 publicó un artículo titulado: *The Historical Roots of our Ecological*

⁴⁶ La crisis ecológica es vista más como «desafío» y se entiende el desafío como “problema crucial que, tanto por su actualidad, como por su ancho espectro, interpela singularmente a los creyentes”. Un desafío no es una amenaza ni un peligro conceptual, sino como una instancia interlocutora, que hace replantearnos contextualmente nuestros conceptos fundamentales de la fe. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 10.

Crisis⁴⁷. White afirma que la religión condiciona la manera en la cual el hombre se relaciona con la naturaleza y ubica geográficamente el problema ecológico en el Occidente cristiano. Si la crisis ecológica es causada por una relación viciada del hombre con la naturaleza y, si ésta está condicionada por la religión, entonces la religión cristiana ha jugado un rol fundamental en las relaciones de explotación que el hombre ha tenido con la naturaleza. White hace un elenco de los elementos «contaminantes» de la fe cristiana: el antropocentrismo de los relatos de la creación; la desdivinización de la naturaleza, que ha erradicado de ella el hálito sacro que tenía en las religiones paganas que obligaba al hombre a sometersele con respeto; la concepción lineal del tiempo, que rompe con la sacralidad del tiempo cíclico y permite la idea del progreso perpetuo e infinito, lo que a su vez favorece los avances científicos y técnicos que han destruido el entorno⁴⁸.

También de manera directa, William Leiss en su obra *The Domination of Nature*, de 1972, acusa al cristianismo de ser una religión anti-ecológica.

Desde una perspectiva sociopolítica marxista, Leiss ve en el relato del Génesis y en el atributo divino de la omnipotencia una causa de la crisis ecológica. El poder

⁴⁷ Cf. WHITE, L., «Le radici storico-culturale della nostra crisi ecologica» *Il Mulino* 22 (1973) 251-263. Comenta un teólogo: “No deja de tener su amarga ironía el hecho de que se esgriman contra nosotros aquellos mismos textos bíblicos que poco antes se nos reprochó olvidar y que, una vez redescubiertos, nos reconciliaron con el mundo moderno”. L.M. ALMENDÁRIZ, «¿Explotación de la naturaleza o armonía con ella?» *Iglesia Viva* 115 (1985) 11.

⁴⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «¿Ha sido el cristianismo antiecológico?» *Misión Abierta* 2 (1990) 78-79. «El cristianismo y la relación del hombre con la naturaleza» en A. DOU, *Ecología y culturas*, Madrid, 1988, 200. *Teología de la creación*, 178. *Crisis y apología...* 247-248. Al respecto podemos leer en otro autor que toma nota de la acusación: “La noción cristiana de *imagen de Dios*, estrechamente ligada al carácter divino del dominio sobre el mundo como signo del mismo, estaría en el origen del *homo faber*; por pertenecer a otro orden, el hombre transformará su sentimiento de superioridad en una actitud de posesión y dominio. El pensamiento cristiano entregará luego a la ciencia del siglo XVII un mundo privado de su misterio vital: el predominio basado en la fe, pero ligado a la naturaleza mal conocida, se verá sustituido por la arrogancia prometeica del poder tecnológico”. G. COLZANI, *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Salamanca, 2001, 1997, 454.

divino es delegado al hombre como imagen de Dios, ello lo ha aislado de los demás seres del mundo y le ha dado un lugar privilegiado. Si bien el teísmo de los siglos anteriores limitaba el poder del hombre, que era adjudicado a Dios, ahora en un contexto ateo el hombre ocupa el lugar de Dios

y dispone a su arbitrio de la naturaleza, a la que puede dominar como señor absoluto⁴⁹.

La segunda manera de hablar de la acusación al cristianismo es indirectamente. Se puede hacer mención de dos filósofos, del rumano-francés Emile Michel Ciorán y del norteamericano Theodore Roszak. Ciorán, con su agudo pesimismo, critica al cristianismo por ser el caldo de cultivo para una existencia trascendente. La trascendencia cristiana deja a la persona inconforme con lo que es y con lo que tiene en la facticidad de la existencia y la pone en una situación de tensión existencial, de una necesidad apasionada por alcanzar lo que no se es ni se tiene. El cristianismo ha engendrado en el hombre demasiadas necesidades y exigencias que lo hacen un ser insaciable e insatisfecho. Esto favorece, en las garras del capitalismo, la tendencia al consumismo desesperado, que a su vez propicia la explotación irracional de los recursos de la naturaleza y la cultura del desecho. La respuesta del rumano-francés y como medida paliativa para afrontar tal situación será la inacción y la improducción; a nivel epistemológico, la duda y el abandono a toda búsqueda; en el plano de la praxis, la insolidaridad⁵⁰.

Rozsak es un teórico de la contracultura. La religión judeocristiana, al darle el primado a la palabra sobre la imagen, favoreció una epistemología del logos. El logos es captado sólo por el espíritu o inteligencia humana,

⁴⁹ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «¿Ha sido el cristianismo...» 79-80. *Crisis y apología...* 248.

⁵⁰ Cioran niega los lazos de solidaridad y afirma que el odio es la fuerza que puede llevar a la humanidad a la autoafirmación. Ante tal pesimismo no queda sino la desesperación y la desesperanza. Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «¿Ha sido el cristianismo...» 78. *Crisis y apología...* 43-47, 247.

causando una escisión entre lo espiritual y lo corporal, que se proyecta en un saber dualista y ecológicamente desastroso. Sin embargo, reconoce que la doctrina de la encarnación y la práctica sacramental cristiana podrían funcionar como factores correctivos, pues tal doctrina y práctica reconocen en ciertos elementos de la naturaleza un valor simbólico y sacro. La Reforma protestante, al rechazar lo sacramental y al tener como punto de referencia solo la palabra, consumará la desacralización de la materia; de hecho, para el pensador americano es sintomático que la Reforma protestante se dé cronológicamente con el despliegue científico-técnico⁵¹.

Hasta aquí se mencionan los inculpadores, pero Ruiz de la Peña sintetiza el contenido doctrinal que se cuestiona en cuatro puntos: Los conceptos de Dios, del hombre, de la naturaleza y del tiempo. La manera en que la religión y la cultura imaginan a Dios es fundamental en la relación del hombre con la naturaleza. Si en la idea de Dios prima el atributo de la omnipotencia sobre cualquier otro, el hombre, que es su imagen, recibirá un poder omnímodo sobre la naturaleza. El antropocentrismo de la tradición judeocristiana, señalado en la categoría de imagen de Dios y expresado en el mandato genesiaco de henchir y dominar la tierra, legitima el correlativo poder y dominio del hombre sobre el mundo y la separación del hombre del mundo, del que ya no se siente parte constituyente⁵².

La fe creacionista, propia de la fe judeocristiana, despoja a la naturaleza de su aura numinosa y la somete a una desacralización. La desdivinización de la naturaleza tiene consecuentemente, a juicio de los ecologismos, una progresiva e imparable devaluación de la realidad. El tiempo lineal es el presupuesto esencial para la concepción del tiempo como historia, tiempo tensionado positivamente por la esperanza de un futuro cada vez

⁵¹ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «¿Ha sido el cristianismo...» 79. *Crisis y apología...* 248-249.

⁵² Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «¿Ha sido el cristianismo...» 80. *Crisis y apología...* 249.

mejor. Si en la historia prima la idea de futuro, entonces el optimismo histórico produce una fe ciega en el progreso. En una cosmovisión teísta el futuro se mueve en el marco de la historia de la salvación, concebida como intervención externa y gratuita de Dios sobre el hombre en la historia. Sin embargo, en los procesos de secularización, el progreso deviene utopía cientificista que en la tecnología tiene su más alto exponente, pero que causa la explotación irracional de los recursos naturales y la contaminación del medio ambiente.

Hemos de dar razón que la fe judeocristiana expone un antropocentrismo, pues el hombre es imagen de Dios y objeto del proyecto salvífico divino, que con la doctrina de la creación se ha despojado a la naturaleza de su áurea divina que le habían concedido las religiones paganas, y que las promesas hechas a los patriarcas y su parcial cumplimiento han suscitado la idea de futuro y de tiempo lineal. Pero de ahí no se deduce que la fe judeocristiana sea antiecológica ni que proponga una relación despótica con la naturaleza. Las acusaciones, vistas en su conjunto, resultan demasiado simplistas y unilaterales. «Tales aspectos ni son los únicos ni han sido decisivos en la incubación y el estallido de la crisis»⁵³.

El antropocentrismo cristiano está circunscrito siempre a la categoría de imagen de Dios y al misterio de la encarnación que mitigan y orientan el valor absoluto de la persona humana, pues al igual que los demás seres será siempre criatura de Dios y compartirá con toda la creación su estatus ontológico de criatura. La naturaleza entendida como creación es desdivinizada, pero no por eso entregada a la desacralización, es sacramento del Creador, en ella ha dejado plasmadas sus huellas de amor y de ella se ha revestido por el misterio de la encarnación; además desdivinizada, la naturaleza también es

⁵³ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 250. Sobre la unilateralidad de la acusación se puede ver S. MORANDINI, «Un approccio sacramentale per la teologia della creazione? Un dibattito ecumenico» *Studia Pataviana* 47 (2000) 132.

desdemonizada, es un espacio profano, un espacio cultivable en donde el hombre, con libertad y creatividad, puede ejercer la gerencia sobre ella. El tiempo lineal, entendido como historia de salvación, también es irrenunciable para la fe judeocristiana, pero no por eso se canoniza la idea secular de progreso, que no se identifica sin más con el cumplimiento de las promesas; por el contrario, las promesas, que serán cumplidas sólo por gracia, ayudan como correctivo profético al progreso científico-técnico, pero sin llegar a identificarse.

3.2 Límites de la teología cristiana frente al problema ecológico

A pesar de que la acusación es unilateral y simplista, no es justo eximir de toda responsabilidad a ciertas corrientes teológicas por acentuaciones y olvidos en algunos momentos de la historia, que han producido una precaria y conflictiva relación del hombre con la naturaleza, desvinculándose totalmente de ella y favoreciendo una explotación irracional. Se proponen tres límites teológicos⁵⁴.

El primer límite se refiere al concepto de Dios. Desde el Renacimiento, y por la mentalidad dominante del momento, el atributo divino más destacado fue el de la omnipotencia, entendida como «poder ilimitado y discrecional», de tal manera que «el mundo es propiedad de esa omnipotencia, que puede hacer de él lo que se le antoje»⁵⁵. Al hombre, al ser imagen de Dios, se le otorga una cierta omnipotencia vicaria. Cuando al atributo divino de la omnipotencia se le inhibe el aspecto de comunicación gratuita que latía en el término griego de Theós Pantokrátor, traducido por Deus Omnipotens, se entiende, entonces, como poder ilimitado y caprichoso como el de un tirano.

⁵⁴ Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «El cristianismo...», 202-205. *Crisis y apología...* 252-255.

⁵⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 253.

Al atributo de la omnipotencia se le aisló y privó de su contexto de la profesión de fe, como el cuidado y la benevolencia de un Dios que primero es Padre y cuyo adjetivo es el de omnipotente, pero sólo después de la afirmación de la paternidad. Así mismo, el teísmo bíblico es suplantado por el deísmo filosófico del siglo XVIII, cobrando una factura muy cara para la teología. La física determinista concibe al mundo como un mecanismo impecablemente autorregulado en el que Dios y su omnipotencia resultan superfluos. Al respecto, se recuerda aquella frase adjudicada a Laplace, dirigiéndose a Napoleón: «Sire, en mi sistema la hipótesis Dios es superflua»⁵⁶. La idea del Dios del deísmo es sumamente trascendente, sin ninguna ingerencia en el mundo después de la creación, entendida ésta sólo como punto inicial de lo existente⁵⁷. Al deísmo del siglo XVIII, sigue el ateísmo del siglo XIX; al Dios de los filósofos no queda sino el rechazo de los filósofos que quieren emanciparse, que quieren hacer del hombre ya no una omnipotencia vicaria sino absoluta, capaz de dominar el cielo y la tierra a través de la ciencia y la técnica⁵⁸.

El segundo límite que se percibe es una muy grave malformación del problema del “sobrenatural”, en la distinción que ha hecho la teología entre historia y naturaleza. El Dios bíblico es el Dios de la historia y sólo secundariamente de la naturaleza, mientras que la naturaleza parece ser entregada a las divinidades paganas. Como consecuencia, se puso en juego la dialéctica creación-salvación, haciendo del Gn 1 solo una

⁵⁶ Citado en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Física, biología y trascendencia» en C. DÍAZ (compilador), *Una fe que crea cultura*, Madrid, 1997, 133.

⁵⁷ Ruiz de la Peña afirma que cuando las ideas de creación y conservación se conciben como dos realidades distintas y yuxtapuestas resulta inevitable tener una imagen de un Dios que no juega un papel importante en la naturaleza después de su acción creadora inicial. Cf. *Teología de la creación*, 127.

⁵⁸ Merecen una mención especial A. Comte, L. Feuerbach, F. Nietzsche y los filósofos del Círculo de Viena. De manera sintética Ruiz de la Peña lo trata en *Crisis y apología*...19-40. Sobre el cientificismo positivista se puede ver del mismo autor: «La fe ante el tribunal de la razón científica» *Sal Terrae* 72 (1984) 627-643. «Dios y el cientificismo resistente» *Salmanticensis* 39 (1992) 121-147.

soteriología y dejando de lado los aspectos cosmológicos. «El planteamiento en alternativa de los binomios naturaleza-historia, creación-salvación, desembocaba de hecho en un vaciamiento de sus dos primeros miembros; era como si la teología nada tuviese que decir ni del mundo como naturaleza ni del mundo como creación»⁵⁹. Rudolf Bultmann canonizó la distinción entre historia y naturaleza, afirmando que al cristianismo le interesa la historia y al paganismo la naturaleza; además su concepción de historia es antropocéntrico-existencial, sin que nada tenga que ver el mundo. Karl Barth ve en la creación el fundamento externo de la alianza histórica, ésta a su vez, es el fundamento interno de la creación⁶⁰. Por su parte Gerhard von Rad afirma que la creación no pertenece a los eventos centrales de la historia de la salvación, es sólo su infraestructura, el escenario donde se desarrolla la historia. El tercer límite que se constata es el repliegue de la teología después de los azarosos conflictos con las ciencias de la naturaleza, de los que no salió bien librada. «El pensamiento cristiano creía ponerse a salvo de enojosas confrontaciones con el pensamiento científico»⁶¹. La teología decidió callar sobre lo que respecta a la naturaleza para dedicarse sólo a la naturaleza humana; la teología de la creación fue relegada a ciertas cuestiones apoloéticas sobre el origen, dejando prácticamente el problema en manos de los científicos. Incluso, a juicio del profesor salmantino, en el Concilio Vaticano II no se recogió ningún eco sobre la creación, mucho menos sobre ecología, «apenas se presta atención, no ya al mundo como naturaleza, sino tampoco al mundo como creación»⁶².

⁵⁹ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 254.

⁶⁰ «En la concepción de la Reforma, la naturaleza no sólo no está en condiciones para nada bueno, sino que es objeto de una fuerte ambivalencia. La teología católica es más positiva en este aspecto y reconoce las huellas de Dios en la creación». C. HALKES, «La violación de la Madre Tierra. Ecología y patriarcado» *Concilium* 226 (1989) 430.

⁶¹ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 254.

⁶² J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 255.

3.3 Apreciación de otras causas

El hecho de reconocer ciertos límites en la teología no significa que se da razón a los ecologismos que acusan a la fe cristiana. Como se ha mencionado, la acusación en su conjunto es simplista y unilateral. Se constatan otros elementos que no pertenecen a la fe cristiana y que se han revelado perjudiciales para el entorno ambiental. Se pueden constatar cuatro momentos claves extra-teológicos para entender la relación conflictiva hombre-naturaleza⁶³.

El primero es el concepto latino de natura. Los griegos utilizaban el concepto *physis* para referirse a toda la realidad, sea ésta cósmica, humana o divina. Los romanos tradujeron la *physis* griega por la natura latina, con un cambio importante de significación. El sustantivo natura tiene sus raíces en el verbo *nascere* (nacer), de tal manera que se refiere sólo a aquello que tiene nacimiento o inicio; naturaleza, para los romanos, son las cosas en cuanto tal y en disposición para el hombre. A partir de esta concepción de naturaleza Roma tuvo un significativo avance técnico, mientras Grecia mantuvo su carácter especulativo-contemplativo⁶⁴.

El segundo momento clave está signado por el filósofo francés Renato Descartes que, en búsqueda de la certeza, impuso el método de la duda. Lo únicamente irrefutable es el sujeto pensante, la *res cogitans*. Por el sujeto tiene consistencia lo externo a él, la *res extensa*, la naturaleza. Así, ésta se convierte en objeto distinto del sujeto y destinada a su manipulación, abriéndose una brecha irreducible entre el hombre y la naturaleza. El hombre conoce la naturaleza, pero el conocimiento consiste en una certificación y manipulación a fin de alcanzar el dominio del

⁶³ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 249-252. «¿Ha sido el cristianismo...» 80-81. «El cristianismo...» 200-202.

⁶⁴ Se debe tener en cuenta que también para los griegos la *physis* podía significar origen o nacimiento. Cf. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, 1995, 2194.

sujeto sobre el objeto. El «Discurso del Método contiene un auténtico programa de desarrollo científico-técnico que consumará el señorío del hombre»⁶⁵. Con el positivismo, el tercer momento, se ha llevado al extremo la objetivación científica, lo que ha conducido a la explotación científico-tecnológica de la naturaleza. Ésta es sistemáticamente desgajada en parcelas de especialización, perdiendo el concepto de ciencia como conocimiento de la totalidad orgánica.

Además, el positivismo ve a la naturaleza desde el conocimiento, entendido éste como poder: a la naturaleza se le puede exprimir, por medio de la ciencia y la técnica, a fin de sacar de ella sus secretos⁶⁶.

El cuarto momento es la interpretación marxista de la relación hombre naturaleza, que también ha hecho germinar cierto desprecio por la última.

Ciertamente el Marx joven proponía la liberación tanto del hombre como de la naturaleza, pues el comunismo debería ser la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza. Sin embargo, hay un giro en el Marx de *El Capital*, en el que aplica el concepto de alienación exclusivamente al hombre y no lo extiende ya a la naturaleza, más bien afirma la liberación del hombre a costa de la naturaleza, pues la única mediación que existe entre aquel y ésta es el trabajo⁶⁷. Ello confirma una visión utilitarista del mundo. Bloch tratará de recuperar la idea del Marx joven sobre el mundo como hogar, como patria, pero bajo la airada protesta del dogmatismo ortodoxo marxista.

⁶⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 251. Cf. J.M. AUBERT, *Filosofía de la naturaleza*, Barcelona, 1994(7), 138-143. L.M. ALMENDÁRIZ, «¿Explotación...» 12-15

⁶⁶ Cf. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nel'età della tecnica*, Milano, 2002.

⁶⁷ También para Ruiz de la Peña el trabajo es un lugar privilegiado de la mediación entre el hombre y la naturaleza, pero no de la misma manera de cómo la entiende Marx, pues para el profesor de Salamanca, el trabajo es expresión de la mundanidad específicamente humana y la realización de su ser personal. El trabajo tiene varias dimensiones: naturalbiológica, personal, social y también tiene una función configuradora del mundo como la capacidad de construir la realidad a la medida humana. Cf. *Imagen de Dios...* 230-236.

4. La salvación de la naturaleza

Una vez saldada la acusación se analizarán las posibles vías de reflexión teológica y de compromiso ético para una sana relación hombre-naturaleza. Se ha mencionado que hay un general consenso en la percepción de la gravedad de la crisis ecológica hasta considerarla como un factor de probable destrucción planetaria. Existe, por tanto, un consenso también en el objetivo, en la finalidad de las preocupaciones ecológicas: salvar la naturaleza⁶⁸. En el momento presente, ningún gobierno o institución de cualquier clase deja de lado el aspecto ecológico, independientemente del trasfondo ideológico al que se pertenezca.

Se pueden mencionar tres universos ideológicos a partir de los cuales se busca la solución del problema ecológico: El antropocentrismo prometeico que confía en una salvación que provenga sólo de nuevas invenciones de la ciencia y de la técnica; el cosmocentrismo panvitalista que tiene una visión pesimista de la relación del hombre con la naturaleza, por lo que la opción más correcta es a favor de la última en contra de aquel. El último universo «ideológico» es el humanismo creacionista. Este último es ética y teológicamente el más correcto porque respeta el lugar preponderante del hombre, pero atempera todo antropocentrismo prometeico con la confesión del Dios creador y del destino universal de salvación⁶⁹.

El término salvación, por tanto, tiene diversas connotaciones y sugiere, aplicado a la ecología, diversos

⁶⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...*240-244. El «desarrollo sustentable» es la propuesta de una salvación laica de la naturaleza conjugada con el progreso; sin embargo no llega a la raíz del problema, a la ética. Cf. E. MARTÍNEZ, «La problemática ecológica ante el crecimiento y sus límites» *Moralia* 17 (1994) 111-126. L. SOLIS PONTON, «La sociedad ante el desarrollo sustentable» en C. ROJAS (dir.), *Retos...* 130-139.

⁶⁹ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 194-199. Sólo el humanismo creacionista puede favorecer la salvación de la naturaleza porque puede orientar éticamente las propuestas ecotecnológicas, ecosociales, ecopolíticas, ecójurídicas, etc. Cf. L. BOFF, *La dignidad de la tierra...* 30-51. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Leonardo Boff...* 78-81.

caminos de solución. Habrá que profundizar en la comprensión del término para así entrar en el meollo de la cuestión ecológica como compromiso ético que brota de la reflexión teológica.

4.1 La naturaleza de la salvación

Conviene analizar la frase común y universalmente aceptada: «salvar la naturaleza». Frente a la crisis ecológica vienen propuestas soluciones de todos los ámbitos; especialmente en el sentir del hombre de a pié se espera una salvación proporcionada por los avances científico-técnicos. Sin embargo, los términos «salvar» y «naturaleza» no son per se de carácter científico-técnico, sino teológico y antropológico; por eso, «la consigna 'salvar la naturaleza' ha de ajustar cuentas con la naturaleza de la salvación»⁷⁰.

¿Qué es la salvación? La salvación, siendo una noción clave del cristianismo, no deja de ser un término difícil, ya que no tiene una significación precisa, sino que hay ciertas oscilaciones terminológicas que no permiten la univocidad de la comprensión del concepto; se puede hablar incluso de soteriologías laicas⁷¹. Ciertamente la idea de salvación se relaciona tanto con el deseo de liberación de los males presentes, como con el anhelo de felicidad. El concepto salvación tiene, pues, un sentido negativo como liberación y un sentido positivo como felicidad. En cuanto liberación es fácil tener consensos: ¿Quién no estaría de acuerdo en la enumeración de los males que atrofian la existencia humana? ¿Quién podría negar que la pobreza, la enfermedad, el hambre, etc. deben ser erradicados? Todas las personas en sano juicio desean verse liberadas

⁷⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 241. Cf. F. PAPI, «Salvezza, natura, storia» en L. VALLE (dir.), *Cristianesimo...* 47-53.

⁷¹ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, Santander, 1993, 105-115. Cf. Id. «Contenidos fundamentales de la salvación cristiana» *Sal Terrae* 69 (1981) 197. «La vida eterna» en X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO (Com.), *Muerte, esperanza y salvación. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, 2004, 131-132. «Salvación: una existencia agraciada» en C. DÍAZ (Com.), *Una fe...* 331.

de esos males y todo programa social contempla su superación.

El sentido positivo de la salvación, por el contrario, no cuenta con el consenso del sentido negativo ya que implica la imaginación de esbozar un horizonte donde pueda alcanzar un pleno desarrollo la persona humana. Es en este sentido positivo donde no se alcanzan los consensos, pues «nos movemos aquí en un ámbito apreciativo, fuertemente impregnado de elementos subjetivos que hacen muy improbable el hallazgo de un único modelo universalmente válido»⁷². Lo que es la felicidad para uno no lo es para otro; en este sentido el concepto de salvación tendrá que ser abstracto y aproximativo.

Todo hombre aspira, pues, a la liberación de todos los males y, sobre todo, aspira a la salvación entendida como plenitud⁷³. Ahora bien, si la salvación implica la superación de los males y la plenitud de la vida, debe tener una nota irrenunciable para ser auténtica salvación: debe ser universal e integral: «La salvación no es tal si se regionaliza; cuando se la convierte en un asunto sectorial, se nos escurre de entre las manos»⁷⁴. Cualquier solución que se propone como respuesta a un problema humano debe dar respuesta desde la integridad del ser humano, debe alcanzar todas las dimensiones de la persona humana y debe alcanzar a todos los seres humanos. Por consiguiente, salvación del hombre es salvación de la persona, de sus relaciones, de la sociedad y del mundo, de todo aquello que la constituye y sin lo cual no podría alcanzar la plenitud de vida. «La salvación tiene que alcanzar ese triple estrato de lo humano; ha de ser,

⁷² J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, 109.

⁷³ El hombre “desea la felicidad, que no es la simple ausencia del mal, sino la presencia del bien; sueña con una situación consolidada en la plenitud vital, colmada de densidad existencial. [...] El ser humano quiere ser, ser él mismo, ser siempre, ser consumadamente”. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Salvación...», 332. Cf. Id. «Fe cristiana, pensamiento secular y felicidad» *Sal Terrae* 77 (1989) 191-209.

⁷⁴ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, 110.

irrenunciablemente, salvación de la persona, de la sociedad y de la realidad»⁷⁵.

El deseo de plenitud inscrito en el corazón del hombre no viene colmando por ningún proyecto humano. La salvación no puede reducirse a un proyecto, es un don divino universal, por el que el hombre es invitado a una existencia que rebasa su estructura nativa. Este don se realiza a través de la persona de Jesús, muerto y resucitado. En él se da la salvación porque él es la salvación y en él, el hombre alcanza su estatura plena, llega a ser plenamente hombre. Al hablar de la ecología como “salvación de la naturaleza”, se desemboca necesariamente, como se puede constatar, en un ámbito netamente antropológico: «La ‘salvación de la naturaleza’ de significar algo, dice relación obligada a la salvación del hombre»⁷⁶. Esta orientación netamente antropológica tiene dos razones fundamentales, pues si el sentido primigenio es antropológico, se sigue que se trata de una instancia de orden filosófico, ético, jurídico-político, teológico y no propiamente científico, como quieren algunas propuestas de solución a la crisis ecológica, lo que significaría la marginación de otro tipo de discursos, sobre todo el teológico y ético. No se trata tampoco de excluir a la ciencia y a la técnica, pues estas tienen una función secundaria, ofrecen las herramientas técnicas necesarias para llevar a realidad los principios ético-antropológicos y las consecuentes disposiciones político-jurídicas. Por otra parte, si se analiza con atención el problema ecológico se verán las conexiones de la crisis ambiental con los excesos cientificistas.

La segunda razón de la orientación antropológica está en el reconocimiento de la crisis ecológica como un problema antropológico y ético, más allá de identificarlo como un problema científico-técnico: «En la quiebra ecológica tiene

⁷⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Contenidos fundamentales...» 198.

⁷⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 241.

mucho que ver la quiebra axiológica»⁷⁷. Es necesario tener muy claro que el problema ecológico no puede ser tratado exclusivamente desde la ciencia o la técnica, ni siquiera únicamente de la filosofía. Si sus raíces son tan hondas, su solución se emplaza a otros niveles y en esos niveles se encuentra la teología y la ética. El problema ecológico no podrá ser resuelto con programas políticos o con nuevas tecnologías menos contaminantes, si no hay de trasfondo una relación sana entre el hombre y la naturaleza iluminada por una religión que armonice toda la realidad sobre los principios inscritos por Creador en la misma naturaleza, fundamento de todo actuar humano. Así, se puede justificar la percepción de la cuestión ecológica como desafío ético y antropológico a la teología cristiana.

4.2 Desafío ético

En Dt 30,15-20 Dios intima a su pueblo a elegir entre la vida y la muerte; también hoy el hombre está en un camino sin retorno porque la crisis ecológica desafía al hombre a tomar una decisión que puede conducirle a la muerte o a la vida. Y al hablar de una decisión se está hablando de la ética.

Por tanto, el problema ecológico es un problema ético que reclama un fundamento teológico. La crisis ecológica debe favorecer, pues, el alumbramiento de una nueva ética basada en la solidaridad con todos los seres humanos y con la creación, de la que formamos parte constituyente. Esta ética solidaria debe responder al asunto de la justicia con la generación actual y de solidaridad con las generaciones futuras, que tienen derecho de vivir en un mundo ecológicamente habitable. Todo comportamiento humano debe regirse por criterios de solidaridad sincrónica y diacrónica⁷⁸. La ética ecológica debe ser una ética sensible de lo bueno y lo bello, que toma conciencia de la

⁷⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 240.

⁷⁸ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 246.

casa común (oikos), patria del hombre, desencantada, pero sacramentada. Ética que responde a la pregunta divina por el hermano (Gn 4,9) y se esfuerza por formar una fraternidad universal⁷⁹.

De la misma forma se reconoce que puede haber, con toda carta de ciudadanía, una ética laica, sin embargo se tiene la imperiosa necesidad de la incondicionalidad de la ética, con principios incondicionados religantes para todos. No obstante, tal incondicionalidad exige un Incondicionado, que fundamente y responda al por qué de tal o cual comportamiento exigido. En síntesis, una ética sin Dios queda, a fin de cuentas, sin fundamentos y sin universalidad⁸⁰. Si el problema ecológico se enfrenta desde la ética, la teología debe ofrecer, precisamente, una sólida fundamentación teológica sobre Dios, el hombre y el mundo. Si la ecología tiene una cabida en la teología, esta puede ser desde la ética, que busca fundamentar sus postulados en una sana ontología, ofrecida por la teología cristiana como metafísica del amor.

4.3 Desafío antropológico

La antropología teológica tiene que vérselas ante la presunta inexorabilidad del apocalipsis ecológico que ha provocado reacciones contra la visión cristiana del hombre, desde el pesimismo como opción, hasta la divinización de la naturaleza, pasando por un quietismo anti-antropológico.

Algunos piensan que ya es demasiado tarde, que no se llegará a un acuerdo porque la inexorable catástrofe está a la puerta y no hay voluntad de cambiar el rumbo. El pesimismo no cree que haya una terapia global, habida cuenta de la complejidad y universalidad del problema.

⁷⁹ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Tiempo para sentir la pertenencia a la creación» en C. DÍAZ (Comp.), *Una fe...* 130.

⁸⁰ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «Tiempo para sentir...» 210-237. «Sobre el contencioso hombre-Dios y sus secuelas éticas» en A. GALINDO GARCÍA (Ed.), *La pregunta por le ética*, Salamanca, 1993, 19-39. «La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la *Veritatis Splendor*» *Salmanticensis* 41 (1994) 37-65.

Ciertamente la situación actual es inédita y puede conducir al pesimismo, pero el cristianismo no puede resignarse a una visión pesimista sobre el problema ecológico.

Este pronóstico catastrofista no es asumible por los creyentes, que deben nutrir un optimismo histórico que les impida desconfiar de la capacidad humana de conversión.

[...] La libertad responsable del hombre es capaz de enderezar incluso las situaciones límite, tanto en el plano personal como en el social. El fatalismo resignado ante lo inevitable puede ser propio de la tragedia griega o de las antropologías dualistas, pero no lo es de la fe cristiana⁸¹.

La antropología cristiana ofrece un bagaje de cierta y profunda esperanza en el Dios que ha creado y salvado al hombre. El optimismo esperanzador está en la experiencia continua de salvación, que se ha esbozado líneas arriba, porque esta salvación que, a los ojos humanos parece imposible, es posible para Dios. La esperanza en la salvación encamina al hombre a realizar lo que está en sus manos, a fin de alcanzar eso imposible que sólo puede venir de Dios⁸². El esfuerzo humano por corresponder a la gracia de la salvación nos evita, de la misma manera, propugnar un quietismo antropológico, a fin de evitar la destrucción del medio ambiente. Una actitud que impida cualquier actividad humana sobre el mundo reduce al hombre, sin la mínima creatividad, a un animal que se contenta con lo que la tierra le pudiera ofrecer, limitándose a sobrevivir y dependiendo sin libertad ni responsabilidad de una naturaleza dejada a sus propias fuerzas. Además de ilusoria, esta propuesta ecológica «desconoce la peculiaridad del humano como ser-en-el-mundo. El

⁸¹ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 262.

⁸² El creyente "aguarda con confianza lo naturalmente «imposible para los hombres, mas no para Dios» (Mc 10,27), y que, a la vez, es consciente de que sólo haciendo lo posible -lo que está en manos humanas- tiene derecho a esperar lo imposible -lo que sólo Dios puede hacer". J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, 141. Cf. E. TOURÓN, «Apocalíptica y ecología» *Misión Abierta* 2 (1990) 92-100.

hombre modula su mundanidad constitutiva en la forma de una activa transformación de su entorno»⁸³.

Otro frente que desafía a la antropología cristiana es la remitificación o divinización de la naturaleza, «opción latente, de forma tácita o expresa, en ciertos ecologismos extremos o en los exóticos ensayos de recuperación de una vaga mística panteísta»⁸⁴. Hay un romántico neopaganismo y un orientalismo que redivinizan la tierra: se le adora como generadora de vida, como útero cósmico, como Madre Tierra; igualmente se adoran las fuerzas vitales, volviéndose a los cultos del sol y de los astros. Incluso en los países más desarrollados se han dado conversiones de cristianos al budismo por considerarla una religión ecológica. Existe también una formulación más sutil de esta opción cuando se propone la abrogación de la dialéctica sujeto-objeto, hombre-naturaleza, transfiriendo al ser humano de la cúspide a la base de la pirámide biótica, o bien, asignando a la naturaleza la calidad de sujeto, de gran sujeto o hipóstasis. Aquí encontramos la contradicción de quienes defienden la naturaleza y promueven la manipulación humana, los que quieren hacer extensivos los derechos humanos a toda la naturaleza, olvidando que los derechos son correlativos a los deberes, y no se puede responsabilizar a la naturaleza que asuma deberes porque carece de libertad. Muchos ecologismos enarbolan frases como «acabemos al hombre antes de que el hombre acabe con la naturaleza»⁸⁵.

Estos graves peligros desafían a la antropología cristiana a responder con prontitud y a corregir todo aquello que impida alcanzar al hombre la plenitud salvífica ofrecida gratuitamente por Dios. Se ha de manifestar el rechazo de toda remitificación de la naturaleza y afirmar el antropocentrismo cristiano como única salida viable a la crisis ecológica: El cristianismo no puede participar en estos puntos de vista. [...] Ha de recordar

⁸³ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 264.

⁸⁴ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 262-263.

⁸⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 263.

permanentemente que todo ensayo de divinización de la naturaleza termina por demonizarla, por forzar al hombre a que, de nuevo se postre ante los poderes cósmicos y los adore, reprimando viejas servidumbres de lo personal frente a lo natural. La fe bíblica ha desmitificado definitivamente al mundo, a la vez, que otorga al hombre un primado ontológico y axiológico sobre la creación inhumana. Él es el único sujeto personal de toda la realidad mundana y, por tanto, el único titular de derechos y deberes en sentido estricto; tal es su grandeza (derechos) y su servidumbre (deberes).

[...] Desde el punto de vista cristiano las soluciones a la crisis ecológica no pasan por la abdicación de la dignidad humana, que es única e imprescindible. Ni por la pseudo-personalización de la naturaleza; el solo sujeto con el que el hombre puede mantener relaciones interpersonales es Dios⁸⁶.



⁸⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología...* 263-264. Cf. P. HAFNER, «Hacia una teología cristiana del medio ambiente» *Ecclesia* 7 (1993) 249-258.

Crisis ecológica: un renovado desafío para la teología¹

Román Guridi, S.J.

Julio 2014

La realidad desafía a la teología. Cada época suscita nuevas preguntas e implica procesos históricos que reclaman una comprensión teológica de los mismos. En estos días, la creciente sensibilidad ecológica, junto con otros movimientos, necesita un renovado paradigma teológico que tome en cuenta los progresivos problemas ambientales que enfrentamos, tales como el calentamiento global.

UNA SOLA CRISIS

Instituciones globales como las Naciones Unidas, líderes internacionales, intelectuales de diferentes disciplinas, y ciudadanos agrupados en una gran variedad de asociaciones y ONG, reconocen que estamos frente a una crisis multidimensional².

En ese sentido, los problemas medioambientales son solo la manifestación de una crisis más amplia que involucra falta de visión ética, imaginación, carácter, voluntad y liderazgo³. Se trata de una crisis que cuestiona ciertos supuestos y máximas sobre las que se ha construido el bienestar y el desarrollo, especialmente en el mundo occidental. Por un lado, hay un sentido de urgencia de que

¹ Guridi, Román. "Crisis ecológica: un renovado desafío para la teología." Mensaje, vol. 63, no. 630, 2014

² Ver, por ejemplo, el informe de 1987 de la comisión de las Naciones Unidas para el medioambiente (conocido, en general, como Informe Brundtland): "No se trata, en efecto, de crisis aisladas: una crisis del medio ambiente, otra del desarrollo, otra energética. Son todas una sola crisis". Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común* (Madrid: Alianza, 1988), p. 24.

³ Ernst M. Conradie, "Toward an Agenda for Ecological Theology: An Intercontinental Dialogue", *Ecotheology*, 10.3 (2005): 281-343, p. 286.

algo debe hacerse para no acrecentar la amenaza sobre las diversas formas de vida en la tierra, incluida la humana. Por otro, algunos creen que la capacidad de reacción de la humanidad se encuentra paralizada debido a la incertidumbre con respecto a los distintos escenarios futuros⁴, o debido al exceso de confianza en los recursos tecnológicos y científicos que supuestamente resolverán cualquier inconveniente⁵. Es suficientemente claro, además —como ha quedado expuesto en las negociaciones por la Convención Marco de las Naciones Unidas para el Cambio Climático—, que esta parálisis está relacionada también con las potenciales consecuencias económicas de las resoluciones y acuerdos, y con el poder político y estratégico entre las naciones.

Estamos insertos en una crisis ecológica caracterizada usualmente por (1) el agotamiento de recursos, especialmente los no renovables, (2) la reducción de la biodiversidad y destrucción sostenida de ecosistemas, (3) el aumento de la contaminación en sus variadas formas, y (4) el riesgo permanente de desastres tecnológicos o militares, asociado fundamentalmente a la energía nuclear.

Tres factores son comúnmente invocados, entre muchos otros, para explicar el origen de los desafíos actuales. En primer lugar, la explosión demográfica. En los últimos sesenta años la población mundial se ha triplicado, generando una creciente presión sobre la capacidad real del planeta de producir recursos y absorber desechos.

En segundo lugar, la investigación científica, junto con su aplicación tecnológica, ha aumentado exponencialmente el impacto de la acción humana sobre la tierra. Por primera vez en la historia, el poder de la humanidad amenaza la

⁴ Ver, por ejemplo, Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier María Fernández (Barcelona: Herder, 1995), sobre todo, el capítulo 2.

⁵ Ver, por ejemplo, Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain* (París: Seuil, 2002) y *Petite Métaphysique des Tsunamis* (París: Seuil, 2005).

existencia misma de la vida, y parece capaz de alterar grandemente las condiciones y formas de vida tal como las conocemos hoy en día. En tercer lugar, es considerada la manera como los seres humanos se ven a sí mismos y su rol en relación con el resto de los seres y cosas. Para muchos, este último elemento está directamente relacionado con la herencia cultural-religiosa judeo-cristiana que atribuiría al ser humano una función y lugar especial dentro de la creación. La idea de la humanidad creada a imagen de Dios, junto con la aparente tarea de someter y dominar la tierra (Gn 1, 26-28), estaría en la raíz de la crisis ecológica actual⁶. El cristianismo es acusado de mantener una visión de mundo antropocéntrica que ha sido perjudicial para el planeta a lo largo de la historia.

LA ECO-TEOLOGÍA

Para algunos, la teología cristiana debe enriquecerse — cuando no completamente transformarse— con nuevas perspectivas: cosmocentrismo, geocentrismo o biocentrismo. Negando el supuesto antropocentrismo, otros proponen presentar de mejor manera la auténtica mirada cristiana sobre la realidad, que sería teocéntrica. Ante la crítica de antropocentrismo, podemos preguntarnos si la sensibilidad ecológica actual modifica, y de qué manera, la comprensión teológica de la realidad. ¿Cuáles son los cambios necesarios en la mirada teológica sobre el mundo, que la crisis ecológica urge? ¿Cuál puede ser el rol de la práctica religiosa⁷ o, más

⁶ En su famoso artículo, por ejemplo, el historiador estadounidense Lynn White presenta cinco elementos de la visión de mundo judeo-cristiana que estarían a la base de la crisis actual: 1. La concepción lineal del tiempo, 2. La noción de creación desde la nada (*ex nihilo*), 3. La humanidad como imagen de Dios, 4. El mandato divino de someter y dominar la tierra, y 5. El deseo de comprender la mentalidad divina como una motivación religiosa para la investigación científica. Estos factores favorecieron la desmitologización de la tierra e impulsaron el desarrollo de la ciencia y la técnica occidental, gatillando la crisis ecológica. Lynn White, "The Historical Roots of our Ecological Crisis," *Science* 155 (1967), pp. 1203-1207.

⁷ Sobre el vínculo de las distintas tradiciones religiosas y la ecología ver, por ejemplo, *The Religions of the World and Ecology Book Series*, diez volúmenes,

específicamente, de la teología cristiana en este contexto? ¿Puede el cristianismo contribuir no solo a la toma de conciencia sobre los problemas y desafíos que enfrentamos, sino también al cambio de comportamiento y mentalidad? ¿Cuáles son las fuentes teológicas que permitirían esta potencial revisión y cómo interactúan entre sí de tal modo de impactar no solo nuestra comprensión de las cosas, sino también nuestras prácticas cotidianas? Desde aproximadamente mediados del siglo pasado, la teología cristiana se ha interesado crecientemente en los desafíos ecológicos y ha desarrollado diversas estrategias para conectar la doctrina cristiana con la ecología, e impulsar el compromiso ecológico entre los creyentes. Una gran cantidad de autores y publicaciones han estado explorando tanto la crítica que la sensibilidad ecológica supone para la teología cristiana clásica como los recursos presentes en la tradición cristiana que pueden nutrir una visión de mundo y prácticas ecológicas⁸.

Estas publicaciones y autores, agrupados bajo la rúbrica de la que ha sido llamada “eco-teología”, permiten así tanto una crítica desde el cristianismo a los hábitos culturales subyacentes a la destrucción ecológica como una crítica ecológica al mismo cristianismo. De este modo las comunidades cristianas y la teología pueden jugar un rol importante en la toma de conciencia y la transformación de mentes y prácticas, ya que ellas ofrecen arquetipos, símbolos, significados, valores y criterios éticos en torno a los cuales las personas se unen y se definen a sí mismas⁹.

dirigida por Mary Evelyn Tucker y John Grim (Harvard University Press), que es el resultado de una investigación y trabajo multiconfesional de dos años —1996-98— coordinado por The Center for the Study of World Religions de la Escuela de Teología de Harvard.

⁸ Ver, por ejemplo, estos dos compendios bibliográficos. Uno es *Christianity and Ecology Bibliography. Bibliography and annotations by: Peter W. Bakken*, Au Sable Institute of Environmental Studies and The Forum for Religion and Ecology, 2011, <http://fore.research.yale.edu/religion/christianity/bibliography/> El segundo es *Christianity and Ecological Theology. Resources for further Research*, Ernst Conradie (Stellenbosch, Sudáfrica, SunPress, 2006), también en el mismo sitio *web*.

⁹ Cf. Ernst M. Conradie, “Towards an Agenda of Religion and Theology”, p. 286.

Revisión, recuperación, transformación, y profundización pueden ser los términos que mejor describen los objetivos que la eco-teología ha asumido en las últimas décadas.

Para activar el diálogo entre la teología cristiana y la sensibilidad ecológica, los teólogos y teólogas han estado explorando distintos caminos, tales como: 1. Redefinir la noción de dominio y reinterpretar la supuesta tarea encomendada por Dios a la humanidad, que el texto del Génesis presenta. Es evidente que el texto bíblico no apunta a la explotación indiscriminada de los recursos naturales ni a la dominación de los animales. De ninguna manera puede ser interpretado como una licencia otorgada para prácticas destructoras; 2. Buscar nuevas metáforas y conceptos que puedan, por una parte, decir la relación entre Dios y la creación (la causalidad divina), y el vínculo entre los seres humanos y el resto de las creaturas y, por otra parte, inspirar prácticas amigables desde el punto de vista ecológico; 3. Exponer otros paradigmas bíblicos y otras tradiciones teológicas —la práctica incluida— que ofrecen una comprensión de la realidad distante del dualismo griego y de la estratificación jerárquica de los seres; 4. Explicitar el valor intrínseco de todas las creaturas que tiene su origen en una fuente común: Dios; 5. Proponer un conjunto de principios éticos y criterios prácticos que enriquezcan la toma de decisiones e inspiren el discernimiento de las personas y comunidades en su búsqueda de nuevas formas de vida. En este sentido, la eco-teología ha transitado en las últimas décadas, en general, desde el rechazo a la explotación de la naturaleza y a las prácticas destructoras, a la administración responsable y consciente de los recursos, y, finalmente, a un paradigma sacramental que resalta la unidad y comunión en el modo de concebir la relación entre los seres humanos y el resto de la creación.

En el centro de este desarrollo se encuentra la convicción que la eco-teología no debe reducirse a la ética medioambiental, y que debe ser evitado el enfoque meramente pragmático frente a los desafíos ecológicos. La

eco-teología cristiana debe, ciertamente, explicar cómo y por qué la sensibilidad ecológica es esencial para los creyentes y una parte nuclear de su fe. En este empeño, necesita revisar su comprensión de Dios, la Creación, y qué significa ser parte de la humanidad.

La tentación de poner entre paréntesis la discusión teórica sobre las visiones de mundo y comprensión de la realidad, para consensuar principios y estrategias prácticas, presenta básicamente dos problemas. En primer lugar, malentiende la real y profunda diferencia entre diferentes perspectivas teológicas y sus consecuencias prácticas. En segundo lugar, el enfoque pragmático pierde paulatinamente la capacidad de criticar el modo en que las distintas situaciones son analizadas y la capacidad de identificar nuevos problemas.

DIVERSAS ESTRATEGIAS: ALGUNOS EJEMPLOS

Varios teólogos y teólogas han identificado y caracterizado diferentes estrategias que han sido y están siendo utilizadas para vincular la sensibilidad ecológica con la reflexión teológica. Cada una de estas estrategias despliega una particular lógica argumentativa, con un punto específico de partida, énfasis y enfoque temporal. Rosemary Radford Ruether, por ejemplo, propone que la ecoteología cristiana puede ser dividida en dos grupos: el enfoque que enfatiza la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel, y el enfoque que privilegia una mirada sacramental de la realidad. Mientras el primero es popular entre los teólogos protestantes y profundiza la teología de la Alianza presente en la Biblia y su desarrollo posterior, el segundo promueve —a partir de la Biblia, la patrística y el misticismo medieval— una comprensión de lo sagrado que acentúa la experiencia de comunión al interior de la comunidad de la creación¹⁰.

¹⁰ Ver, por ejemplo, Rosemary Radford Ruether, "Conclusion: Eco-Justice at the Center of the Church's Mission", *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 603-14.

Por otra parte, John Haught identifica tres perspectivas fundamentales dentro de la eco-teología: apologética, sacramental y escatológica. Junto con proveer una lógica argumentativa particular, estas tres perspectivas poseen un enfoque temporal característico: pasado, presente y futuro, respectivamente¹¹.

Otras tipologías disponibles son las elaboradas por Gustafson, Northcott, Santmire y Jenkins. Este último es particularmente interesante en su propuesta. A partir de los distintos modos de comprender la gracia divina y su acción en la realidad, Jenkins establece tres modos en que la teología ha sido vinculada con los desafíos ecológicos, y que se inscriben dentro de tres tradiciones eclesiales importantes.

En primer lugar, la estrategia de la eco-justicia que pone el acento en la noción de la gracia como santificación y que sería el enfoque propiamente católico. En segundo lugar, las iglesias protestantes estadounidenses han profundizado la noción de “stewardship” (administración) para describir el rol de la humanidad en relación con el resto de la creación. Este enfoque concibe la gracia divina fundamentalmente en su acción redentora o sanativa. Por último, está la estrategia de la espiritualidad ecológica propia de la tradición oriental ortodoxa, que destaca en su comprensión de la gracia divina la noción teológica de deificación¹². Estas tipologías son interesantes para comprender el estado actual del debate e identificar la diversidad de enfoques dentro de la reflexión teológica.

El Magisterio católico ha estado también atento a los desafíos ecológicos, y ha ido paulatinamente desarrollando una lógica argumentativa propia en relación con estos temas. Por una parte, ha desarrollado su pensamiento en contacto con la teología y las ciencias

¹¹ Cf. John F. Haught, *The Promise of Nature. Ecology and Cosmic Purpose* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1993), pp. 88-112.

¹² Cf. Willis Jenkins, *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology* (NY: Oxford University Press, 2008).

sociales y, por otra, ha ido proponiendo nuevos enfoques y conceptos¹³. El mensaje de Juan Pablo II en la XXIII Jornada Mundial por la Paz en 1990 es un buen ejemplo de la posición magisterial. El mensaje titulado “Paz con Dios Creador, Paz con toda la Creación” enfatiza las ideas de la creación como don divino, el llamado a la humanidad hacia la responsabilidad y no hacia la dominación, y la desobediencia primera como causa del quiebre y desorden en todas las relaciones entre las creaturas y con Dios. Si la humanidad no está en paz con Dios, entonces la tierra misma no estará en paz. El mensaje de Benedicto XVI en la XLIII Jornada Mundial por la Paz en 2010 —“Si quieres promover la Paz, protege la Creación”— mantiene las ideas fundamentales presentes en el mensaje anterior. Es interesante mencionar también el documento elaborado por la Comisión Teológica Internacional de la Iglesia católica en 2004: “Comunión y Servicio: La persona humana creada a imagen de Dios”. En la publicación en inglés, el documento asume la ya mencionada noción de “stewardship”.

ALGUNAS PREGUNTAS CRUCIALES

En relación con el modo en que la teología piensa y describe al ser humano, la sensibilidad ecológica ha suscitado ciertas preguntas que pueden resumirse en tres ideas principales: valor, unicidad y rol. El reconocimiento de la dignidad humana —su valor intrínseco— es una piedra angular en varios argumentos teológicos.

En nombre de la universalidad de la dignidad humana, se puede enfrentar cualquier tipo de discriminación y dominación de género, raza, clase social o edad. La dignidad humana funda la validez universal de los derechos humanos e implica que no puede haber ninguna distinción de valor o grado entre las personas.

¹³ Ver, por ejemplo, Celia Deane-Drummond, “Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology”, *New Blackfriars*, v.93, issue 1044 (marzo, 2012), pp. 193-212.

Sin embargo, la dignidad humana se vuelve problemática en relación con el resto de la creación. ¿Significa que las demás criaturas son menos valiosas que los seres humanos? ¿Poseen todas las criaturas igual valor o puede establecerse una jerarquía de valor entre ellas? ¿Es el reconocimiento de la dignidad humana signo de un valor distinto y superior, o es solo una manifestación más de un terco antropocentrismo incapaz de reconocer el valor intrínseco e igual de todos los seres? ¿Cuál es la fuente (s) y criterio (s) que sustenta el valor de las criaturas y su eventual diferenciación con respecto al mismo? Mientras algunos teólogos y teólogas afirman el valor intrínseco de todos los seres y la ausencia de argumentos teológicos para establecer cualquier tipo de jerarquía entre ellos, otros y otras proponen modelos alternativos que enfatizan las diferencias entre las criaturas y mantienen un cierto antropocentrismo.

La unicidad humana —la idea de que los seres humanos son distintos y únicos en relación con el resto de los seres— ha sido clásicamente vinculada con la dignidad humana. Sin embargo, la investigación científica actual pone en tela de juicio esta supuesta distinción. La diferenciación humana solo puede ser entendida en términos de una continuidad ecológica y biológica con el resto de las criaturas.

Desde los puntos de vista, cosmológico, biológico y etológico (comportamiento) esta continuidad es generalmente respaldada. Tampoco parece haber ningún argumento teológico sólido para justificar este separatismo humano¹⁴. ¿Somos los hombres y mujeres realmente únicos a los ojos de Dios? ¿No cae la pretensión de la unicidad humana en la trampa del antropocentrismo que asume que los seres humanos poseen alguna (s)

¹⁴ Ver, por ejemplo, David Clough, "All God's Creatures: Reading Genesis on Human and Non-human Animals," en S.C. Barton and D. Wilkinson eds. *Reading Genesis after Darwin* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 145-162.

característica (s) particular (es) que los sitúa en un lugar privilegiado dentro de la creación?¹⁵.

Otras voces expresan que la continuidad entre la humanidad y el resto de las creaturas no niega la unicidad de los seres humanos. La noción de la unicidad humana está íntimamente relacionada con la pregunta sobre el rol y lugar de los seres humanos en la creación. ¿De qué manera debe describirse la relación entre la humanidad y las demás creaturas? ¿Poseen los seres humanos una misión y lugar especiales, no solo de facto sino que de iure, en su interacción con los otros seres? ¿Cuáles son los argumentos teológicos para justificar este rol? Es bien conocido que una interpretación deficiente del supuesto mandato de dominio (Gn 1, 26-28) ha servido históricamente como aliciente para prácticas destructoras. ¿Cuáles deben ser, entonces, las imágenes y nociones utilizadas para caracterizar la manera en que la humanidad debe relacionarse con el resto de la creación? Es importante tener en cuenta que cada una de estas imágenes explicita una comprensión particular de la causalidad divina, el destino de la creación, y la relación entre la humanidad y su Creador. La noción de steward (“administrador” o “servidor”, como la traduce el mencionado documento de la Comisión Teológica Internacional) es particularmente importante en cuanto se ha transformado en una especie de posición por defecto para varios teólogos y teólogas.

Sin embargo, a pesar de que ha sido clave para vincular la sensibilidad ecológica con la reflexión teológica, posee también sus desventajas, no tanto por lo que afirma sino por lo que no esclarece¹⁶.

No se trata de que la eco-teología niegue a priori que la humanidad es única a los ojos de Dios, o que esta posea

¹⁵ Ver, para una presentación interesante de la unicidad humana desde la teología y la ciencia, J. Wentzel van Huyssteen, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology* (Michigan: Eerdmans, 2006).

¹⁶ Ver, por ejemplo, R. J. Berry ed., *Environmental Stewardship. Critical Perspectives — Past and Present* (Nueva York: T&T Clark, 2006).

un rol específico en relación con el resto de la creación. La eco-teología, más bien, apunta a la clarificación de las bases teológicas de estas afirmaciones —valor, unicidad y rol de la humanidad— y lo que estas pueden y no pueden significar.

Es importante notar que el desafío que la eco-teología implica para la teología antropológica clásica aún no ha sido recibido por todos y todas. No son infrecuentes los manuales y reflexiones teológicas que ignoran estos problemas y que parecen asumir que el misterio de la humanidad puede ser teológicamente explicitado sin ninguna referencia explícita al resto de las creaturas. Como ciencia hermenéutica, la teología busca hacer inteligibles los conceptos e imágenes cristianas para sus creyentes. Ella debe concebir su rol en relación con la autocomunicación de Dios a la creación. En este sentido, la teología quiere expresar la revelación cristiana a través de categorías comprensibles y sugerentes para colaborar con la eficacia salvífica y el carácter de buena noticia de esta. Orientada a inspirar y nutrir la vida de los creyentes, la teología debe desplegar un lenguaje significativo e inteligible.

Sin embargo, la teología no solo se interesa en la ortodoxia y la comprensión correcta de la revelación cristiana; ella también apunta a la ortopraxis. De esta manera, ella colabora al modo en que los creyentes visualizan su vida cristiana y al modo en que se representan y encarnan las distintas nociones e imágenes principales del cristianismo. Por lo tanto, la tarea de la teología puede ser descrita en términos de la constante respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo las nociones e imágenes cristianas ayudan a las personas no solo a penetrar el Misterio que abarca todo lo real, sino también a vivir sus vidas hacia la plenitud verdadera?

El carácter y propósito de la teología es fundamentalmente mistagógico. Creencia y práctica no pueden ser disociadas. Siempre contextualmente enraizada, la

teología sirve y alimenta esta permanente interacción entre credo y acción.

Catalogar esta época como “crisis ecológica” significa que estamos viviendo un momento crucial en el que nuestro estilo de vida y algunos valores que lo han fundado están siendo juzgados y puestos en cuestión. Necesitamos tomar una decisión con respecto a los escenarios futuros que se desprenden de nuestras prácticas y creencias actuales.

Esta decisión debe comprender y afectar nuestra vivencia ecológica en su triple dimensión: personal, social y medioambiental. Recuperando algunas perspectivas bíblicas e históricas, y profundizando otras ya conocidas, la teología debe hacerse parte de este trascendental momento y cooperar con el discernimiento de las personas en su búsqueda de nuevas formas de vida e interacción. En el cruce entre las vidas y creencias de las personas, las fuentes del cristianismo, y el contexto actual que amenaza la viabilidad de la vida, la teología debe ofrecer una comprensión sugerente y comprensible de la humanidad, una que sacuda la imaginación de las personas y las ayude en su discernimiento de las formas de vida cotidianas que se orientan a la plenitud verdadera.



Una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política¹

Guillermo Rosolino

Junio 2017

Introducción

En tiempos de desinstitucionalización de las creencias como tendencia global, las ofertas de espiritualidad alternativas a las tradicionales ocupan cada vez más espacio en las sociedades plurales. Por su parte, las propuestas de espiritualidad cristiana se ven opacadas por la atracción que despiertan otras formas de espiritualidad como la meditación del budismo zen o el mindfulness.

En este contexto, las búsquedas de renovación de la espiritualidad cristiana han seguido varios caminos, en algunos casos incorporando tradiciones y técnicas orientales (A. de Mello, R. Panikkar, en otros), recuperando más radicalmente la tradición evangélica desde los aportes de la investigación sobre el Jesús histórico (A. Pagola) y, en América Latina, en sintonía y diferencia con la nueva teología política de J. B. Metz, Gustavo Gutiérrez exploró en las fuentes de la tradición continental con Beber en el propio pozo². En todos los casos, se trata de búsquedas de una nueva forma de espiritualidad, que sin negar la tradición la recrea y configura una propuesta de seguimiento de Jesús atractiva y fecunda para las nuevas generaciones, tomando en cuenta sus propias sensibilidades y búsquedas. En esta perspectiva de trabajo se busca enriquecer las líneas de espiritualidad ecológica propuestas en *Laudato Si'*³ (1),

¹ Publicado en: Sociedad Argentina de Teología. *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos* - 1a ed. - Buenos Aires: Agape Libros, 2018. Pag.427 y ss.

² Gutiérrez G., *Beber en el propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1984.

³ Francisco, *Carta encíclica Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*, Roma, 2015.

con aportes de la teología del pueblo, del documento de Aparecida, de *Evangelii Gaudium*⁴(2), y la nueva teología política de J. B. Metz (3), para esbozar una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política.

1. La espiritualidad ecológica de Laudato Si'

La carta encíclica del Papa Francisco sobre el cuidado de la casa común plantea como desafío el desarrollo y la puesta en práctica de una espiritualidad ecológica en la perspectiva de una ecología integral (capítulo cuarto); esto es, que integre en su mirada y puesta en práctica el problema social de la “justicia entre las generaciones”. “La espiritualidad ecológica tiene como misión transformar el estilo de vida consumista, que solo unos pocos pueden sostener, y que “solo podrá provocar violencia y destrucción recíproca” (LS 204), impulsando “... la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos” (LS 202). Esta nueva conciencia entiende que “comprar es siempre un acto moral, y no solo económico.”⁵ Por ello, debe “incorporar una vieja enseñanza, presente en diversas tradiciones religiosas, y también en la Biblia. Se trata de la convicción de que «menos es más»” (LS 222); lo que conduce a un estilo de crecimiento con sobriedad y a la capacidad de gozar con poco. Por lo tanto, es necesaria una conversión ecológica capaz de “crear un dinamismo de cambio duradero” y una “conversión comunitaria” (LS 218). La misma, en “primer lugar implica gratitud y gratuidad, es decir, un reconocimiento del mundo como un don recibido del amor del Padre” (LS 220), y por ello el desarrollo de una cultura del cuidado mutuo y de protección de la obra creada por Dios (LS 211; 217). Se trata de una espiritualidad ecológica porque pretende “recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno

⁴ Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, Roma, 2013.

⁵ Benedicto XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate*, Roma, 2009, n° 699.
SAT

mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios” (LS 210). Implica también cultivar las virtudes de la humildad y la sobriedad, aunque “no han gozado de una valoración positiva en el último siglo” (LS 224), sin embargo una “sana humildad y una feliz humildad” evitan el antropocentrismo que atenta contra la integridad de los ecosistemas. La apuesta por una espiritualidad ecológica es radical, pues “... no será posible comprometerse en cosas grandes solo con doctrinas sin una mística que nos anime...” (LS 256), es decir, sin los motivos interiores que alientan y dan sentido a la acción. Por lo tanto, se trata de una espiritualidad ecológica que, superando el nivel de una doctrina clara y correctamente formulada, tiene que alcanzar el nivel de una “mística ecológica” capaz de impregnar y motivar el pensamiento, las decisiones y acciones de cada día. Y, dado que una mística no se improvisa, es necesario transitar el camino de una educación ecológica y estética que impulse a vivir “... la vocación de ser protectores de la obra de Dios” no como “algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana” (LS 217). La vinculación con una educación estética es también insoslayable porque “prestar atención a la belleza y amarla nos ayuda a salir del pragmatismo utilitarista” (LS 215). En la medida en que el dominio y la explotación de la creación afecta a los ecosistemas, no basta con una nueva conciencia individual sino que será necesaria una acción social. “A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales...” (LS 219). Aunque se trata de una espiritualidad ecológica no formulada como tal en la tradición cristiana, es posible encontrar testimonios de santidad que dan orientaciones valiosísimas para desarrollarla; la carta encíclica hace referencia a la sensibilidad de Francisco de Asís testimoniando la fraternidad universal de toda la creación, a Teresita de Lisieux y su práctica “del pequeño camino del amor” (LS 230). También san Buenaventura enseña que “la

contemplación es tanto más eminente cuanto más siente en sí el hombre el efecto de la divina gracia o también cuanto mejor sabe encontrar a Dios en las criaturas exteriores”. (LS 233), y “San Juan de la Cruz enseñaba que todo lo bueno que hay en las cosas y experiencias del mundo «está en Dios eminentemente en infinita manera, o, por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen es Dios»” (LS 234). Esto, sin perder de vista que “el amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad...” (LS 231). Si bien la familia es el lugar de “la formación integral” (LS215), también “a la política y a las diversas asociaciones les compete un esfuerzo de concientización de la población. También a la Iglesia. Todas las comunidades cristianas tienen un rol importante que cumplir en esta educación” (LS 214).

2. La espiritualidad y la mística populares

Como reiteradamente ha puesto de manifiesto Scannone, en América Latina se desarrollaron, entre otras, dos corrientes teológicas en clave liberadora. La más conocida hasta el momento, la Teología de la liberación, privilegió las mediaciones de las ciencias sociales; y la otra, la Teología del pueblo, sin despreocuparse de los problemas socio-económicos estructurales, privilegió la mediación histórico-cultural y la religión del pueblo, también llamada religiosidad popular y más específicamente, piedad popular, con la sabiduría popular que le es inherente. El aporte disruptivo de esta última consiste en poner la atención en la configuración característica de la religión del pueblo, de la piedad popular latinoamericana. Entre los desafíos propios de la Teología del pueblo, y también de la Teología de la liberación, está la articulación entre la teología popular y la teología como ciencia, lo que significa reconocer el valor propio y específico de la sabiduría popular, el aporte de la teología científica y su mutua retroalimentación. El reconocimiento del valor propio de la piedad popular latinoamericana permitió profundizar en el

significado de una espiritualidad popular e, inclusive, de una mística popular (Seibold).⁶ Estas conceptualizaciones fueron asumidas en algunas instancias del magisterio latinoamericano y también universal; entiéndase *Evangelii nuntiandi*, Puebla,⁷ *Aparecida*⁸ y *Evangelii Gaudium*.

La propuesta de una espiritualidad e inclusive de una mística popular no resulta algo obvio; sin embargo, no faltan líneas de reflexión que convergen, en cierta medida, en torno a la posibilidad de hablar de un sujeto comunitario, de una nueva comprensión de la mística y de una impronta social de la misma. Sobre estos dos últimos puntos ha trabajado Saskia Wendel, para quien "... la mística es una empresa notablemente democrática -la mística está presente desde el principio del don del Espíritu en todos, no solo en unos pocos, y por tanto desde la confesión de fe hasta el sacerdocio común de los fieles...". Por otra parte sostiene que "la mística empuja la acción de la práctica de la fe cristiana", lo que implica una "actuación solidaria, al mismo tiempo que el compromiso político del lado de los pobres y los débiles", en virtud de un "reconocimiento que asigna a cada ser humano una dignidad inalienable."⁹ La nueva comprensión de la mística que Wendel desarrolla vale para toda experiencia religiosa, pero eso también implica que siempre se da en una determinada tradición cultural y religiosa; en este sentido se acerca al planteo de la sabiduría popular inculturada desarrollada por Scannone y, ambas, dejan abierto el camino a perspectivas teológicas interreligiosas. Recientemente, González de Cardedal ha publicado una amplia y muy informada obra *Cristianismo y mística*; en ella cita a A. Solignac, quien sintetiza los múltiples sentidos de las palabras *mystérion*, *mystes*, *mýstikos*, "Esta es la

⁶ Seibold J., *La mística popular*, México, Editorial Buena Prensa, 2006, pp.130 y ss.

⁷ CELAM, *Documento de Puebla*, México, 1979.

⁸ CELAM, *Documento de Aparecida*, Aparecida, 2007.

⁹ Wendel S., "Dios en mí, fuera de mí, por encima de mí. Una nueva comprensión de la mística cristiana", *Selecciones de Teología* 202 (2012) 127-138.

idea de una comunicación de Dios al hombre y de una iniciación del hombre en los designios de Dios, en su acción y en su ser mismo.” Aunque González de Cardedal no coincide con una ampliación del sentido de la mística que la vacíe de su especificidad, reconoce que el Concilio Vaticano II llevó a cabo “... una democratización de la santidad, al hacer del bautismo y de la eucaristía los dos lugares constituyentes de la existencia cristiana que son comunes a todos y de esta forma constituyen la Iglesia como fraternidad...”¹⁰ Además, concluyendo su análisis sobre la mística cristiana, sintetiza el largo camino histórico y conceptual recorrido, poniendo de manifiesto dos cosas. Por un lado, que la mística cristiana nunca fue una empresa totalmente individual; en efecto, aún en las tensiones que algunos místicos y místicas tuvieron con la institución eclesial y sus representantes jerárquicos permanece, como trasfondo inherente a la misma, la pertenencia a la comunidad. Y, por otra parte, afirma con fuerza que “puede haber filosofía sin religión y sin mística, así como religión sin filosofía y sin mística, pero cristianamente no puede haber mística sin un fundamento de religión (fe) y un mínimo de reflexión (filosofía).”¹¹ Por lo tanto, aún en quien sostiene una especificidad de la experiencia mística que no corresponde de suyo a toda experiencia creyente cristiana, hay un claro reconocimiento de una dimensión comunitaria inherente a la experiencia mística, la que no podría darse en una soledad clausurada en la propia individualidad. Pero también hay una sugestiva coincidencia con Scannone, en cuanto para el teólogo argentino la “sabiduría de los pueblos” latinoamericanos forma parte de una fe inculturada y su correspondiente mística popular; mientras que para González de Cardedal, una experiencia mística cristiana no puede darse sin “un mínimo de reflexión (filosofía)”.

¹⁰ González de Cardedal O., *Cristianismo y mística*, Madrid, Editorial Trotta, 2015, 150.

¹¹ *Ibíd.*, 273.

Scannone ha realizado recientemente su presentación más amplia y fundamentada sobre la espiritualidad y la mística populares. Entre las cuestiones relevantes que plantea sobre el tema están: el paso en la reflexión latinoamericana de la religiosidad popular a la mística popular, la piedad popular como lugar teológico para la nueva evangelización (p.230), el abordaje de la mística popular en *Evangelii Gaudium* y la cuestión del sujeto personal y comunitario en la mística popular. En adelante, haré una presentación breve de estos temas.

El teólogo jesuita retoma lo que otro jesuita, Karl Rahner, consideró como los dos aportes teológicos de América Latina; por un lado la Teología de la liberación y, por otro, la religión popular o religión del pueblo. La incipiente reflexión sobre la religión del pueblo, que se dio en el postconcilio, se ha desarrollado bastante desde entonces, especialmente en Argentina y ha impactado en el magisterio latinoamericano. Pero también hay un registro en *Evangelii nuntiandi*; Puebla, que hace una recepción de dicha exhortación para Latinoamérica, reconoce el catolicismo latinoamericano como expresión de una “encarnación del evangelio” en la cultura. La temática continúa en Santo Domingo y alcanza un desarrollo más amplio en Aparecida, en donde se explicita la condición de esta piedad popular como “espiritualidad popular” e, inclusive, como “mística popular”. Como la teología de la liberación y teología del pueblo, en no pocos aspectos son complementarias, no es extraño que el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez haya hecho también su aporte a la espiritualidad latinoamericana en su obra *Beber en el propio pozo*. El jesuita Jorge Seibold, por su parte, acuñó el término mística popular. Según Scannone, “... se dio todo un camino de revalorización pastoral y teológica de la religiosidad popular, hasta llegar a que el magisterio universal la considere «lugar teológico» y le dé un papel clave con respecto a la nueva evangelización (EG 126).” En este marco, si como afirma EG “la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica,

política o filosófica” (n° 198), entonces la revalorización de la religiosidad popular está en plena sintonía con dicho presupuesto. De acuerdo con esta revalorización teológica de la piedad popular, EG afirma también que “la mística popular acoge a su modo el evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiestas” (n° 237). Finalmente, dedicando mucha más atención a la complejidad de la cuestión, Scannone procura fundamentar y especificar el sentido del “sujeto personal y comunitario” en la denominada mística popular. Para ello convoca tradiciones y pensamientos muy diversos, en primer lugar, el carácter colectivo y comunitario de la revelación de Dios hecha a un pueblo, no a individuos aislados; en sintonía con ello, Gutiérrez propone que la espiritualidad corresponde al “caminar de todo un pueblo”, en ello consiste el transcurrir del pueblo de Israel por el desierto y el de la iglesia primitiva en el relato de los Hechos de los Apóstoles. Por su parte, *Evangelii Gaudium* “frecuentemente entrelaza pneumatología trinitaria y eclesiología, es decir, por un lado la iniciativa divina con la acción protagónica del Espíritu Santo y, por otro, su acción en el pueblo de Dios como sujeto colectivo...” Pero, Scannone quiere ir más allá de la mera afirmación de la existencia de un sujeto comunitario, buscando elementos de la filosofía que den cuenta de su significado. En esta línea recurre a Lonergan y a la discusión que Ricoeur plantea respecto del mutuo reconocimiento en Hegel. Respecto del primero, sigue la línea de reflexión de Gerard Whelan en una obra inédita, quien sostiene que desde la perspectiva de Lonergan si hay una experiencia común le corresponde también un comprensión (insight) común; por lo tanto, es posible sostener un “sentido común” propio de una sociedad determinada.

Por ello, allí donde hay un fenómeno común como es el de los símbolos compartidos en la espiritualidad popular, con sus peregrinaciones, celebraciones y fiestas propias, se da no solo un compartir como individuos sino en cuanto

comunidad interpersonal, en una cultura común; por lo tanto, un mismo “mundo del significado y del valor” (Lonergan). Scannone también quiere erradicar cualquier interpretación de la espiritualidad popular en la perspectiva de Hegel; por ello, siguiendo la distancia propuesta por Ricoeur para evitar toda instrumentalización autoritaria de la totalidad hegeliana, entiende que el espíritu común no debe interpretarse en analogía “con la relación cognitiva y dialéctica sujeto-objeto, sino con la interrelación ética (o mejor, más que ética) de la comunión en la distinción propia de Dios que es Amor y de las personas como relaciones.”¹². Dada la importancia de la cuestión, y los riesgos de cualquier desplazamiento en la comprensión del pueblo, la espiritualidad popular y la mística popular, Scannone suma los avances hechos por Jean Luc Marion como sus propias discusiones junto a Cullen con Lévinas, afirmando: “... para comprender el «nosotros» es necesario pensar las relaciones interpersonales no solo según la preposición «con» -unos con otros-, sino también según el coram (de frente a [cada otro] y aun el «entre» (de lo interpersonal y, en el caso de la Iglesia, de «Jesús en el medio»)).”¹³.

3. Una mística de ojos abiertos

En su obra *Por una mística de ojos abiertos*, J. B. Metz se pregunta por el “núcleo mismo de la espiritualidad cristiana”, en el contexto de sociedades posreligiosas cuya tendencia es la búsqueda de una espiritualidad como “tapagujeros” de la función cumplida otrora por las religiones tradicionales. Por ello, quiere abordar “la cuestión fundamental de una espiritualidad teológicamente permeada”, en orden a discutir el “perfil espiritual del cristianismo y de la Iglesia”.¹⁴ Su nueva teología política, superando un cristianismo burgués controlado por el

¹² *Ibíd.*, 247-248.

¹³ *Ibíd.*, 250.

¹⁴ Metz J. B., *Para una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona, Herder, 2013, 17.

proceso de secularización que ha privatizado su relevancia social, pretende ser una “teología públicamente responsable” para evitar que el cristianismo vaya a parar “en la soledad cognitiva de una secta.”¹⁵ El punto de partida es la “cristología del seguimiento y su mística”, pues “en el núcleo de la cristología no hay una idea, sino una historia, una historia arriesgada que invita al seguimiento de Cristo y que solo en dicho seguimiento manifiesta su fuerza salvadora.”¹⁶ y posibilita “conocerlo”; pues todo conocimiento es un “ir” tras sus huellas. Metz contrasta el talante fuertemente contemplativo del logos griego con el del Dios histórico bíblico, porque “Cristo no es solo una «cima» digna de adoración, sino también un «camino »” (Jn 14,6).¹⁷ Por ello sostiene que la espiritualidad cristiana es “una espiritualidad completamente política; y la mística cristiana es una mística política. No una mística del poder político ni del dominio político, sino fundamental y llanamente una mística de ojos abiertos.”¹⁸ Una mística de ojos abiertos porque en definitiva Jesús “desea tornar visibles a los que sufren invisiblemente y alentar a la praxis de la compasión como mística de la justicia divina.”¹⁹ Una mística de ojos abiertos es una “invitación a todos a mirar los rostros” y a agudizar la mirada para reconocer “los rostros apagados”. Reflexionando sobre la película *De dioses y hombres*, Metz observa los “rostros de los monjes” en los que se refleja la “tensión entre poderes terrenales y místicos” y también la determinación de afrontar juntos, apoyándose unos a otros “la propia muerte a fin de romper la espiral misantrópica de la violencia... ¡¿Mística política?! ¡¿Mística de la com-pasión?!”²⁰ La situación que viven los monjes no es un accidente porque la “mística del seguimiento nunca está libre de una

¹⁵ *Ibíd.*, 17.

¹⁶ *Ibíd.*, 153.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, 77.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, 78.

situación”, más propiamente de una “situación política” que pudiera ahorrar el antagonismo y el sufrimiento que den lugar a la apatía. Por todo ello, “la mística del seguimiento es en su núcleo una «mística de ojos abiertos».”²¹

4. Una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política

La nueva teología política de Metz, la teología del pueblo y sus repercusiones en el magisterio latinoamericano y universal, y la Carta encíclica *Laudato si'* configuran una constelación de reflexiones que convergen en la relevancia de una espiritualidad e inclusive de una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política. Las fortalezas y límites de estas perspectivas quedan a la luz en virtud de su confrontación y complementariedad; aunque no se expliciten en este trabajo, la fusión que acoge y complementa las perspectivas constituye la dimensión crítica de este trabajo.

Una mística de ojos abiertos no se contrapone a las grandes experiencias místicas de la tradición cristiana, por caso, San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila, sino a una comprensión estrecha de la mística como experiencia solitaria e individual de fusión con el Absoluto, en la que es irrelevante el contexto social e histórico, como la dimensión comunitaria y la consiguiente interpelación del rostro de los otros. Una mística de ojos abiertos es una mística que agudiza la mirada para reconocer “los rostros apagados”, para tornar visibles a los que sufren invisiblemente, impulsando una praxis de compasión como mística de la justicia divina. Una mística de ojos abiertos rechaza todo repliegue sectario del cristianismo e impulsa su relevancia pública y política, pero lejos de una teología política que lo vincula con el Estado.

Por ello, su línea de acción es la de la *memora passionis* que interpela a la sociedad y a la iglesia, desde la compasión por los que sufren, los que son irrelevantes, los

²¹ *Ibíd.*, 177.

descartados, los postergados, los últimos de la estructura socio-cultural. Una mística de ojos abiertos, en sintonía con *Laudato Si'*, es sensible al problema ecológico en la perspectiva de una ecología integral; impulsa la conciencia de que el cuidado de la obra de Dios no es un opcional sino intrínseca a la espiritualidad cristiana.

En sintonía con ello plantea que, en la situación actual, es necesaria una conversión ecológica como conversión evangélica, que impulse una nueva conciencia no solo individual sino social, comunitaria y política del cuidado de la casa común. Para ello es clave el cultivo de "... la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos." (LS 202). Bajo el impulso de estas líneas es necesario educar en la gratitud y en la sobriedad, contrastando un consumismo desenfrenado y promoviendo un "buen vivir" que recupere los distintos niveles del equilibrio ecológico y que, bajo el lema "menos es más", posibilite gozar de un "buen vivir", con poco.

Una mística de ojos abiertos no se construye ni elabora desde cero; más bien es necesario reconocer los frutos del Verbo y del Espíritu ya presentes en las culturas de los pueblos. Pensando en América Latina, la mística popular latinoamericana ya contiene elementos decisivos de una mística de ojos abiertos y una mística ecológica. Es decir, su dimensión comunitaria y fraterna, su largo arraigo en los símbolos cristianos fundamentales, su dimensión festiva que abreva en la conciencia de la gratuidad del don de la vida y del amor de Dios, su dinamismo evangelizador por testimonio y contagio, entre otros. En *Evangelii Gaudium* se constituye en un lugar teológico porque "la mística popular acoge a su modo el evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiestas" (n°237). Pero tampoco faltan en las culturas originarias una dimensión mística de la vida y, como ya se ha dicho, del "buen vivir" que integra todas las dimensiones de una ecología integral. En sintonía con sus presupuestos filosóficos, teológicos y culturales, la Carta

encíclica Laudato Si' impulsa a la humanidad a una nueva conciencia en la que las religiones tienen una tarea clave; deben, desde sus propias raíces espirituales y místicas impulsar la cultura del encuentro, en la diversidad cultural, y con la casa común. En una potente expresión de esa conciencia nueva, Francisco en Laudato Si' abre y orienta el quehacer común de las religiones y la humanidad con dos oraciones, la que une a las religiones monoteístas y la que expresa la rica tradición cristiana.



Los bienes de la Tierra
y de la Humanidad
en la perspectiva de las religiones¹

Juan José TAMAYO

05/02/2011

Deseo expresar mi agradecimiento por la invitación a participar en el Foro Mundial de Teología y Liberación, que se celebra en Dakar (Senegal), del 5 al 11 de febrero, al que vengo asistiendo desde su nacimiento en 2005 en la ciudad brasileña de Porto Alegre y de cuyo Comité Internacional formo parte. Se trata de uno de los espacios privilegiados de encuentro entre las religiones y los movimientos sociales, entre las diferentes tradiciones religiosas liberadoras y los movimientos alterglobalizadores en la búsqueda de «Otro Mundo Posible». La convergencia este año es mayor, si cabe, ya que su celebración tiene lugar en las mismas fechas del X Foro Social Mundial.

El tema de mi conferencia no puede ser más prometedor y oportuno en este momento histórico en el que convergen diferentes crisis de carácter planetario que amenazan gravemente el futuro de la Tierra y de la Humanidad: «Los Bienes Comunes de la Tierra y de la Humanidad en el horizonte de las tradiciones religiosas». El punto de partida de la conferencia es la Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad. La conferencia tiene dos partes. En la primera expondré el avance que supone la Declaración de 2009 con respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y analizaré las grandes líneas de la Declaración de 2009. En la segunda ofreceré los aportes que pueden

¹ Universidad Carlos III, Madrid. Conferencia pronunciada en el Foro Mundial de Teología y Liberación, 5 de febrero de 2011.

hacer las religiones en la defensa y protección de los bienes comunes de la Tierra y de la Humanidad.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 Durante el periodo 2008-2009 de la Asamblea General de la ONU se aprobó, tras numerosas consultas a científicos, políticos, politólogos e intelectuales, la Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad bajo la responsabilidad de Miguel d'Escoto, que ocupó durante ese periodo la presidencia de la Asamblea, y Leonardo Boff, Comisionado de la Carta de la Tierra. La Declaración supone un avance significativo sobre la Declaración de 1948.

La Declaración de 1948 se centraba exclusivamente en el reconocimiento de la dignidad y de los derechos humanos con total desconocimiento y absoluto silenciamiento de los derechos de la Tierra. Respondía a la cosmovisión occidental, como revelan su formulación conceptual y su antropología, su cosmovisión y su concepción universalista formal y abstracta. Durante los más de sesenta años de vigencia, se ha aplicado selectivamente en perjuicio de los pueblos, las comunidades y los sectores empobrecidos de la Humanidad, y se ha transgredido de manera de manera sistemática, no sólo en el plano individual, sino también, y de manera muy acusada, en el estructural e institucional, con frecuencia con el silencio cómplice e incluso con la colaboración necesaria de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayoría de las veces para proteger intereses del Imperio y de las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Pareciera que los derechos humanos fueran todavía la asignatura pendiente o, en palabras del premio Nobel portugués recientemente fallecido José Saramago, la utopía del siglo XXI.

Efectivamente, el neoliberalismo niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la que se esconde la defensa de sus intereses,

y establece una base y una lógica puramente económicas para su ejercicio, la propiedad privada, la acumulación y el poder adquisitivo.

En la cultura neoliberal los derechos humanos tienden a reducirse a los títulos de propiedad. Sólo quienes son propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos. Cuantos más poder adquisitivo, más derechos.

Es especialmente en el Tercer Mundo donde resulta más llamativa y creciente la contradicción entre las declaraciones formales de los derechos humanos y la negación real de los derechos humanos. La supuesta universalidad de los derechos humanos y sociales, y su aparentemente sólida fundamentación no se compaginan con su transgresión permanente en las mayorías populares del Tercer Mundo y los sectores marginados del Primer Mundo.

La Declaración Universal del Bien Común de 2008-2009 La Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad constituye un cambio de paradigma, que responde a la nueva conciencia plantearía y ecológica de la humanidad. Es el paso de la centralidad del ser humano en la vida del planeta y de su consideración como dueño y señor absoluto, único actor en la historia y en la naturaleza, a la consideración de la Tierra y de la Humanidad como sujetos interdependientes, que no mantienen relaciones de rivalidad, sino de interactividad dinámica y simétrica; el paso del modelo antiecológico de crecimiento de la Modernidad a un modelo sostenible de desarrollo ecohumano.

Ya no son solo la dignidad y los derechos humanos los que hay que proteger, sino el Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad.

a) Según la Declaración, la Tierra y la Humanidad forman una única entidad, compleja y sagrada y poseen un destino común, que hoy se ve amenazado de destrucción por la irresponsabilidad de los seres humanos. La Tierra es nuestro hogar común y la Humanidad es «parte de la

comunidad de vida y el momento de conciencia y de inteligencia de la propia Tierra haciendo que el ser humano, hombre y mujer, sea la misma Tierra que habla, piensa, siente, ama, cuida y venera».

b) Durante la Modernidad, se impuso el contrato social en detrimento del contrato con la naturaleza, que dio lugar al antropocentrismo y que generó un foso cada vez más profundo entre ricos y pueblos. La Declaración cree necesario articular el contrato social con el contrato natural, la dignidad de la Tierra con la de los seres humanos, la justicia ecológica con la justicia económica, la igualdad ecohumana con la equidad de género, los derechos de las personas con el interés colectivo de la humanidad.

c) Pertenecen al Bien Común de la Humanidad y de la Tierra:

- la diversidad biológica y la multiplicidad de culturas, lenguas, religiones, tradiciones éticas, caminos espirituales, filosofías, sabidurías, saberes, artes y técnicas.

- la hospitalidad y acogida de unos a otros como habitantes del hogar común de la Tierra; la sociabilidad y convivencia pacífica de todos los seres humanos y los seres de la naturaleza; el respeto a las diferencias como expresión de la riqueza humana, diferencias que no deben desembocar en desigualdades; la reconciliación entre los pueblos y las personas y la eliminación de toda forma de violencia, odio y venganza; la utopía de la comensalidad, que consiste en sentarse juntos en torno a la mesa común sin exclusiones, para compartir los frutos de la Tierra; la búsqueda de la paz entendida como relación armónica del ser humano consigo mismo, con sus congéneres, con la sociedad nacional e internacional, con la naturaleza y con el gran Todo; el bien vivir, que no ha de confundirse con el vivir mejor a costa de los otros.

Colaboración de las religiones en la defensa de los Bienes comunes de la Tierra y de la Humanidad Tras esta somera síntesis de la Declaración, planteo dos preguntas:

¿pueden apoyar las religiones la Declaración del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad? ¿Qué pueden aportar a ella?

La respuesta a la primera pregunta es afirmativa. Las religiones pueden y deben apoyar y difundir la Declaración porque las líneas fundamentales de la misma, la cosmovisión que la sustenta, los valores que propicia, las iniciativas que propone y la ética que defiende coinciden en buena medida, si no en su totalidad, con los principios fundantes de las religiones.

La respuesta a la segunda pregunta ha de ser igualmente afirmativa. Las religiones no pueden limitarse a prestar su adhesión acrítica a los principios doctrinales de cada sistema de creencias, ni recluirse en la esfera privada, ni encerrarse en los lugares de culto, como tampoco renunciar a sus responsabilidades históricas a nivel planetario. Su colaboración es irrenunciable para curar las enfermedades (heridas, según Leonardo Boff) que sufren Tierra y la Humanidad, muchas de ellas provocadas por las propias religiones. A continuación enumeraré algunas de las formas de colaboración que considero más importantes.

1. Trabajar por la protección de la naturaleza y de la vida.

No pocas religiones se han movido en el paradigma antropocéntrico y han considerado la naturaleza como un bien sin dueño a su servicio, del que el ser humano podía usar y abusar caprichosamente. Y lo han justificado a partir de sus textos fundantes. Por ejemplo, el cristianismo y el judaísmo, a partir de los relatos del Génesis sobre la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios y el mandato divino de dominar la tierra. Pero se ha olvidado de otras tradiciones utópico-ecológicas que recorren la Biblia, como la alianza de Dios con la humanidad y la naturaleza después del diluvio (Gn 9), el derecho de la tierra al descanso sabático, la reconciliación del ser

humano con los animales, incluso los más violentos (Is 11,6-9).

La teología cristiana moderna asumió sin dificultad el giro antropológico, pero descuidó el giro ecológico. Se reconcilió con el progreso y con el modelo de desarrollo científico-técnico de la modernidad y fue alejándose paulatinamente de la filosofía de la naturaleza. Buena parte de la teología cristiana se mueve todavía hoy dentro de ese paradigma, incluida la teología de la liberación (TL) que, en un principio se ubicó dentro del giro antropológico e intentó responder al grito de los pobres, al sufrimiento de las mayorías populares en América Latina, descuidando el grito de la tierra. Fue a partir de los años noventa del siglo pasado, gracias a las investigaciones ecológicas y a las reflexiones teológicas de Leonardo Boff, cuando, sin renunciar a la opción por los pobres como imperativo ético fundamental, intentó superar los límites de la primera época y respondió al grito de la tierra. Surgió así la teología ecológica de la liberación, abierta a las ciencias que estudian la vida y el cosmos: eco-logía, bio-logía, bio-ética, bio-química, bio-física, cosmo-logía, geología, etc. Conforme al nuevo paradigma, la relación del ser humano con la naturaleza ya no es de sujeto opresor y depredador a objeto oprimido y depredado, sino de sujeto a sujeto, con el consiguiente reconocimiento de los derechos de la tierra en plena sintonía con la teología paulina (Rom 8,19-25).

La religación del ser humano con la naturaleza y la interdependencia de todos los seres vivos están en la base de no pocas religiones, que pueden contribuir a superar el antropocentrismo tan presente en el paradigma filosófico occidental y en su correspondiente modelo de desarrollo científico-técnico.

Las religiones apenas se preocupan de la defensa de la vida de la naturaleza. ¿Tampoco de la vida de los seres humanos? Habría que matizar. Su preocupación se centra en la vida antes del nacimiento y después de la muerte. Apenas prestan atención a la vida humana en la tierra, a la

que consideran, con frecuencia, un bien pasajero, del que se puede prescindir y al que hay que renunciar en favor de otros bienes superiores y conforme a las promesas de otra vida. Más allá de las proclamas retóricas, la vida a defender en primer lugar y de manera prioritaria es la de quienes la ven amenazada a diario, la de los pobres, marginados y excluidos, la de «los nadie», que, al decir de Eduardo Galeano, “no son seres humanos, sino recursos humanos, no tienen cara, sino brazos, no tienen nombre, sino número, cuestan menos que la bala que los mata”.

La defensa de la vida humana lleva derechamente a la de la naturaleza, ya que, según expliqué anteriormente, seres humanos y naturaleza forman una comunidad vital. La destrucción del tejido de la vida de la naturaleza es destrucción de la vida humana. En ese contexto se inscriben la defensa de la dignidad e integridad física de la persona, el libre desarrollo de la personalidad de cada ser humano, la lucha contra la depredación de la naturaleza y los malos tratos físicos o psíquicos, contra el exterminio de las «minorías» religiosas o raciales y contra la carrera de armamentos.

2. Trabajar por la paz desde la no-violencia activa y por la resolución de los conflictos a través de la negociación, fomentando la reconciliación y el perdón.

Las religiones han sido con frecuencia fuentes de violencia y generadoras de conflictos, pero también agentes de paz y de concordia. Tomando prestado el título de la novela de León Tolstoy, podemos afirmar que «guerra y paz» constituyen la dialéctica de las religiones. Las religiones son, ciertamente, fuentes de violencia y generadoras de conflicto.

Más aún, tienden a sacralizar la violencia a través del culto y suelen trasladar ésta a la comprensión de Dios, lo divino, lo trascendente, el misterio, lo trascendente. Conceden carácter sacrificial y expiatorio a la muerte, a determinadas muertes, por ejemplo, el cristianismo a la muerte de su fundador, Jesús de Nazaret. Incluso llegan a legitimar el

uso de la violencia «en nombre de Dios», como certera y dramáticamente afirma Martin Buber en un texto estremecedor, que hoy tiene plena vigencia: «Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan manipulada. Las generaciones humanas han hecho rodar sobre esta palabra el peso de su vida angustiada y la han oprimido contra el suelo. Yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas. Las generaciones humanas, con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella.

Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los seres humanos dibujan un monigote y escriben debajo la palabra Dios. Se asesinan unos a otros, y dicen: lo hacemos en nombre de Dios. Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de Dios. ¡Qué bien se comprende que muchos propongan callar, durante algún tiempo, acerca de las 'últimas codas' para redimir esas palabras de las que tanto se ha abusado!»². Hasta vidas humanas y de animales se han sacrificado en los espacios sagrados de culto, creyendo que agradaban a Dios o que, al menos, servían para aplacar su ira.

A su vez, en las religiones se encuentran algunas de las más bellas utopías de la paz; propuestas de un mundo reconciliado; un lenguaje de armonía; el imperativo ético «no matarás»; el trabajo por la paz a través de la lucha por la justicia; líderes religiosos, activistas sociales, místicos, místicas, cuya filosofía, estilo de vida, método de acción es la no violencia activa: Confucio, Jesús de Nazaret, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Swami Vivekananda, Abul Kalam Azad, Mahatma Gandhi, Luther King, monseñor Romero, Angelelli, Abdul Ghaffar Jan, Dalai Lama, Nelson Mandela, Asgha Ali Engineer, etc.

² Martin Buber, *Werke I*, Munich-Heidelberg, 1962, 509s.

Más de tres cuartas partes de la población mundial están vinculadas a alguna religión. Si estas personas activan sus tradiciones pacificadoras resultará más fácil la solución de los conflictos. Comparto, por ello, uno de los principios de la ética mundial de Hans Küng: «No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las ellas. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones».

3. Practicar la tolerancia y el diálogo

La tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni en el comportamiento con sus seguidores, especialmente con las mujeres, ni en la sociedad, y menos aún con los no creyentes o con los creyentes de otros credos religiosos. Con frecuencia han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado o expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes o heterodoxos.

En su relación con la sociedad, han confesionalizado las realidades terrenas, invadido espacios civiles que no eran de su competencia e impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza.

Una de sus prácticas más extendidas y arraigadas ha sido la intolerancia, que hoy adopta la forma extrema de fundamentalismo, fenómeno que, aun cuando no pertenece a la naturaleza de las religiones ni está vinculado directamente a ellas, es una de sus más graves y peligrosas patologías. Sobre todo en las religiones monoteístas: que creen en un solo y único Dios, considerado universal, cuya revelación se recoge en un libro sagrado, interpretado por las autoridades religiosas. El fundamentalismo se caracteriza por la renuncia a la mediación hermenéutica, el empleo del lenguaje realista, la absolutización de la tradición, la negación del pluralismo, el recurso al anatema contra otros sistemas religiosos y, en ocasiones, la legitimación religiosa de la violencia.

Pero las religiones son también espacios de diálogo entre diferentes sistemas de creencias, lugares de encuentro entre culturas, ámbitos de experiencias interespirituales, cruce de diferentes concepciones morales.

La mística es la quintaesencia de la religión y un lugar privilegiado para el diálogo. «Sin diálogo —afirma Raimond Panikkar— el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan». El diálogo no busca el indoctrinamiento, ni hacer proselitismo de las propias creencias, ni uniformar las prácticas religiosas en torno a un único modelo. No es fin en sí mismo, ni punto de llegada. Menos aún puede convertirse en absoluto. Es un método, un camino, una actitud, una manera de estar en el mundo y de relacionarse con los otros.

Ha de ser inclusivo de todas las religiones, de todas las cosmovisiones, culturas, etnias, lenguas, sin jerarquizaciones previas; simétrico, es decir, desde bases de igualdad o con el compromiso de superar las desigualdades (no es posible el diálogo desde la desigualdad, que es el caso de la mayoría de los diálogos y encuentros entre religiones, culturas, hemisferios); contrahegemónico; correlacional: todos los interlocutores tienen derecho a expresar sus opiniones y convicciones con libertad; globalmente corresponsable en la respuesta a los problemas de la humanidad; no neutral, sino desde el lugar social y epistémico las víctimas; respetuoso y potenciador de la diferencia como derecho, valor y riqueza de lo humano.

Un diálogo, al decir de Pannikar, dialogal y duological, que implica confianza mutua en una aventura común hacia lo desconocido y aspiración a la concordia discorde. Este tipo de diálogo lleva a descubrir al otro no como extraño, extranjero, sino como compañero, no como un ello anónimo y despersonalizado, sino como un tú en el yo.

Es necesario potenciar el diálogo intercultural frente a quienes se obstinan en defender el choque de civilizaciones como método para el mantenimiento de la hegemonía de la cultura occidental sobre las demás.

Dada su radicación en plurales escenarios culturales, la mayoría de las religiones se encuentran en condiciones favorables para facilitar el diálogo entre culturas a partir de relaciones simétricas, y no jerarquizadas.

Todas las culturas poseen dimensiones liberadoras que es necesario activar y aportar a la liberación integral de la humanidad. El fomento del diálogo interreligioso es sin duda uno de los mejores antidotos contra los fundamentalismos, que, aún siguen estando presentes en no pocos grupos religiosos fanáticos y, como decía anteriormente, en las cúpulas de no pocas religiones. Varias son las razones para el dicho diálogo: la dimensión social del ser humano; el carácter dialógico del conocimiento y de la razón; la pluralidad de manifestaciones de lo sagrado, del misterio y de lo divino en la historia; la diversidad de respuestas a las preguntas por el sentido de la vida y el sin-sentido de la muerte; la diversidad de líderes religiosos que han puesto en marcha diversos sistemas de creencias y propuesto modelos éticos de comportamiento acordes con el mensaje originario; la necesidad de la hermenéutica de los textos sagrados de las religiones. La hermenéutica no es otra cosa que el diálogo entre las comunidades religiosas de hoy con los textos sagrados y que debe llevarse a cabo desde el nuevo contexto cultural y a partir de las nuevas preguntas que se plantean en dicho contexto.

4. Crear redes de solidaridad interhumana

Ello exige superar los localismos, tribalismos, confesionalismos, gremialismos y endogamias en que con frecuencia se ven envueltas las comunidades religiosas, evitar el discurso frentista del «nosotros-ellos» y ensanchar el «nosotros» superando todo tipo de discriminaciones (etnia, religión, cultura, clase social, geografía, lengua, etc.).

5. Luchar contra las discriminaciones y violencias de género y construir una comunidad mundial de

hombres y mujeres bajo el signo de la igualdad y el respeto a las diferencias.

Las discriminaciones y la violencia de género se dan por doquier en la sociedad y se refuerzan en las religiones, la mayoría de las cuales tiene una ideología androcéntrica, que se traduce miméticamente en una organización patriarcal y en legitimación del machismo social. Pero las religiones cuentan también con tradiciones emancipatorias e igualitarias, la mayoría de las veces subterráneas y desactivadas, y con experiencias de comunidades inclusivas de hombres y mujeres, que pueden colaborar en la lucha por la emancipación de las mujeres y en la elaboración de la teoría de género. La corriente teológica que mejor ha sabido recoger y sistematizar dichas experiencias, cuestionar el androcentrismo de los textos sagrados y dar voz a las tradiciones religiosas igualitarias es la teología feminista, que no es patrimonio del cristianismo, sino que tiene su cultivo y desarrollo en la mayoría de las religiones.

6. Fomentar la hospitalidad y la acogida a los inmigrantes, refugiados, desplazados, asilados políticos.

En el origen de la mayoría de las religiones se encuentra un fenómeno de migración, animada por la necesidad de supervivencia y la búsqueda de mejores condiciones de vida, por librarse de la represión política y recuperar la libertad, por el deseo de buscar nuevos horizontes de sentido. Muchos de los líderes y reformadores religiosos se vieron obligados a migrar de su territorio al sentirse incomprendidos y ser perseguidos por el poder político y económico, y encontraron acogida en otras comunidades. A partir de esa experiencia formularon códigos jurídicos y principios éticos de hospitalidad y crearon espacios de acogida sin tener en cuenta la procedencia geográfica, la pertenencia religiosa o la identidad cultural. La hospitalidad, que es principio de humanidad y regla

fundamental de humanización, se convierte así en principio ético de las religiones.

7. Ser portadoras de preocupaciones antropológicas

Las religiones son portadoras de preocupaciones antropológicas profundas, de preguntas significativas por el sentido y el sin-sentido de la vida y de la muerte, de experiencias-límite y de propuestas alternativas de vida no mediadas por la razón calculadora. Para ellas, la vida del ser humano no es fruto del azar arbitrario ni de la necesidad ciega, sino que se inscribe en un conjunto más amplio que tiene un origen y una meta, una dirección y un fin. Las religiones constituyen, a su vez, lugares privilegiados de apertura a los mundos inexplorados de la trascendencia, a la espiritualidad, la experiencia del misterio y la vivencia de lo sagrado, sin que ello suponga caer en sacralizaciones ni implique la aceptación de un credo concreto. Independientemente de sus creencias o increencias, la Humanidad puede renunciar al caudal de sabiduría que son las religiones.

8. Compaginar la sabiduría mítica y la búsqueda racional

Las religiones no pueden renunciar a los mitos, que son relatos portadores de múltiples y profundos significados antropológicos, y de criterios morales, al tiempo que cauces de expresión y de comunicación de experiencias no racionalizables. El mito no limita el conocimiento humano, menos aún lo anula. Todo lo contrario, lo potencia y permite su desarrollo. También Prometeo es un mito, que simboliza la rebeldía contra la arbitrariedad de los dioses, el pensamiento crítico, el actuar subversivo. El mito de Prometeo es portador de luz y utopía.

Las religiones son, a su vez, uno de los caudales culturales más preciados de la humanidad y una fuente inagotable de sabiduría. Las preguntas y las respuestas a las que me refería en el apartado anterior han contribuido al desarrollo del pensamiento en sus diferentes modalidades: mítico,

filosófico, científico, simbólico, etc. Han hecho importantes aportaciones a la cultura de los pueblos y, en muchos casos, han contribuido sobremanera al desarrollo del pensamiento humano. En no pocas tradiciones culturales, filosofía y religión están estrechamente unidas.

Las tradiciones religiosas no deben ser excluidas de ninguno de los campos del saber, ya que ellas mismas son un saber con sus peculiaridades y están en relación con otros saberes. De ahí la necesidad de su estudio, pues son fenómenos culturales relevantes que han intervenido de manera decisiva en la formación de las sociedades humanas, como ha demostrado el antropólogo Roy A. Rappaport, uno de los mejores especialistas en el estudio antropológico del fenómeno religioso. Nacimiento y evolución de la religión, por una parte, y origen y desarrollo de la humanidad, por otra, son dos fenómenos interconectados. Lo sagrado y lo numinoso han jugado un papel fundamental en los procesos de adaptación de las distintas unidades sociales en que la especie humana se ha organizado. En ausencia de la religión, cree Rappaport, la humanidad quizá no hubiera sido capaz de salir de su estado prehumano o protohumano.

9. Respetar el mundo de la increencia en sus diferentes modalidades y las razones de la increencia

En torno al 20% de la población mundial se ubica en el espacio plural de la increencia (ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc.).

Si hay razones para creer, también las hay para no creer. Los derechos de la fe y los del increencia merecen el mismo respeto. Por ende, cualquier guerra religiosa contra los increyentes o de éstos contra los creyentes es un signo de intolerancia. La alternativa es el diálogo y el trabajo común entre creyentes y no creyentes con la mirada puesta en un mundo más justo y solidario. Las creencias o increencias no pueden ser motivo de discriminación o de enfrentamiento entre los seres humanos.

10. Colaborar, desde una actitud crítica y autocrítica, en la construcción de una sociedad alternativa

Las religiones deben colaborar en la construcción de una sociedad alternativa, en la propuesta de una cultura emancipatoria, en la elaboración de un proyecto político contrahegemónico, en la puesta en marcha de una alter-globalización, es decir, de una globalización desde abajo, de la solidaridad, de la esperanza, inclusiva de los sectores, pueblos, países, regiones y continentes que la globalización realmente existente, dominada por el neoliberalismo, excluye. Su ética liberadora es la que impulsa a las religiones a construir alternativas y a trabajar por otro mundo posible.

11. Combatir el fatalismo y transmitir esperanza

Tarea de las religiones es combatir el fatalismo y el determinismo, que ellas mismas suelen justificar apelando al cumplimiento de la voluntad de Dios o de los dioses, a la fuerza del destino, que se impone de manera inexorable sobre la libertad de los seres humanos, así como la tendencia a mirar al pasado estáticamente. La alternativa al fatalismo es la esperanza. Donde hay religión, hay esperanza, si bien rodeada de ilusión y fantasmagoría. Las religiones, poseen energías utópicas inexploradas que es necesario activar, especialmente hoy cuando la utopía ha sido excluida de todos los ámbitos del saber y del quehacer humano, y se ha impuesto la razón instrumental, la razón de Estado, la razón científicotécnica.

De la mayoría de los libros sagrados puede decirse lo que Bloch afirma de la Biblia, que son verdaderas «enciclopedias de utopías». Las utopías son el motor de la historia, también las utopías religiosas, siempre que tengan sentido histórico y no caigan en una abstracción desmovilizadora ni sitúen la meta o el futuro sólo en el más allá de la historia. Por es necesario compaginar la esperanza religiosa con las utopías históricas. La esperanza religiosa no puede desembocar en confianza ciega e idealista.

Ha de ser esperanza militante, siempre en acción, y docta, como dijera Ernst Bloch, es decir, guiada por la razón, ya que la esperanza no puede hablar sin razón ni la razón puede florecer sin esperanza.

12. El principio-compasión

Leemos en el artículo 20 de la Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad: «Pertenece al Bien Común de la Humanidad la compasión por todos los que sufren en la naturaleza y en la sociedad, aliviando sus padecimientos e impidiendo todo tipo de crueldad a los animales».

¿Qué pueden aportar las religiones a la idea y a la experiencia de la compasión? De nuevo chocamos con la ambigüedad. Por una parte, no se han mostrado muy sensibles ante el sufrimiento humano en general y el de los inocentes en particular, y menos aún ante los dolores de parto de la naturaleza. Más aún, han intentado justificarlo y le han dado un sentido redentor. Ellas mismas han recurrido a sacrificios humanos y de animales como parte necesaria de sus rituales.

El chivo expiatorio es el ejemplo más paradigmático. Como contrapunto, la compasión está también en el centro de las religiones. La com-pasión en su sentido etimológico: ponerse en lugar de los otros, compartir las alegrías y los sufrimientos de los otros, sus anhelos y esperanzas, sus luchas, sus clamores angustiados, ponerse en su lugar. Dos ejemplos: la compasión de Yahvé con los hebreos en Egipto y la experiencia de la compasión en el budismo.

a) La compasión de Yahvé con los hebreos sometidos a esclavitud por el faraón durante su estancia en Egipto y la sensibilidad hacia sus sufrimientos: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel... El clamor de los israelitas ha llegado

hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen» (Ex 3,10).

La compasión es uno de los principios fundamentales de la ética budhista. Puede considerarse su código genético y el criterio de identificación de la práctica budista en relación con los seres humanos, con la naturaleza, con los animales. Consiste en poner todos los medios al alcance de cada uno para proteger la vida, no causar daño a la naturaleza ni a los seres humanos, practicar la no violencia, que exige, en primer lugar, «habérmolas pacíficamente con nosotros mismos». El monje vietnamita Thich Nhat Hanh lo formula así: «Consciente del sufrimiento causado por la destrucción de la vida, hago el voto de cultivar la compasión y aprender maneras de proteger la vida de las personas, animales, plantas y minerales. Estoy dispuesto a no matar, a no dejar que otros maten y a no tolerar ningún acto mortal en el mundo, tanto en mi pensamiento como en mi forma de vivir». La compasión activa las potencialidades dormidas para luchar contra las causas del sufrimiento eco-humano. Sin compasión no hay lucha contra el sufrimiento. La compasión se convierte así en principio teológico.

13. Promover y practicar el Bien Vivir, que no debe confundirse con el vivir mejor

Vivir mejor suele ser la mayoría de las veces a costa del otro (explotación), vivir mejor que el otro (competitividad), desinteresarse de la suerte del otro (egoísmo e individualismo). El Bien Vivir es, sin embargo, vivir en comunidad, hermandad y sororidad, en armonía entre las personas y la naturaleza; compartir y no competir; alcanzar el equilibrio entre los seres humanos, entre éstos y la naturaleza, entre los hombres y las mujeres; vivir con creatividad y acción conjunta; recuperar la cultura de la vida en armonía y respetar a la Madre Tierra; respetar su capacidad de autorregulación de la vida y del planeta; volver al camino del equilibrio; en definitiva, volver a ser.

El logro del Bien Vivir requiere el cumplimiento de los Diez

Mandamientos, que Evo Morales formula así: 1, acabar con el sistema capitalista inhumano; 2, renunciar a las guerras, de las que siempre salen ganando las transnacionales, no las naciones; 3, construir un mundo sin imperialismos ni colonialismos; 4, considerar el agua como derecho humano y de todos los seres vivos del planeta; 5, acabar con el derroche de la energía; 6, respetar a la Madre Tierra, que es nuestro hogar y nuestra fuente de vida; 7, reclamar los servicios básicos como derechos humanos; 8, acabar con el consumismo, el derroche de recursos naturales y el lujo; 9, optar por estados plurinacionales que respeten las diferencias, sin permitir el saqueo de los recursos naturales o la explotación a los pobres; 10, plantear el bien vivir en comunidad, en armonía hombre-mujer y con la Madre Tierra, respetando las distintas formas de vida comunitaria.



DE LA DISTOPÍA A LA UTOPIA ¹

Gustavo Duch.

22/4/2020

Dicen muchas voces, con acierto, que no debemos volver a la normalidad pues la normalidad es injusta y destructiva. Desde el punto de vista agrícola y alimentario, lo corriente, habitual y mayoritario en los países industrializados es, además de injusto y destructivo, distópico. Pero parece que lo ignoramos. Al menos durante varios decenios buena parte de la población mundial nos alimentamos a partir de sistemas agroalimentarios disfuncionales que muchos autores de novela fantástica o catastrofista ni siquiera podrían imaginar. Porque es muy loco capturar pescado en Alaska, mandarlo a la China para su procesamiento y venderlo en EE.UU. fileteado y listo para freír. Porque es muy loco deforestar el Amazonas para cultivar soja que se mandará a España donde con ella engordaremos lechones traídos de Dinamarca para acabar exportando lomo embuchado a la Conchinchina. Porque es muy loco comer naranjas en verano y tomates en invierno, porque es muy loco comer carne tres veces al día; porque hasta la alimentación de los astronautas con sus alimentos hiperenergéticos parece más sensata que encontrarse en el supermercado envases de plástico con gajos de mandarina peladitos y listos para degustar. Como un self service, añadan ustedes mismos otros muchos ejemplos que incrementarán una lista de disparates responsables del hambre en medio mundo y la obesidad en el otro, de la extinción del oficio campesino, de la deportación rural al medio urbano y del calentamiento de todo un planeta. Y, con sus monocultivos invadiendo todo centímetro de tierra cultivable, responsables también de la

¹ Publicado en: <https://blog.cristianismeijusticia.net/2020/04/22/de-la-distopia-a-la-utopia>

pandemia vírica actual, como muy bien advertían estudios publicados hace más de diez años.

No parece, de momento, que la cordura alimentaria llegue a la mente de nuestras administraciones. La crisis sanitaria actual está adoptando una serie de medidas que parece quieren reforzar este modelo distópico y disfuncional. Más de 500 organizaciones de todo el estado han denunciado, por ejemplo, que no tiene ninguna lógica que se cierren los mercados no sedentarios por la emergencia sanitaria. Como bien se sabe, la mayoría de estos mercados campesinos se suelen celebrar al aire libre, en espacios abiertos, muy diferente a los espacios cerrados de las grandes superficies. Como tampoco puede entenderse, a no ser que el urbanocentrismo haya reseteado por completo nuestras mentes, la prohibición de acudir a cuidar del huerto de autoconsumo, una práctica que, con unos requisitos mínimos, solo puede favorecer a la salud de las personas afortunadas (y visionarias) de estos espacios de vida y biodiversidad. Más que nunca ahora es importante favorecer una alimentación de proximidad, fresca, ecológica, que distribuida por cada célula de nuestro cuerpo nos fortalezca y entregue salud.

Pero pareciera, si creyera en las teorías conspiratorias, que todo está pensado para rematar lo poco que nos queda de vidas autónomas o comunitarias. Que llegará el día que se decrete, por el bien común, la expropiación de todos los huertos y tierras cultivables para entregarlas a las multinacionales. Que por la seguridad nacional se prohibirán para siempre todas las fórmulas de venta directa. De forma que, gracias a la eficiencia, nunca en entredicho, de las multinacionales nos llegará a cada casa, una vez al día, un señor de Amazon con un paquete de Mercadona. Con tres barritas nutritivas: desayuno, comida y cena.



**Aportaciones de la Laudato si' en el contexto
de la Agenda 2030 para el Desarrollo
Sostenible¹**

Silvia ALBAREDA TIANA

21/4/2016

INTRODUCCIÓN

Con fecha de 24 de mayo de 2015, el papa Francisco ha hecho pública su segunda encíclica, que lleva por título Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común. En ella vincula, de manera pionera y, seguramente, controvertida para algunos, los problemas ecológicos con la pobreza. En lo que lleva de pontificado, el Papa ha denunciado situaciones de injusticia, ha despertado a la anestesiada conciencia europea que cierra sus fronteras a inmigrantes que huyen del terror y la muerte, y ahora, como si fuera algo novedoso para la máxima representación del magisterio católico, habla de por qué hay que tener un comportamiento sostenible. La realidad es que ni es nuevo que los papas hablen de conciencia ecológica, ya que sus predecesores lo habían hecho, ni que la situación de insostenibilidad esté desconectada de las grandes alarmas sociales como el hambre, la extrema pobreza, la explotación de personas o el terrorismo.

El Papa, a través de su carta encíclica, escrita en castellano con el estilo directo y sencillo que le caracteriza, se dirige a todos los hombres y mujeres, y no sólo a los católicos, y nos invita a reflexionar «sobre el cuidado de la casa común», nuestro planeta Tierra y todos sus habitantes. Con este breve artículo no se pretende analizar tanto el contenido teológico de dicha encíclica –en plena

¹ Publicado en: SCRIPTA THEOLOGICA / VOL. 48 / 2016 / 443-462

continuidad con sus predecesores—, sino reflexionar, en el contexto del esfuerzo de Naciones Unidas para promover un desarrollo sostenible, sobre cuáles han sido sus aportaciones específicas respecto a la forma de exponer el deber moral de cuidar el planeta, en cuanto «casa común», y a cada uno de sus habitantes.

I. TRANSFORMAR NUESTRO MUNDO: LA AGENDA 2030 PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE

A lo largo del año 2015 se han publicado documentos y firmados acuerdos históricos en políticas de Desarrollo Sostenible, que son señales de esperanza para la sostenibilidad, la justicia y la paz. En una Cumbre de las Naciones Unidas, tenuta lugar los días 25-27 de septiembre de 2015, en Nueva York, se adoptó la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible², en la que se definían los objetivos de Desarrollo Sostenible; el 11 de diciembre, también a través de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático³, se firmó el primer acuerdo internacional para mitigar el cambio climático, tras veinte años de negociaciones.

Previamente, el papa Francisco había publicado la encíclica social *Laudato Si'*⁴, en la que mostraba las interconexiones entre la degradación medioambiental y el agotamiento de recursos naturales, con problemas sociales como el aumento de pobreza y la exclusión, y proponía buscar soluciones integrales en donde se considerasen las interacciones entre los sistemas naturales y los sistemas sociales⁵. El Papa, además, ha

² *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Texto en castellano:

http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/70/L.1&Lang=S.

³ *Acuerdo de París*, alcanzado en la XXI Conferencia internacional sobre Cambio Climático, o 21 Conferencia de las Partes (COP 21) (Le Bourget, 30 noviembre-11 diciembre, 2015). Participaron 195 países. Texto en castellano: <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/spa/l09s.pdf>.

⁴ FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común* (24 de mayo de 2015).

⁵ *Laudato si'*, n. 139. Para las citas o referencias de la *Laudato si'*, se emplearán las iniciales LS.

tenido diversos encuentros con políticos para hablar exclusivamente del imperativo ético de tener un comportamiento sostenible, y ha alentado a que se firmen compromisos buscando el bien común y no los propios intereses individuales. Estos encuentros han sido con los alcaldes de las ciudades más importantes del mundo⁶, con los ministros de Medio Ambiente de la Unión Europea⁷; a ellos hay que sumar los discursos pronunciados en las sedes de Naciones Unidas en Nueva York⁸ y Nairobi⁹. Precisamente, en la visita a la Oficina de las Naciones Unidas en Nairobi, previa a la COP 21, afirmó:

«El Acuerdo de París puede dar una señal clara en esta dirección, siempre que, como ya tuve ocasión de decir ante la Asamblea General de la ONU, evitemos “toda tentación de caer en un nominalismo declaracionista con efecto tranquilizador en las conciencias. Debemos cuidar que nuestras instituciones sean realmente efectivas” (ibíd.). Por eso, espero que la COP 21 lleve a concluir un acuerdo global y “transformador” basado en los principios de solidaridad, justicia, equidad y participación, y orientando a la consecución de tres objetivos, a la vez complejos pero interdependientes: el alivio del impacto del cambio climático, la lucha contra la pobreza y el respeto de la dignidad humana».

⁶ Intervención del Santo Padre Francisco en el encuentro sobre *«Esclavitud moderna y cambio climático, el compromiso de las grandes ciudades»* (Aula del Sínodo, 21 de julio de 2015). Texto en castellano: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150721_sindaci-grandi-citta.html.

⁷ Discurso del Santo Padre Francisco a los ministros del Ambiente de la Unión Europea (16 de septiembre de 2015). Texto en castellano: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/document_s/papa-francesco_20150916_ministri-ambiente-unione-europea.html.

⁸ Discurso del Santo Padre durante su visita a la Organización de las Naciones Unidas (Nueva York, 25 de septiembre de 2015). Texto en castellano: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html.

⁹ Discurso del Santo Padre durante su visita a la Oficina de las Naciones Unidas en Nairobi (UNON) (26 de noviembre de 2015). Texto en castellano: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151126_kenya-unon.html.

El concepto de desarrollo sostenible publicado en el Informe Brundtland (1987) supuso un cambio de óptica en la visión del desarrollo humano. Este documento propone «un desarrollo que satisfaga las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de abastecer las necesidades de las generaciones futuras»¹⁰ y lo presenta como solución a la situación insostenible: no podemos seguir consumiendo de forma ilimitada en un planeta con recursos limitados. Este concepto de desarrollo integral lleva implícito el valor de la solidaridad y ha sido bastante asumido por la ciudadanía en general, aunque no siempre comprendido en profundidad.

A partir del concepto de desarrollo sostenible definido en el Informe Brundtland, se abrió el camino para hacer compatible el progreso y desarrollo humanos, con la conservación de los recursos naturales. Puede haber desarrollo económico y tecnológico, pero éste ha de ser sostenible, lo que significa que el desarrollo sea posible para todas las personas del planeta, actuales y futuras.

No es desarrollo sostenible el desarrollo que supone el enriquecimiento de unos a costa de empobrecer a otros. Este concepto ha permitido establecer alianzas entre economía y ecología¹¹, y empezar a analizar la realidad global de forma holística.

En las cumbres de Naciones Unidas de las últimas décadas, en las que se han aprobado y firmado declaraciones sobre desarrollo sostenible¹², se reconocen,

¹⁰ COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO, *Nuestro Futuro Común*, Madrid: Alianza, 1988, 67. El Informe Brundtland fue elaborado para la ONU, en 1987, por una Comisión en la que participaban distintas naciones. Dicha Comisión estaba encabezada por Gro Harlem Brundtland, entonces primera ministra de Noruega. Originalmente se llamó *Our Common Future*.

¹¹ En las últimas décadas han aparecido nuevas disciplinas como la economía ecológica que busca equivalencias entre la ecología (servicios que prestan los ecosistemas o la degradación ambiental) y la economía, transformando en valor monetario los datos ecológicos. Esta traducción de lenguajes (de la economía a la ecología) facilita visibilizar las deudas ecológicas que se están ocasionando.

¹² Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (Río de Janeiro, 2-14 de junio de 1992), en la que se aprobó la *Declaración de*

de forma cada vez más explícita, las dimensiones social, medioambiental y económica del desarrollo sostenible, y las interconexiones que hay entre ellas. En la última cumbre celebrada en Nueva York, en septiembre de 2015, en la que participó el papa Francisco, se señala en el preámbulo de la declaración:

«los objetivos y las metas son de carácter integrado e indivisible y conjugan las tres dimensiones del desarrollo sostenible: económica, social y ambiental»¹³.

Estas declaraciones internacionales son un referente para los gobiernos y la ciudadanía. Sin embargo, lo realmente importante debe ser, como ha recordado el papa Francisco en Nueva York, que no se queden en una declaración de buenos principios, que sirven para tranquilizar la conciencia y pensar que ya se está haciendo algo: la contribución al desarrollo sostenible debe implicar un cambio en la visión del planeta, que moralmente se traduzca en un cambio de actitudes y de conducta.

II. ¿QUÉ APORTA LA LAUDATO SI' EN EL CONTEXTO DE LOS COMPROMISOS POR EL DESARROLLO SOSTENIBLE?

Nuestra casa común, el planeta tierra en donde habita toda la familia humana, «gime y siente dolores de parto» (Rom 8,22). El antiguo paraíso se ha transformado en un lugar inhóspito para millones de personas que deben desplazarse, no sólo por los conflictos bélicos, sino también por el cambio climático y el agotamiento o el deterioro de los recursos naturales básicos como el agua o el alimento¹⁴.

Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, y Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible Río 2012, también conocida como Río +20 (Río de Janeiro, 20-22 de junio de 2012).

¹³ *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, Preámbulo.

¹⁴ Según el Quinto Informe de Evaluación («Cambio climático») del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático (IPCC), del 1 de noviembre de 2014, se prevee que el calentamiento global provocará, durante el siglo XXI, el desplazamiento de la población en países en vías de desarrollo.

La encíclica *Laudato si'* ha tenido, en pocos meses, una repercusión internacional y sus aportaciones han sido valoradas positivamente por personas relevantes de ámbitos muy variados. El propio Secretario General de Naciones Unidas, Ban Ki-moon, reconoció la contribución de la LS en su llamamiento a frenar el cambio climático: «El papa Francisco y yo estamos de acuerdo en que el cambio climático es una cuestión moral que requiere acciones urgentes y globales. Es una cuestión de justicia social, derechos humanos y ética fundamental»¹⁵. De hecho, se modificaron las fechas de la Cumbre de las Naciones Unidas, Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, en Nueva York, para que el papa Francisco pudiera asistir aprovechando su viaje a los Estados Unidos, en septiembre de 2015. El director de Greenpeace internacional, Kumi Naidoo, alabó su publicación¹⁶, y recomendó su lectura a los políticos antes de la COP 21. La activista antiglobalización Naomi Klein elogió la *Laudato si'* y aceptó la invitación a ir al Vaticano a pronunciar una conferencia, porque era una oportunidad de poder agradecerle al Papa personalmente su publicación. Klein afirmó que esta encíclica está dirigida a todas las personas, «no sólo a los católicos sino a todas las personas del planeta. Puedo decir, como feminista judía no practicante, que ciertamente ha hablado para mí»¹⁷. Además, en otros ámbitos, como por ejemplo en seminarios organizados por religiones como la islámica para firmar un compromiso de cambio climático, previo a la COP 21, aparece la *Laudato si'* como documento de

Puede consultarse el Informe en https://www.ipcc.ch/report/ar5/index_es.shtml (traducción al castellano del original inglés).

¹⁵ Ref.: <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/06/la-onu-elogia-la-enciclica-del-papa-francisco-sobre-el-cambio-climatico/> Consulta 19-IV-2016.

¹⁶ Ref.: <http://www.greenpeace.org/espana/es/news/2015/Junio/Greenpeace-espera-que-la-Enciclica-del-Papa-sirva-para-acelerar-el-fin-de-los-combustibles-fosiles/> Consulta 19-IV-2016.

¹⁷ Ref.: <http://www.perfil.com/internacional/El-Vaticano-invito-a-Naomi-Klein-a-hablar-sobre-elcambio-climatico-20150704-0017.html>.

referencia. También aparece en foros académicos o en jornadas de reflexión sobre cuestiones socioambientales¹⁸. La encíclica *Laudato si'* parece que no ha dejado a nadie indiferente. Pero en el contexto de los dos importantes compromisos vinculados con el desarrollo sostenible que se han firmado en 2015 (Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, y la COP 21), las aportaciones más significativas seguramente han sido: 1) hablar del planeta como de la casa común y vincular esto con la responsabilidad de cuidarlo; 2) relacionar, de forma clara, las tres dimensiones del desarrollo sostenible –social, ambiental o ecológica y económica–, mostrando la interconexión entre la degradación ambiental y la pobreza a través del concepto de ecología integral; 3) exponer cómo la promoción del desarrollo sostenible, que incluye las acciones para mitigar el cambio climático, puede ser una ocasión de encuentro y de diálogo interreligioso; y, por último, pero no por ello menos importante, 4) apelar a las conciencias y proponer, como ya habían hecho sus predecesores Juan Pablo II y Benedicto XVI, una «conversión ecológica». El propósito de esta breve exposición es mostrar en qué han consistido estas aportaciones.

1. El planeta como la casa común

Los grandes abusos como la desaparición de ecosistemas¹⁹, y las graves consecuencias del cambio climático, ya nos están pasando factura. Lentamente,

¹⁸ En el apartado documentos del Observatorio de sostenibilidad y religiones, se pueden consultar las declaraciones tanto de las diferentes religiones como las interreligiosas para la conservación de la naturaleza y para frenar el cambio climático, así como los sitios web de carácter académico que estudian las contribuciones de las religiones al desarrollo sostenible: <http://www.sustainabilityandreligions.org/documents/> (consulta 20-III-2016).

¹⁹ Sobre los servicios que prestan los ecosistemas y sobre la gravedad de su deterioro, cfr. *Evaluación de los Ecosistemas del Milenio. Informe de Síntesis*, informe realizado por el Millennium Ecosystem Assessment en 2005. Borrador final, en castellano: <http://www.unep.org/maweb/documents/document.439.aspx.pdf>. Documento definitivo, en inglés (*Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*) en: <http://www.unep.org/maweb/documents/document.356.aspx.pdf>.

gobiernos de muchas naciones empiezan a tomar medidas para cambiar de actitud. Con frecuencia, las medidas que se toman para frenar la degradación ambiental proceden de una visión interesada: evitar la contaminación o el deterioro de los recursos naturales (agua, aire y suelo) porque, en definitiva, se trata de algo que afecta a la salud humana. El papa Francisco sugiere que el fundamento de la conducta sostenible surja de contemplar el planeta como creación y «casa común» de la gran familia humana, viviendo una «sublime fraternidad con todo lo creado» (LS, n. 221). Este cambio de visión supone reconocer el planeta como casa y don de Dios, depositado a la confianza humana.

Por tanto, el mundo material es una realidad buena que debemos cuidar con responsabilidad: «cada criatura refleja algo de Dios y tiene un mensaje que enseñarnos» (LS, n. 221). Como puede intuirse, la expresión «casa común», aunque sea frecuentemente empleada en otros ámbitos, en boca del Pontífice es más que una expresión literaria feliz para referirse al planeta. En este trabajo, no nos detenemos tanto en las cuestiones teológicas ahí implicadas. Pero sí es importante advertir que la raíz de esta expresión se encuentra en el acto creador de Dios, en la convicción de que el planeta es creación, de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y situado en un mundo que es un bien en sí mismo²⁰; un ser humano llamado a entablar una relación con el resto de la creación, que es calificada como administración responsable²¹, porque la creación del universo por parte de Dios tiene un valor en sí misma, y Dios la ha destinado para la entera humanidad de todos los tiempos (el llamado

²⁰ Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 339.

²¹ Cfr. LS, n. 116; JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), n. 40. Esta cita aparece recogida en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, n. 466.

«destino universal de los bienes»²². Por eso, la casa es «común».

Analizando el deterioro ambiental, se percibe que éste provoca una crisis compleja y global porque afecta a todo el planeta, con múltiples factores o crisis relacionadas entre sí. Se habla, por una parte, de una crisis energética por el agotamiento de los recursos fósiles, la cual provoca también situaciones de conflicto bélico; de una crisis climática, relacionada con la anterior, generada por la cantidad de emisiones de dióxido de carbono y otros gases de efecto invernadero, que provoca un aumento de la temperatura a escala global; y de una crisis alimentaria, relacionada también con las anteriores.

Parece que, tras una década de investigación, hay consenso científico en afirmar que estamos ante una nueva era denominada Antropoceno, caracterizada por problemas de degradación medioambiental de escala planetaria y de origen humano²³. Se habla de un cambio global. Los problemas de contaminación atraviesan fronteras y la mayoría de las veces provocan problemas sociales.

Francisco, en su Encíclica, analiza la gravedad de los problemas socioambientales, pero lo hace desde esa perspectiva que apela a la conciencia de lo propio, «la casa común», y que, por tanto, nos interpela de forma personal. En lugar de hablar de la Tierra o del planeta, el papa Francisco hace referencia a «la casa común» (LS, nn. 13, 17-19, 53, 61, 155, 164, 232 y 243) como al espacio que hemos de cuidar y del que formamos parte. El planeta Tierra, con todos los sistemas que lo componen (geosfera, atmósfera, hidrosfera y biosfera), no es un escenario ni un entorno (algo que nos rodea), sino nuestra propia casa, de la cual formamos parte y con la que estamos interpenetrados (LS, n. 139). «Desde mediados del siglo

²² Cfr. LS, nn. 67, 116 y 93; JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), n. 31.

²³ Cfr. DUARTE, C. M. (coord.), *Cambio global. Impacto de la actividad humana sobre el planeta Tierra*, Madrid: CSIC, 2006.

pasado, y superando muchas dificultades, se ha ido afirmando la tendencia a concebir el planeta como patria y la humanidad como pueblo que habita una casa de todos» (LS, n. 164). Este sentir ya aparece recogido en la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, de 1992, en la que en el preámbulo sostiene: «Reconociendo la naturaleza integral e interdependiente de la Tierra, nuestro hogar»²⁴. La Declaración interreligiosa de Cambio climático de 2015 apela a que todos debemos «ser responsables de la Tierra, nuestra casa común, en nuestras vidas como individuos y en nuestras comunidades»²⁵, empleando la expresión «casa común» de la *Laudato si'*.

En el discurso a los Alcaldes, el papa Francisco enfatizaba cómo la persona forma parte de la creación, y afirmaba que el ambiente natural no es algo ajeno o externo, como si fuera un escenario de actuaciones: «Es decir, cuidar el ambiente significa una actitud de ecología humana. O sea, no podemos decir: la persona está aquí y el Creato, el ambiente, está allí. La ecología es total, es humana. Eso es lo que quise expresar en la Encíclica “Laudato Si’”: que no se puede separar al hombre del resto, hay una relación de incidencia mutua, sea del ambiente sobre la persona, sea de la persona en el modo como trata el ambiente; y también, el efecto de rebote contra el hombre cuando el ambiente es maltratado»²⁶.

Una dificultad que impide la conversión ecológica o el comportamiento sostenible es distanciarse de la naturaleza, como si el ser humano no fuera parte de ella. En el fondo, esta visión «angelical» encierra cierto maniqueísmo, como si la materia no fuera una realidad

²⁴ Texto en castellano: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm> (consulta 18-IV-2016).

²⁵ Texto en castellano: <http://alc-noticias.net/es/wp-content/uploads/sites/2/2015/11/CLAI-declaracion.pdf>.

²⁶ Intervención del Santo Padre Francisco en el encuentro sobre «*Esclavitud moderna y cambio climático, el compromiso de las grandes ciudades*» (Aula del Sínodo, 21 de julio de 2015).

buena, o un cierto miedo a caer en un biocentrismo, como si la persona humana tuviera el mismo valor que cualquier ser vivo. El respeto a la creación, a cada ser humano, y a toda la naturaleza, se traduce en una fraternidad universal y en el cuidado y construcción de la casa común²⁷.

2. Ecología integral

El Papa muestra cómo los problemas medioambientales y el calentamiento global afectan y afectarán más a los más pobres y vulnerables. Los problemas ambientales provocan problemas sociales. El papa Francisco sugiere dejar la visión reduccionista que parcela la realidad y propone contemplar el planeta de forma global, advirtiendo las múltiples interdependencias que existen entre las personas entre sí y con los sistemas naturales, con la convicción de que en el mundo todo está conectado. A través de la propia encíclica, quiere mostrar cómo todas las cuestiones que aborda están interconectadas (LS, n. 16). Cuando habla de ecología, no se refiere a la ciencia que estudia los ecosistemas o, de forma más rudimentaria, al consumo de productos ecológicos, sino que emplea la expresión «ecología integral» refiriéndose a un desarrollo humano que integra simultáneamente los aspectos sociales, medioambientales y económicos de la sostenibilidad, y que tiene repercusiones en la vida cotidiana y en la cultura.

«Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales» (LS, n. 137).

Los problemas medioambientales no son problemas aislados y acotados, sino interconectados con problemas

²⁷ Cfr. Discurso del Santo Padre durante su visita a la Organización de las Naciones Unidas (Nueva York, 25 de septiembre de 2015).

sociales y económicos, y así lo muestran tanto la Encíclica como los informes de las Naciones Unidas en Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y en la declaración de la COP de 2015²⁸. En el discurso pronunciado en la Oficina de Naciones Unidas de Nairobi, el papa Francisco mostraba, a propósito del cambio climático, las interrelaciones entre las diferentes dimensiones de la sostenibilidad: «El clima es un bien común, de todos y para todos; [...] el cambio climático es un problema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad» (LS, nn. 23-25) cuya respuesta “debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados” (LS, n. 93). Ya que “el abuso y la destrucción del ambiente, al mismo tiempo, va acompañado por un imparable proceso de exclusión” (Discurso a la ONU, 25 septiembre 2015)²⁹. La asimilación del concepto de sostenibilidad avanza con dificultad. No siempre son visibles los síntomas de degradación de los ecosistemas, ni son cercanos a las personas que están provocando esa degradación. Tampoco son visibles los impactos de nuestras decisiones y acciones cotidianas (personales, profesionales o políticas) en el medio ambiente; por ejemplo, cómo contribuyen a aumentar o mitigar el cambio climático o en otras poblaciones humanas.

En un mundo globalizado, consumimos productos como ropa o electrodomésticos, desconociendo cómo se han

²⁸ Previamente a la cumbre de cambio climático COP de 2015, celebrada en París, ha surgido el movimiento social *Justicia climática*, en el que se reflexiona sobre la injusticia de que la contaminación atmosférica producida por los países desarrollados (gases efecto invernadero que producen el calentamiento global), repercute negativamente, produciendo más desajustes meteorológicos (huracanes y sequías), en los países en vías de desarrollo. Este movimiento también reclama que no sean iguales las tasas de emisiones de gases efecto invernadero para los países industrializados y para los países pobres.

²⁹ Discurso del Santo Padre durante su visita a la Oficina de las Naciones Unidas en Nairobi (UNON) (26 de noviembre de 2015).

fabricado y qué consecuencias ha tenido la extracción de la materia prima usada para hacerlos. Y puede que el único criterio para su compra y uso sea la relación entre el precio y las prestaciones que ofrece, sin considerar, por ejemplo, que el uso de minerales como el coltán, que forma parte de los teléfonos móviles, ha supuesto, en la mayoría de los casos, explotación de personas.

Los graves problemas que padece la humanidad, como el cambio climático, nos hacen constatar que un mismo problema depende de muchas variables, y que el resultado final no es equivalente a la suma de cada uno de sus componentes «fraccionados». Los sistemas naturales poseen múltiples interrelaciones e interdependencias, constituyendo una realidad sistémica integrada, mucho más rica que la suma de las partes.

«Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. 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. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza» (LS, n. 139).

Ante una crisis ecológica, económica y social, las soluciones no pueden proceder de planteamientos reduccionistas o parciales, atendiendo sólo a criterios de carácter científico o técnico. Las vías de solución han de ser capaces de armonizar simultáneamente la ecología natural, la ecología humana y la ecología social, alcanzando una ecología integral. No puede haber progreso económico a costa de un agotamiento y deterioro de los sistemas naturales, porque, antes o después, repercute negativamente en el propio progreso humano; ni se puede considerar desarrollo humano el cambio que se

produce en las sociedades cuando unos mejoran a costa de perjudicar a otros.

Para avanzar en una ecología integral que potencie y contemple simultáneamente las diferentes dimensiones de la sostenibilidad, se requiere una visión global: comprender y, por tanto, hacer visibles las conexiones entre aspectos ecológicos, económicos y sociales.

3. Diálogo interreligioso

Para influir en la COP 21 y conseguir el objetivo de reducir al máximo el consumo de energías fósiles hasta lograr anularlo, representantes de diferentes religiones entregaron a la Secretaria Ejecutiva de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático, Christiana Figueres, la Declaración Conjunta sobre Cambio Climático. Esta declaración conjunta está firmada por 154 líderes religiosos, de diferentes creencias, y fue entregada el 21 de octubre de 2015 en la ONU. Los valores que proclaman, como la «justicia climática», se fundamentan en las creencias de las diferentes religiones, las cuales han sido capaces de encontrar convergencias para que la responsabilidad ecológica se traduzca en acciones concretas para un futuro más sostenible³⁰.

El texto de la Declaración Conjunta de las religiones sobre Cambio Climático comienza recordando que todas las religiones del mundo se basan en los principios de reverencia a la vida y a la creación. Debido a que la causa del cambio climático se debe al comportamiento humano, hay por tanto una responsabilidad ética de la que depende el futuro de la humanidad. Finaliza con un compromiso por el cambio en la conducta hacia comportamientos más sostenibles:

«Nos comprometemos a actuar, cambiar nuestros hábitos, elecciones, y la manera de ver el mundo – a aprender y enseñar a nuestras familias, amigos, y fe – a conservar los recursos limitados de nuestra casa común, el planeta

³⁰ La noticia del acto de entrega de la declaración conjunta de cambio climático se puede consultar en: <http://www.cinu.mx/noticias/mundial/lideres-religiosos-entregan-a/>.

Tierra, y a conservar las condiciones climáticas de las cuales depende la vida»³¹.

Además de esta Declaración interreligiosa, algunas religiones como la católica, budista o islámica, han hecho sus propias declaraciones por separado, todas ellas precedidas por foros de estudio y conferencias³².

El papa Francisco, en la *Laudato si'*, sostiene –como ya lo había hecho Juan Pablo II³³– que el cuidado de la naturaleza y de las personas puede ser un punto de encuentro para el diálogo interreligioso:

«La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad» (LS, n. 201).

Asimismo, alienta a profundizar en las propias creencias religiosas, para extraer, sin miedo, principios éticos que inspiren el cuidado del planeta y para cuidarlo como casa común de la gran familia humana.

4. Conversión ecológica

³¹ *Interfaith Declaration on Climate Change (Declaración de las Religiones sobre el Cambio Climático)*. Texto en castellano: http://www.interfaithdeclaration.org/download/idcc_spanish.pdf.

³² En la web <http://www.sustainabilityandreligions.org/documents/> (consulta 5-II-2016) se pueden encontrar las Declaraciones de todas las religiones, así como foros y webs en los que se trabajan las interrelaciones entre religiones y desarrollo sostenible.

³³ Los dos pontífices anteriores, Juan Pablo II y Benedicto XVI, han firmado declaraciones ecuménicas de ética ambiental con el patriarca ortodoxo Bartolomé I, como también lo ha hecho el papa Francisco. En el Mensaje para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz, de 1 de enero de 1990, *Paz con Dios creador, paz con toda la creación*, Juan Pablo II afirmaba: «Incluso los hombres y las mujeres que no tienen particulares convicciones religiosas, por el sentido de sus propias responsabilidades ante el bien común, reconocen su deber de contribuir al saneamiento del ambiente. Con mayor razón aún, los que creen en Dios creador, y, por tanto, están convencidos de que en el mundo existe un orden bien definido y orientado a un fin, deben sentirse llamados a interesarse por este problema. Los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador forman parte de su fe. Ellos, por tanto, son conscientes del amplio campo de cooperación ecuménica e interreligiosa que se abre a sus ojos».

En el capítulo III de LS, el Papa analiza la causa de la actual crisis ecológica y muestra que es de tipo antropológico. El ser humano se ha erigido como propietario del planeta (LS, n. 106), usando y abusando de los recursos, sin considerar o sin importarle las consecuencias de su comportamiento dominador. La solución para salir de la crisis supone una conversión ecológica, un cambio de visión y de conducta. En definitiva, un cambio de paradigma.

Salir de una visión miope y reduccionista, que no es capaz de analizar las consecuencias de las propias acciones y pasar a una visión global y planetaria.

«...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, n. 138).

En *Laudato si'*, el papa Francisco invita a un cambio de visión del planeta y de sus habitantes, y a pasar de ver la realidad que nos rodea como una oportunidad de uso y abuso, según los límites del poder tecnológico o económico, al cuidado. El pasar de ser consumidores del planeta a ser cooperadores de la creación no es fácil y requiere una conversión ecológica, que es fruto de ver la realidad de otra manera, más global y más interdependiente, y adquirir un nuevo estilo de vida más sostenible.

«Esta conversión supone diversas actitudes que se conjugan para movilizar un cuidado generoso y lleno de ternura. En primer lugar implica gratitud y gratuidad, es decir, un reconocimiento del mundo como un don recibido del amor del Padre, que provoca como consecuencia actitudes gratuitas de renuncia y gestos generosos aunque nadie los vea o los reconozca» (LS, n. 220).

Aunque quede fuera del enfoque de este artículo, es importante señalar que la llamada a la conversión que hace Francisco no se refiere a un mero cambio de sentimientos hacia el ambiente natural, sino a algo más profundo. Baste decir aquí que la categoría «conversión»

supone una completa transformación interior. En definitiva, esta nueva visión y este comportamiento al que invita el papa Francisco es un cambio de paradigma, y esto supone una «conversión ecológica». Francisco emplea esta expresión en el último capítulo de LS (nn. 216-221), pero anteriormente ya la habían empleado sus predecesores Benedicto XVI³⁴ y san Juan Pablo II³⁵. Precisamente Juan Pablo II y el Patriarca Bartolomé I, en una declaración conjunta, describían así lo que significa «conversión ecológica»:

«Hace falta un acto de arrepentimiento por nuestra parte y un nuevo intento de mirarnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo que nos rodea desde la perspectiva del designio divino de la creación. El problema no es solamente económico y técnico, sino también moral y espiritual. Una solución a nivel económico y técnico sólo es posible si realizamos, del modo más radical, un cambio interior de corazón, que lleve a un cambio del estilo de vida y de los modelos insostenibles de consumo y producción. Una conversión auténtica en Cristo nos permitirá cambiar nuestro modo de pensar y actuar»³⁶.

El papa Francisco, recogiendo la expresión empleada por Juan Pablo II y por Benedicto XVI, propone a toda la humanidad –aunque se dirige especialmente a los católicos– que nos transformemos, que dejemos de tener un comportamiento individualista y consumista, y que pasemos a ser solidarios y austeros, lo cual supone una verdadera conversión, una conversión ecológica. Al inicio de la carta encíclica *Laudato si'*, expone su llamada como un desafío urgente para proteger nuestra casa común en la que nadie esté excluido. La solución a los problemas

³⁴ Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, n. 15.

³⁵ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 36-37; *Audiencia general*, 17 de enero de 2001, 4; Ex. Ap. *Pastores gregis*, n. 70.

³⁶ *Declaración conjunta del Santo Padre Juan Pablo II y de Su Santidad Bartolomé I*, Roma-Venecia, 10 de junio de 2002 (accesible en http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html).

ambientales (cambio climático, disminución de la biodiversidad y agotamiento de recursos) y a los problemas sociales (pobreza, exclusión de personas que no producen económicamente y explotación de personas) no procede únicamente de los conocimientos científicos o de los medios técnicos; deben ser soluciones éticas. Pero, ¿cuáles son los condicionamientos mentales y sociales que impiden proteger la casa común y considerar a toda la humanidad como parte de la misma familia humana y, por tanto, con la misma dignidad? El Papa sale al paso de cuáles pueden ser estas dificultades que impiden la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral:

«Las actitudes que obstruyen los caminos de solución, aún entre los creyentes, van de la negación del problema a la indiferencia, la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas. Necesitamos una solidaridad universal nueva» (LS, n. 14).

Muchas personas desconocen la gravedad de los problemas, o no saben las consecuencias que pueden tener. Por ejemplo, desconocen qué relación hay entre la disminución de la biodiversidad o el calentamiento global y el aumento de pobreza y enfermedades. Otros califican de «alarmistas» o «politizados» los datos que oyen y no se detienen a estudiar cuál es su fundamento científico. Otros no son capaces de renunciar a su ritmo de consumo o estilo de vida, sin plantearse de dónde proceden y a dónde van los objetos de uso cotidiano: alimentos, vestido, combustibles, mobiliario, electrodomésticos o dispositivos digitales.

La alternativa a que haya desarrollo humano sin un abuso de los recursos naturales ni de las personas o, en el extremo opuesto, a considerar la naturaleza como una realidad intocable, es aliarse con el medio ambiente, ser cooperadores o colaboradores de la creación. La

alternativa ética consiste en considerar el planeta como la casa común de la que todos formamos parte³⁷.

Pero para este cambio de paradigma se requiere un cambio de visión y un cambio en los estilos de vida. A este respecto comenta el Papa:

«Al mismo tiempo, si se quiere conseguir cambios profundos, hay que tener presente que los paradigmas de pensamiento realmente influyen en los comportamientos. La educación será ineficaz y sus esfuerzos serán estériles si no procura también difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza. De otro modo, seguirá avanzando el paradigma consumista que se transmite por los medios de comunicación y a través de los eficaces engranajes del mercado» (LS, n. 215).

Para poder difundir este nuevo paradigma que supone un estilo de vida de austeridad responsable para el cuidado de la fragilidad de los pobres y del ambiente (cfr. LS, n. 214), el Papa invita específicamente a los cristianos a trabajar las motivaciones que surgen de la espiritualidad «para alimentar una pasión por el cuidado del mundo» (LS, n. 216).

En el discurso de Nairobi, pocos días antes de la cumbre de Cambio Climático de París (COP 21), el papa Francisco expresa el deseo de llegar a un acuerdo global «transformador», y para ello propone cuatro principios – solidaridad, justicia, equidad y participación– y tres objetivos interdependientes³⁸: «el alivio del impacto del cambio climático, la lucha contra la pobreza y el respeto de la dignidad humana»³⁹.

³⁷ Cfr. ALBAREDA, S., *Reconciliarse con el planeta. La sostenibilidad como paradigma*, Pamplona: Eunsa, 2015, 148 y ss., en donde se desarrollan ejemplos que relacionan las decisiones particulares con la responsabilidad social y medioambiental.

³⁸ Estos principios son los mismos que el papa Francisco sugirió a los ministros de Medio Ambiente de la Unión Europea, el 16 de septiembre de 2015.

³⁹ Discurso del Santo Padre durante su visita a la Oficina de las Naciones Unidas en Nairobi (UNON) (26 de noviembre de 2015).

Estos tres grandes objetivos no dependen sólo de las decisiones políticas, sino que todos podemos contribuir a ellos en mayor o menor medida. Una barrera a la conversión ecológica es pensar que las propias acciones no repercuten en los demás. El papa Francisco invita a desarrollar hábitos de cuidar el planeta como un ejercicio que nos lleve a autotrascendernos, saliendo de nuestra propia «burbuja», para darnos a los demás.

«La actitud básica de autotrascenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo. Cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y se vuelve posible un cambio importante en la sociedad» (LS, n. 208).

La conversión ecológica supone contemplar el planeta con nuevos ojos, con una nueva mirada más agradecida y más humilde que nos lleve a sentirnos más interdependientes. Esta mirada no es infantil, sino profunda y madura, porque advierte la realidad de forma global, con sus múltiples interconexiones, y conduce a un comportamiento más cuidadoso, más austero y más solidario.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

El papa Francisco ha participado y se ha posicionado en los acuerdos internacionales sobre Desarrollo Sostenible realizados en 2015, y lo sigue haciendo a través de audiencias, discursos y twitter. Como precedente a la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, ha publicado la encíclica social *Laudato si'*, y su contenido, aun en continuidad con las enseñanzas sociales de la Iglesia en ética ambiental y en la promoción de un desarrollo humano integral, presenta, a mi juicio, aportaciones novedosas en la forma de exponerlo. *Laudato si'* ha tenido un eco y un reconocimiento internacional, y es difícil cuantificar en qué medida ha influido en los compromisos y declaraciones

sobre desarrollo sostenible que han tenido lugar durante 2015. Según los puntos anteriormente expuestos, la *Laudato si'* enmarca la responsabilidad ética del desarrollo sostenible bajo la perspectiva de cuidar de la casa común. El Papa muestra de forma clara las interconexiones entre los aspectos ambientales, sociales y económicos de la sostenibilidad y aporta el concepto de ecología o sostenibilidad integral. Este aspecto de presentar una visión integral de la sostenibilidad no es nuevo en los documentos de las Naciones Unidas, pero sí lo es en las enseñanzas sociales de la Iglesia. Aunque en anteriores documentos estaba implícito, no se había explicitado. En cuanto a la tercera aportación, la de aprovechar la promoción del desarrollo sostenible como una ocasión de encuentro y diálogo interreligioso, desde hace años se han firmado declaraciones religiosas o interreligiosas para la conservación de la naturaleza o para frenar el cambio climático, pero este año con motivo de la COP 21 han tenido un mayor alcance. La conversión ecológica a la que invita el papa Francisco está precedida por la que ya habían hecho san Juan Pablo II y Benedicto XVI. Seguramente en la *Laudato si'* hay una llamada particular a los cristianos que creen que no pueden hacer nada para resolver los problemas ambientales, o que se burlan de ellos y no se deciden a cambiar de hábitos, mostrándoles que cuidar de la creación y de las personas es parte esencial de una existencia cristiana virtuosa (LS, n. 217).

Bibliografía

ALBAREDA, S., Reconciliarse con el planeta. La sostenibilidad como paradigma, Pamplona: Eunsa, 2015.

BENEDICTO XVI, Carta encíclica Caritas in veritate (29 de junio de 2009).

COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO, Nuestro Futuro Común, Madrid: Alianza, 1988.

DUARTE, C. M. (coord.), Cambio global. Impacto de la actividad humana sobre el planeta Tierra, Madrid: CSIC, 2006.

FRANCISCO, Carta encíclica Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015).

FRANCISCO, Intervención del Santo Padre Francisco en el encuentro sobre «Esclavitud moderna y cambio climático, el compromiso de las grandes ciudades» (Aula del Sínodo, 21 de julio de 2015). Descargable en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150721_sindaci-randici-citta.html (consulta 7-II-2016).

FRANCISCO, Audiencia del Papa a los ministros de Medio Ambiente de la Unión Europea (16 de septiembre de 2015). <http://www.news.va/es/news/el-papa-a-los-ministros-de-medio-ambiente-de-la-ue> (consulta 7-II-2016).

FRANCISCO, Discurso del Santo Padre durante su visita a la Organización de las Naciones Unidas (Nueva York, 25 de septiembre de 2015). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html (consulta 2-X-2015).

FRANCISCO, Discurso del Santo Padre durante su visita a la Oficina de las Naciones Unidas en Nairobi (UNON) (26 de noviembre de 2015). https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151126_kenya-unon.html (consulta 28-XI-2015).

GREENPEACE ESPAÑA, «Greenpeace espera que la Encíclica del Papa sirva para acelerar el fin de los combustibles fósiles» (Nota de prensa de 18 de junio de 2015).

<http://www.greenpeace.org/espana/es/news/2015/Junio/Greenpeace-espera-que-la-Enciclica-del-Papa-sirva-para-acelerar-el-fin-de-los-combustibles-fosiles/> (consulta 20-IV-2016). Interfaith Declaration on Climate Change (Declaración de las Religiones sobre el Cambio Climático): <http://www.interfaithdeclaration.org/> Declaración de Cambio Climático en castellano: http://www.interfaithdeclaration.org/download/idcc_spanish.pdf.

IPCC, Quinto Informe de Evaluación («Cambio climático») del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático, del 1 de noviembre de 2014. En castellano: https://www.ipcc.ch/report/ar5/index_es.shtml.

JUAN PABLO II, Carta encíclica Sollicitudo rei socialis (30 de diciembre de 1987).

JUAN PABLO II, Carta encíclica Fides et ratio (14 de septiembre de 1988).

JUAN PABLO II, Carta encíclica Centesimus annus (1 de mayo de 1991).

JUAN PABLO II, Carta encíclica Evangelium vitae (25 de marzo de 1995).

JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Pastores gregis (16 de octubre de 2003).

JUAN PABLO II, Mensaje para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz, de 1 de enero de 1990, Paz con Dios creador, paz con toda la creación: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-ay-for-peace_sp.html.

MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT, Ecosystems and Human Well-being: Synthesis (2005). Texto en: <http://www.unep.org/maweb/documents/document.356.aspx.pdf>. Borrador final, en castellano, de Evaluación de los Ecosistemas del Milenio. Informe de Síntesis: <http://www.unep.org/maweb/documents/document.439.aspx.pdf>.

NACIONES UNIDAS, Declaración Conjunta sobre Cambio Climático: <http://www.cinu.mx/noticias/mundial/lideres-religiosos-entregan-a-/> (consulta 28-XII-2015).

NACIONES UNIDAS, Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (2015): http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/70/L.1&Lang=S.

NACIONES UNIDAS, Acuerdo de París (XXI Conferencia internacional sobre Cambio Climático, o 21 Conferencia de las Partes, COP 21) (Le Bourget, 30 noviembre-11 diciembre, 2015): <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/spa/109s.pdf>.



“Nuestra casa común”

Algunas reflexiones sobre la Encíclica Laudato Si y las relaciones entre la sociedad

y la naturaleza¹

Adrián Zarrilli

2015

La publicación “Laudato Si”, la Encíclica ecológica, del Papa Francisco parece haber sorprendido a muchos por la temática que despliega y las críticas que sostiene, ha sido un acontecimiento de alcance planetario, desde diversos puntos de vista: desde ya religioso, pero también ético, económico, social y político. Teniendo en cuenta la aun formidable influencia internacional de la Iglesia Católica, esta Encíclica es una contribución decisiva al desarrollo de una consciencia ecológica crítica del actual modelo de relación entre las economías centrales y el medio ambiente.

Su impacto aún está siendo digerido por los diversos actores políticos. Por un lado fue recibida con satisfacción por los sectores defensores del medio-ambiente que en general ven con alegría un reforzamiento de algunas de sus históricas críticas al modelo de crecimiento económico que ha puesto en crisis al planeta. Pero por otro lado, generó críticas (algunas solapadas), molestia y hasta rechazo en parte de sectores religiosos conservadores, representantes del capital, e ideólogos de la “ecología de mercado” más ortodoxa (Michel Loewy, <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/08/22/laudato-si-una-enciclica-antisistemicala-opinion-de-un-marxista>).

¹ Publicado en: Estudios Rurales. Publicación del Centro de Estudios de la Argentina Rural - Universidad Nacional de Quilmes(CEAR-UNQ)

Es en verdad un documento que excede los márgenes de la propia Iglesia Católica. Se trata de un documento de enorme riqueza y complejidad, que si bien se inserta en la interpretación de la tradición judeo-cristiana en relación a la relación del hombre con la naturaleza, presenta una ruptura con el sueño moderno de dominio sobre el mundo y una mirada bastante radicalizada sobre las causas de la crisis ecológica. Algunos aspectos, como por ejemplo en la inseparable alianza de los conceptos del “clamor de la tierra” y del “clamor de los pobres”, se descubre la influencia nítida de la Teología de la liberación y de la obra de uno de sus principales teóricos y sostenedores, la del eco-teólogo Leonardo Boff.

La Encíclica toma su nombre de la invocación de San Francisco de Asís, “Laudato si, mi Signore”, que en el Cántico de las criaturas, recuerda que la tierra, nuestra casa común, «es también como una hermana con la que compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos ». Nosotros mismos «somos tierra (cfr Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está formado por elementos del planeta, su aire nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura».

Antecedentes

Para la Iglesia Católica y su teología, la reflexión sobre las relaciones entre los hombres y la naturaleza no es una novedad, si bien no ocupa un lugar central de su interés histórico, esta cuestión no fue ajena a sus consideraciones.

La reflexión teológica sobre la ecología se planteó históricamente en el marco de una ecología profunda, y su fin ha sido impulsar la conversión ecológica, es decir, una adecuada relación hombre-naturaleza según el ideal del proyecto original de Dios manifestado en la Revelación.

Las fuentes más cercanas sobre esta cuestión la encontramos en La Doctrina social de la Iglesia, que avanzó en una línea que podría definirse como conservacionista. Fue Juan XXIII el primero en expresar

las preocupaciones ambientales ante el desarrollo incontrolado de los `60. En Mater et Magistra de 1961, se ocupaba del tema del desarrollo y al referirse al segundo precepto de Dios en el Génesis, escribió: “El segundo de estos preceptos no se dio para destruir los bienes naturales, sino para satisfacer con ellos las necesidades de la vida humana”.

Aparecía así una primera manifestación de interés por el medio ambiente, idea que se repetirá en sucesivos documentos, y en particular en el Concilio Vaticano II, cuna de la Teología de la Liberación Latinoamericana. En dicho Concilio no se habla de manera contundente de una “moral ecológica” pero sí determina bases para ese enfoque. Aunque la tierra está sometida al hombre, lo está para conseguir nuestro propio bien y honrar a Dios. Dios hizo su creación y la dotó de leyes y valores propios, que el hombre debe respetar. Al ser sus bienes instrumentales, las puede someter a través del trabajo, la técnica y la ciencia. Pero, esta transformación no se debe considerar sino como signo de la grandeza de Dios y perfección del hombre.

Durante el pontificado de Pablo VI, el problema ecológico se convirtió en una novedad que se sumó a la doctrina católica. El tema se instaló en el discurso papal.

En la encíclica *Populorum Progressio* de 1967, buscó aportar soluciones a la distribución desproporcionada de la riqueza, mediante un llamamiento a la solidaridad y extendió el concepto a las generaciones futuras.

Pero sin dudas, es en la época de Juan Pablo II cuando más se avanza en el rumbo de una moral ecológica cristiana. En su primera Encíclica, *Redemptor Hominis*, refiere al miedo que el hombre experimenta ante sus propias obras, ya que los productos salidos de sus manos se rebelan contra él. A su vez en la Encíclica *Solicitudo Rei Socialis*, articula un largo discurso sobre el auténtico desarrollo humano, sus posibilidades y sus riesgos. En ella, el desarrollo incluye el respeto de la naturaleza y se sostiene en dos grandes principios: la vocación

transcendente del hombre y su integración en la naturaleza.

Por otro lado el documento recoge también, aunque sea parcialmente, algunas de las perspectivas ecológicas de la Teología de la Liberación en América Latina. Para esta corriente de pensamiento católico-crítico, la tierra amenazada se convierte, como el pobre explotado, en el centro de su reflexión y el punto del que parte la reflexión del creyente, porque hay interrelación explícita entre la explotación del pobre y de la tierra. La pobreza y el problema ecológico tienen en esta reflexión causas similares. La cuestión ideológica debe buscarse según esta perspectiva en la modernidad, que aisló al hombre de todas las relaciones vitales con sí mismo, con los animales y con la tierra, hasta convertirlo en el dominador común de esta última.

En línea con esta perspectiva, las causas éticas deben buscarse en la avaricia humana y en el deseo de poder. La solución a ambos problemas podría encontrarse sólo cuando el hombre logre la voluntad y la decisión de volver a su lugar originario, el que le corresponde en la comunidad planetaria, que es un macroorganismo viviente e interrelacionado de manera compleja, capaz de generar la vida, en vinculación con la Madre Tierra. Al asumir ese lugar, que le corresponde, por su origen, el ser humano podrá tomar conciencia que está unido de forma indisoluble al destino de la tierra, de la que forma parte junto con los demás seres vivos, para los que tiene una co-responsabilidad ética. Es en este punto donde convergen las ideas antes mencionadas y su cruce con "Laudato Si" en la que se llama a una "conversión ecológica".

"La tierra nos precede"

La Encíclica se desenvuelve en torno a un concepto, el de "ecología integral", como un paradigma capaz de articular las relaciones fundamentales de la persona: con Dios, consigo misma, con los demás seres humanos y con la creación: "dejarnos interpelar en profundidad y dar una

base concreta al itinerario ético y espiritual que sigue”, la ciencia es el instrumento privilegiado a través del que podemos escuchar el grito de la tierra (<https://edipa.wordpress.com/2015/07/25/laudato-si-palabrasclave-e-ideas-fuerza/>, junio 2015).

Como se señala en la introducción, el documento retoma la riqueza de la tradición judeo-cristiana, sobre todo los textos bíblicos y la elaboración teológica basada en ellos. El análisis se dirige luego (cap. III) “a las raíces de la situación actual, para entender no sólo los síntomas, sino también las causas más profundas” (p.18). El objetivo que plantea es elaborar las bases de una ecología integral (cap. IV) que, en sus distintas dimensiones, abarque “el lugar específico que el ser humano ocupa en este mundo y su relación con la realidad que lo rodea”. Sobre esta plataforma, el Papa Francisco propone (cap. V) una serie de líneas de renovación de la política internacional, nacional y local, de los procesos de decisión en el ámbito público y de iniciativa privada, de la relación entre política y economía y entre religiones y ciencias.

En ese contexto para el Papa Francisco, los desastres ecológicos, el cambio climático y sus consecuencias, no resultan solo de proceder individuales, sino del modelo económico vigente de producción y de excesivo consumismo. Para Bergoglio, los importantes problemas ambientales de nuestra época son resultado de “los engranajes de la actual economía globalizada” – engranajes que constituyen un sistema global, un “un sistema de relaciones comerciales y de propiedad estructuralmente perverso” (52). ¿Cuáles son, para el Papa, esas tipologías perversas?. En principio un sistema en el cual predominan “los intereses limitados de las empresas” y “una cuestionable racionalidad económica” (p.40), una racionalidad instrumental que tiene por único objetivo de maximizar la ganancia (Michael Löwy, op cit). Así “el principio de maximización de la ganancia, que tiende a aislarse de toda otra consideración, es una

distorsión conceptual de la economía: si aumenta la producción, interesa poco que se produzca a costa de los recursos futuros o de la salud del ambiente” (195). Esta alteración, ética y social, no es propia de ningún país en especial, sino de un “sistema mundial, donde priman una especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente. Así se manifiesta que la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas”. (56)

La obsesión del crecimiento ilimitado, el consumismo, la tecnocracia, el dominio absoluto de la finanza y la entronización del mercado son otras características negativas del sistema. En su lógica, este sistema reduce el todo al mercado y al “cálculo financiero de costos y beneficios (p.59). Pero sabemos que “el ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente”. El mercado es incapaz de llevar en cuenta valores cualitativos, éticos, sociales, humanos o naturales, es decir “valores que exceden todo cálculo” (36)

Esta dinámica compleja y muchas veces negativa del sistema global que “sigue rigiendo el mundo” es la razón que ha llevado en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre el medio ambiente. “Hay demasiados intereses particulares y muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a manipular la información para no ver afectados sus proyectos”. Mientras estos intereses predominan, “sólo podrían esperarse algunas declamaciones superficiales, acciones filantrópicas aisladas, y aun esfuerzos por mostrar sensibilidad hacia el medio ambiente, cuando en la realidad cualquier intento de las organizaciones sociales por modificar las cosas será visto como una molestia provocada por ilusos románticos o como un obstáculo a sortear” (54).

A partir de estos ejes la Encíclica propone una crítica sustancial a la irresponsabilidad de los “responsables”, es

decir, a las elites dominantes interesadas en la conservación del sistema, en relación a la crisis ecológica (Michel Loewy, op. Cit). Muchos de aquellos que tienen más recursos y poder económico o políticoparecen concentrarse sobre todo en encubrir los problemas o en ocultar los síntomas, tratando sólo de reducir algunos impactos negativos del cambio climático.

Pero muchos síntomas indican que esos efectos podrán ser cada vez peores si esta estructura económica continua con los actuales modelos de producción y de consumo En esa línea, asociando la cuestión ambiental con la cuestión social, Francisco sostiene la necesidad de medidas drásticas, es decir, de cambios profundos, para enfrentar este doble desafío. El obstáculo central para esto es la naturaleza “perversa” del sistema: “La misma lógica que dificulta tomar decisiones drásticas para invertir la tendencia al calentamiento global es la que no permite cumplir con el objetivo de erradicar la pobreza. Necesitamos una reacción global más responsable, que implica encarar al mismo tiempo la reducción de la contaminación y el desarrollo de los países y regiones pobres” (175).

El análisis de Laudato Si sobre la crisis ecológica es muy claro y coherente. En cuanto a las acciones propuestas son un tanto más limitadas. Ciertamente, muchas de sus sugerencias son útiles y necesarias, por ejemplo, “facilitar formas de cooperación o de organización comunitaria que defiendan los intereses de los pequeños productores y preserven los ecosistemas locales de la depredación”. Es también muy significativo que la Encíclica examine la necesidad, para las sociedades más desarrolladas, de “detener un poco la marcha, e poner algunos límites racionales e incluso en volver atrás antes que sea tarde” ; en otras palabras, “ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes”.

La propuesta del Papa es articular como método para enfrentar y solucionar los problemas ambientales, una práctica dentro del texto mismo de la Encíclica, que retoma las aportaciones de filósofos y teólogos no sólo católicos. En el eje central de la *Laudato Si*, se encuentra la siguiente cuestión: “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?” (160). Francisco continúa: “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 – señala– no creo que nuestras preocupaciones ecológicas obtengan efectos importantes” (160).

La transcendencia del documento, su apelación a la conciencia social y personal, generará una nueva dimensión, que deberá incluir una nueva instancia que considere no sólo cómo se ha vivido la comunión con Dios, con los otros y con uno mismo, sino también con todas las criaturas y la naturaleza.

La raíz humana de la crisis ecológica

Un núcleo central del documento es el capítulo III, donde se presenta un análisis de la situación actual “de manera que no miremos sólo los síntomas sino también las causas más profundas” (15), en diálogo con la filosofía y las ciencias humanas.

En primer lugar la tecnología, mostrada como creatividad y poder: es justo apreciar y reconocer los beneficios del progreso tecnológico por su contribución a un desarrollo sostenible. Pero la tecnología 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 humanidad

necesita “una ética sólida, una cultura y una espiritualidad” (105).

En segundo lugar la globalización del paradigma tecnológico: esa perspectiva tecnológica dominante concibe toda la realidad como un objeto ilimitadamente manipulable. Se plantea como un reduccionismo que aqueja a todas las dimensiones de la vida. La tecnología no es neutral. Adopta “ciertas elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar” (107). El paradigma tecnocrático somete asimismo a la economía y a 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). Confiar sólo en la técnica 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). Es indispensable una “valiente revolución cultural” (114) para recobrar los valores.

En tercer lugar, la crisis y secuelas del antropocentrismo moderno: al colocar la razón técnica por sobre la realidad, el antropocentrismo moderno no reconoce la naturaleza como medida y como abrigo; pierde así la posibilidad de comprender cuál es el lugar del ser humano en el mundo y su relación con la naturaleza, cuando “la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como señor del universo consiste en entenderlo como administrador responsable” (116).

El núcleo de la proposición de la Encíclica es una ecología integral como nuevo paradigma de justicia, una ecología que “incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (15). Porque no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (139). Hay un vínculo evidente entre cuestiones ambientales y asuntos sociales y humanos que no pueden soslayarse. “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).

A su vez, el principio del bien común se posiciona como clave: la ecología integral “es inseparable de la noción de bien común” (158); en el mundo contemporáneo, en el que “donde 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).

Por otro lado, la justicia entre las generaciones: el bien común atañe también a 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 que no pueden seguir esperando.

Si bien la Encíclica hay pocas referencias a los movimientos sociales, que son precisamente los principales actores del combate en contra del cambio climático y tiene propuestas instrumentales un poco generales, no es tarea de la Iglesia Católica ni del Papa sustituir a los partidos políticos, ni a los movimientos sociales, proponiendo un programa de transformación. El Papa habla de la necesidad de “grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad”.

Por su análisis contrario al sistema causante de la crisis, asociando de forma inseparable la cuestión social y la protección del medio ambiente, “el clamor de los pobres” y el “clamor de la tierra” la Encíclica, *Laudato Si*, es un magnífico e inapreciable aporte a la reflexión y a la acción

para salvar la naturaleza y la humanidad del posible desastre.



Pueblos indígenas y naturaleza: la alternativa del buen vivir¹

Gloria Alicia Caudillo Félix

29/04/2010

Desde los años 70, en varios países de América Latina se observa la emergencia de movimientos indígenas que, desde el plano local y luego nacional, convergen en una demanda central que es la lucha por la tierra. Posteriormente se comienza a gestar un movimiento continental que se expresa a fines del decenio en la Declaración de Barbados, que, elaborada por antropólogos latinoamericanos con la participación de líderes indígenas: "sintetizó muchas demandas que ya estaban siendo enarboladas por las nuevas organizaciones políticas indias"².

Cómo señalo en otro trabajo, el documento de Barbados, así como otros posteriores que fueron elaborados por los propios líderes indígenas, canalizan una serie de demandas, expresan la conciencia de que son culturas en resistencia contra la colonización y comienzan a reconocerse a sí mismos como indios a nivel continental, generando una conciencia y una identidad común que se ha ido fortaleciendo con los años³.

En la siguiente década, se comienzan a entablar alianzas con otros grupos y sectores sociales a nivel nacional y continental, mientras que en el plano global se fortalece la interacción con grupos ambientalistas, que de manera

¹ Publicado en <https://www.alainet.org/es/active/37750>

² Este trabajo fue presentado en el Primer Congreso Internacional de Desarrollo Sustentable, Guadalajara, 26-29 mayo 2009 y publicado en: Contextualizaciones Latinoamericanas Año 1, No. 2, enero-junio 2010 Veáse Guillermo Bonfil Batalla, **Pensar nuestra cultura**, México, Alianza Editorial, 1991, p.77

³ Consúltese mi artículo "Los movimientos indígenas y la democracia: un diálogo intercultural" en el libro coordinado por Ignacio Medina, **Democracia y elecciones en América Latina**, México, Universidad de Guadalajara, 1999

conjunta presionan a los organismos internacionales y a los Estados Nacionales, para que sean reconocidos los derechos colectivos indígenas, aunque esta relación no ha estado exenta de conflicto. A partir de esa interacción, se gesta lo que José Bengoa denomina el "etnoecologismo o ecoetnicidad", en el que los dirigentes indígenas recrean su propia cosmovisión, mientras que los ecologistas recuperan elementos de la concepción indígena de la naturaleza y resignifican el discurso ambientalista⁴.

Astrid Ulloa señala que:

A partir de la década de 1980 se dio un proceso centrado en la protección de lo ambiental que se puede denominar la "era ambiental", la cual se consolidó en los años 90. Las luchas de los pueblos indígenas relacionadas con la recuperación de tierras y en contra de los procesos de avanzada de fronteras, adjudicación de tierras (consideradas baldías) a terceros y extracción de recursos se agudizaron. De igual manera se dio inicio a las demandas por la participación dentro del Estado. Las acciones en torno a la protección del medio ambiente se establecen más claramente en las demandas relacionadas con la autonomía y el control y manejo de los recursos naturales, dado el nuevo valor económico de la biodiversidad, lo que confronta la soberanía local, por las nuevas discusiones sobre los derechos de propiedad intelectual y el acceso a los recursos genéticos. Este proceso en torno a lo ambiental tiene su origen en contextos nacionales e internacionales⁵.

Los pueblos indígenas han instrumentado este discurso desde su identidad étnica y se han erigido en guardianes de la naturaleza, para legitimar sus demandas ante la comunidad nacional e internacional. Y aunque los movimientos indígenas –como señalábamos antes- han

⁴ José Bengoa, **La emergencia indígena en América Latina**, México, FCE, 2000, pp.134-138

⁵ Astrid Ulloa, **La construcción del nativo ecológico**, Bogotá, ICANH, 2004, P.172

entablado alianzas con organizaciones ecologistas y con organizaciones no gubernamentales que coinciden en la crítica al capitalismo por sus implicaciones sobre el medio ambiente, en algunos grupos ambientalistas pervive la visión del buen salvaje o el "buen indígena ecológico" cuidador de la naturaleza. Esta visión clásica del pensamiento occidental que separa naturaleza de cultura, ve a los indios como parte del entorno natural que hay que defender. Cómo señala José Antonio Morán:

Pensar a los indígenas como parte del ámbito natural, es situarlos en el nivel que la modernidad siempre asignó a la naturaleza. Espacio donado del que hay que servirse dominándolo. Este deseo de dominio sobre la tierra del que se nutre la modernidad es una constante de la historia occidental. Cada día que pasa, ese sueño de dominio está más próximo a realizarse, pero al concretarse paradójicamente se convierte en pesadilla. La naturaleza intacta y los indígenas que en ella habitan, son percibidos similar a la mujer en esquemas patriarcales: sumisa, conquistada y poseída. Hoy se espera que los indígenas cumplan el papel asignado: nativos ecológicos (de eco-mártires a eco-héroes), que insuflen oxígeno a una moribunda modernidad⁶.

Pero los líderes indígenas al mismo tiempo que en sus discursos presentan a sus pueblos como guardianes de la naturaleza buscando legitimarse y defender sus territorios, luchan cotidianamente contra el asedio de las transnacionales en sus comunidades, y denuncian una y otra vez en sus encuentros, reuniones y cumbres a estos actores máxima expresión del actual modelo de dominación.

Nos expone Esther Camac, coordinadora para Mesoamérica de la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas y Tribales de los Bosques Tropicales:

⁶ Véase el artículo de José Antonio Morán, "A quien beneficia el buen indígena ecológico", en <http://www.periodicopukara.com/articulo-del-mes.php>

La mayoría de las áreas naturales escogidas para la conservación en Mesoamérica están dentro de las tierras y territorios de los pueblos indígenas. Esta coincidencia, consistente en que las áreas naturales mejor conservadas estén donde habitan los pueblos indígenas, se debe al modelo práctico de gestión y uso de los recursos naturales que emana de los conocimientos tradicionales que tienen una base espiritual, los cuales no dependen sólo de la relación entre los seres humanos y la naturaleza, sino también de la relación entre el mundo visible e invisible. Esto es, del mundo de los espíritus, que están relacionados con los sitios y lugares sagrados, las plantas y los animales...quienes cohabitan en la tierra forman parte de este universo social y espiritual. La tierra no nos pertenece, sino que somos nosotros y nosotras quienes pertenecemos a ella, a los lugares que también son habitados por otros seres...consecuencia de la pérdida de estos conocimientos, forma de pensar y relacionarse con la tierra, son los graves cambios ambientales.⁷

Los líderes indígenas se mueven en distintos foros, organismos y espacios internacionales pugnando por la defensa de sus derechos colectivos como pueblos originarios en el plano mundial, mientras que a nivel latinoamericano han fortalecido sus movimientos a partir del despliegue de protagonismos nacionales, que se expresan en movilizaciones que han derrocado Presidentes, como en el caso de Ecuador y Bolivia y en este último país han logrado llevar a la Presidencia de la República a Evo Morales, líder aymara del movimiento cocalero y fundador del Movimiento al Socialismo, en cuya representación ganó las elecciones en diciembre de 2005. El movimiento social boliviano con un líder indígena en el poder ha convocado a una Asamblea Constituyente, expresada en la elaboración de una Nueva Constitución,

⁷ Esther Camac es directora de la Asociación Ixacavaa de Desarrollo e información indígena de Costa Rica, véase su texto "Pueblos indígenas aseguran la conservación, en: <http://www.una.ac.cr/ambi/Ambientico/121/camac>

que ha generado gran resistencia por parte de la oligarquía aliada a trasnacionales y en el caso de Ecuador también se elaboró una nueva Constitución a partir de la Convocatoria del presidente Rafael Correa.

En las dos Constituciones, pero principalmente en el caso boliviano los pueblos indígenas han incorporado sus demandas y propuestas para construir Estados Plurinacionales que los representen, así como sus valores culturales expresados en la alternativa del "Vivir Bien" (Suma kamaña en aymara) que en el caso de la Constitución de Ecuador, se le llama "Buen vivir" (Sumak kausay en quichua). En la Constitución del Ecuador también se expresa la visión indígena, al tomar en cuenta los derechos de la naturaleza: En el capítulo séptimo, Art. 71 se señala: "La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce o realiza la vida, tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos"⁸. Por su parte, en el Preámbulo de la Constitución Boliviana se estampa la cosmovisión indígena:

23.2 Preámbulo

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.⁹ En este preámbulo, observamos el rescate del origen en el que todo tenía su lugar y en el que seres humanos y

⁸ Asamblea Constituyente, Constitución Política del Ecuador, p.52

⁹ Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, domingo 30 de diciembre de 2007, Centro de Estudios de Derecho

naturaleza convivían en armonía. Se observa un diálogo desde el pasado en el presente, que se expresa en la afirmación de que desde tiempos inmemoriales se respetaba la pluralidad y la diversidad. Se nombra primero el entorno natural y el territorio, así como a la Madre Tierra y en ese contexto original surgen los distintos pueblos indígenas. Ese pasado armónico fue roto por la colonia, que implementó el racismo y alteró el orden en el que vivían los pueblos indígenas.

Los movimientos indígenas como vemos en estos casos de Ecuador y Bolivia, han logrado incorporar su cosmovisión, valores y demandas en las Constituciones pero saben que la única manera de hacer realidad los principios estampados en las Cartas Magnas, es a través de las luchas cotidianas y del despliegue de los procesos de autonomía y autogestión de sus pueblos, sobre todo en el caso de Ecuador, donde la CONAIE ha participado en el proceso de manera crítica y con escepticismo, pues anteriores experiencias políticas les han enseñado los límites del sistema y la necesidad de seguir luchando por sus derechos colectivos y por la instauración de un Estado Plurinacional y una sociedad intercultural que reconozca y respete a los Pueblos Indígenas. Observamos que el concepto del Buen vivir o *sumak kausay* ellos lo ven como algo en construcción que parte de ciertos principios y valores, pero que implica reflexión y acción, por eso siguen organizándose, entablando alianzas y participando en foros y congresos internacionales en los que ponen en común sus denuncias, demandas y propuestas.

En el 3er Foro Social Américas 2008, celebrado en Guatemala del 7 al 12 de octubre, igual que en los otros foros celebrados primero en Quito y luego en Venezuela en los que estuve presente como observadora, los líderes indígenas organizaron la Mesa de Los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala, que en esta ocasión estuvo a cargo de las organizaciones: Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib'kej y la Coordinadora Andina de organizaciones indígenas

(CAOI). Las actividades siempre comenzaban con ceremonias ancestrales de los diferentes pueblos indígenas y posteriormente se llevaban a cabo los Foros de debate, Seminarios y Talleres.

El tema central de la Mesa Indígena, que atravesaba a los otros y llamó mi atención, fue "El buen vivir", que como pude observar, fue incorporado y repensado por las distintas organizaciones ahí presentes, incluidas las mujeres mayas que tuvieron su propia mesa, titulada: "Hacia el buen vivir. Hacia vivir en armonía", que para ellas implica recuperar valores y su propia espiritualidad:

Estamos luchando junto a la madre naturaleza - dijo la compañera Hermelinda- , pues hemos sido excluidas, invisibilizadas por un Estado racista, autoritario y machista. Nos hemos juntado con pensamientos y sentimientos, hacia un nuevo amanecer, construyendo el buen vivir que es vida digna, hacer muchas cosas, cambio de actitudes, de comportamiento, transformación del Estado, redistribución equitativa de bienes de nuestro país. Es vivir en armonía y equilibrio. Es el respeto a todos los elementos. Nos arrebataron hasta el tiempo: tiempo para pensar, para platicar, para dedicarnos a la escritura, tiempo para indagar los movimientos del cosmos"¹⁰.

Cómo podemos observar, para las mujeres mayas, el Buen vivir es integral, e implica cambios y demandas, así como transformación de la sociedad y de ell@s mism@s como indígenas.

El buen vivir como eje central de la reunión de los y las líderes indígenas también se estampó en la Declaración final de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala, que llevó por lema una frase adjudicada a Tupac

¹⁰ Las citas fueron retomadas de mi cuaderno de notas elaborado en la mesa de mujeres mayas sobre "El buen vivir"

Amaru, pero que también es atribuida a Túpac Katari : "volveré y seré millones"¹¹.

En los primeros párrafos, los líderes indígenas se nombran y se ubican en un territorio concreto, desde donde se proponen potenciar su proceso organizativo y reconstruir sus culturas:

Las lideresas y líderes de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala nos hemos reunido en el territorio de Iximulew (Guatemala) para coordinar nuestras luchas, fortalecer nuestras organizaciones y reconstituir nuestras Cosmovisiones milenarias como alternativa frente al sistema capitalista que amenaza el futuro de la Madre Tierra.

Observamos que en las frases iniciales se llaman a sí mismos mujeres y hombres líderes, se legitiman como representantes de sus pueblos, para luego ubicarse en un territorio desde el que buscan fortalecer sus luchas y reconstruir sus cosmovisiones como alternativa al sistema dominante. Y aunque en un primer momento señalan al sistema capitalista como algo abstracto, inmediatamente exponen cómo se expresa en la actualidad: como neoliberalismo que es igual a neocolonialismo, con lo que buscan mostrar la continuidad de la dominación, expresada en un modelo que se concreta en las trasnacionales (mineras, hidrocarburos, madera, hidroeléctricas y otras) saqueadoras de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Esta acción desenfundada del capitalismo atenta contra nuestra cosmovisión como pueblos y nacionalidades indígenas que por miles de años hemos venido desarrollando la colectividad entre humanos y con nuestro entorno. El proyecto neoliberal termina con la soberanía de los pueblos ya que los gobernantes se convierten en

¹¹ Documento proporcionado el último día del Foro Social Américas a los que asistimos a la Mesa de Pueblos Indígenas y distribuido en la Marcha del 12 de octubre de 2008, que finalizó en la plaza central de la ciudad de Guatemala

capataces para alcanzar y defender los objetivos de las transnacionales.

Ese proyecto –desde su posición- implica represión a través de ejércitos, policía y grupos paramilitares, que criminalizan las luchas y protestas sociales, en donde los más afectados son mujeres, niños y jóvenes indígenas, a pesar de que hay Convenios Internacionales que legitiman sus demandas como el Convenio 169 y la Declaración de Derechos Indígenas de las Naciones Unidas.

En un segundo momento, en el texto analizado, plantean su postura como pueblos y nacionalidades indígenas ante el contexto mostrado anteriormente:

Nuestras abuelas y abuelos nos enseñaron que el humano debe ser respetuoso con la madre naturaleza, es decir convivir con ella, amarla, cuidarla, en reciprocidad de lo que percibimos de ella que es la vida. Los pueblos indígenas primeros pobladores de este continente Abya Yala hemos aprendido a desarrollarnos a la par del tiempo y la naturaleza, lo que hemos llamado "El buen vivir".

¿Qué elementos observamos en estos párrafos? Primero la recuperación de la memoria a través de la oralidad y el valor dado al pasado que es resignificado a partir de las enseñanzas de sus abuelas y abuelos, de los que retoman valores como respeto, amor, cuidado y reciprocidad hacia la madre naturaleza que es dadora de vida. En esa memoria de larga duración, se asumen y legitiman como los primeros pobladores de América, a la que resemantizan y resignifican con el nombre de Abya Yala, que significa "tierra de vida" en lengua kuna de Panamá y que ha sido un concepto recuperado por el movimiento indígena latinoamericano desde hace años.

Al señalar que los pueblos indígenas han caminado a la par del tiempo y de la naturaleza, proyectan su cosmovisión en la que tiempo y espacio están articulados, pero también envían el mensaje de que ellos están en estrecha relación con la naturaleza y a esa forma de vida que presentan como alternativa le llaman "El buen vivir". Pero a diferencia de los ambientalistas, como hemos

señalado anteriormente, los pueblos indígenas no separan naturaleza de cultura y sociedad, por lo que el buen vivir no sólo implica la armonía con el cosmos y el cuidado de la Madre Tierra, sino que pasa por la descolonización y la fundación de Estados Plurinacionales que expresen la diversidad de los países latinoamericanos. Para ellos "ese sueño...ya se está construyendo en las luchas del pueblo boliviano, a pesar de los intentos de la oligarquía colonial y del imperialismo norteamericano para impedir que nuestros hermanos se liberen de la opresión de 516 años". Observamos la continuidad de la resistencia y la conciencia de la opresión, así como la necesidad de seguir caminando en la lucha de más de 500 años. La realidad para ellos no es algo estático, sino que está en movimiento, "se está construyendo" pero también es de larga duración. Y adentrándonos en su cosmovisión, podemos interpretar que para ellos el futuro está en el presente a través de las luchas indígenas que vienen desde el pasado buscando liberarse de los opresores. Podemos ver la articulación de tiempos en el que futuro y pasado confluyen en el presente potencial.

Desde la percepción de los pueblos indígenas que confluyen en los Foros de las Américas y en los Foros Sociales Mundiales, el movimiento boliviano y la llegada a la Presidencia del primer indígena en la historia latinoamericana, inaugura un nuevo ciclo en el que, como señaló Evo Morales en su toma de protesta, los pueblos indígenas pasan "de la resistencia al poder" y desde ese espacio de poder, el presidente boliviano ha encabezado en su país la "revolución democrático cultural" con no pocas resistencias de la "Media Luna" conformada por sectores oligárquicos aliados a las transnacionales, pero también ha tenido protagonismo internacional desde su llegada a la Presidencia, desplegando una "diplomacia andina" como le he llamado en otro trabajo, para lograr mejores condiciones para sus pueblos y para el planeta, y

para construir, como parte del movimiento altermundista: "Un mundo donde quepan todos"¹².

En el VII Foro Permanente para las cuestiones indígenas de la ONU celebrado del 21 de abril al 2 de mayo, Evo Morales presentó un documento al que le llamó: " Los diez mandamientos para salvar al planeta", que proponen soluciones para "Vivir bien" (suma qamaña en aymara) o para el "Buen vivir" (sumak kausay en quichua) como exponíamos anteriormente en el caso de las Constituciones de Ecuador y Bolivia y en las reflexiones de la Mesa de pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala en Iximulew (Guatemala. La exposición fue aclamada por los asistentes, pero por supuesto los "mandamientos" no fueron retomados en la relatoría del Foro, en donde se limitaron a agradecer y valorar su intervención, como muchas otras que se presentaron esos días.

Se puede observar en estos mandamientos la crítica radical al capitalismo y a sus principios e implicaciones, como el afán de la ganancia, las guerras, la privatización, el derroche, la depredación de la naturaleza, el sometimiento de los pueblos y el vivir a costa de los otros, ante lo que Evo propone la alternativa del "Buen Vivir" o del "Vivir Bien" de los pueblos indígenas para construir un "socialismo comunitario" que promueva la armonía con la Madre Tierra y que sea respetuoso de la diversidad y de los derechos de los pueblos y de la Naturaleza. Para terminar, anexamos el texto de "Los diez mandamientos para salvar al planeta, a la humanidad y a la vida" que también fueron incluidos en el Mensaje enviado por Evo Morales a los participantes del III Foro Social Américas dentro del Marco de la "Jornada Continental de Solidaridad con Bolivia" en el que agradece el apoyo, hace un diagnóstico de la situación en su país y de los avances en el proceso de democratización y ofrece la propuesta del

¹² Sobre el discurso de Evo Morales, ver mi artículo: "De la resistencia a la toma del poder: el discurso de Evo Morales ante el Congreso", en la Revista **Perspectivas**, No. 32, julio-diciembre de 2007, Sao Paulo, Brasil

"Vivir Bien" de los pueblos indígenas, para construir una alternativa al sistema capitalista.

**ANEXO
EVO MORALES AYMA**

LOS DIEZ MANDAMENTOS PARA SALVAR EL PLANETA A LA HUMANIDAD Y A LA VIDA

1. Si se quiere salvar el planeta, hay que erradicar al modelo capitalista y lograr que el norte pague la deuda ecológica en vez de que los países del sur y de todo el mundo paguen la deuda externa.

2. Denunciar Y ACABAR con las guerras, que solo traen ganancias para los imperios, las transnacionales y un grupo de familias, pero no a los pueblos. Los millones y millones de dólares destinados a las guerras deberían ser invertidos en la tierra, herida por el maltrato y la sobreexplotación.

3. Desarrollar relaciones de coexistencia y no de sometimiento entre los países en un mundo sin imperialismo ni colonialismo. Son importantes las relaciones bilaterales y multilaterales porque somos de la cultura del diálogo y de la convivencia social, pero esas relaciones no deben ser de sometimiento de un país a otro.

4. El agua es un derecho humano y para todos los seres vivientes del planeta. No es posible que haya políticas que permitan privatizar el agua.

5. Desarrollo de energías limpias y amigables con la naturaleza, acabar con el derroche de energía. En 100 años estamos acabando con la energía fósil que ha sido creada en millones de años. Evitar que se promuevan los agrocombustibles. No se puede entender que algunos gobiernos y modelos de desarrollo económico puedan

reservar tierras para hacer funcionar automóviles de lujo y no para alimentos del ser humano. Promover debates con los gobiernos y crear conciencia para que la tierra beneficie a los seres humanos y no sea usada para producir combustibles.

6. Respeto a la madre Tierra. Aprender con las enseñanzas históricas de los pueblos nativos e indígenas sobre el respeto a la madre Tierra. Se debe generar una conciencia social, colectiva de todos los sectores de la sociedad de que la tierra es nuestra madre.

7. Los servicios básicos, como el agua, luz, educación, salud, comunicación y transportes colectivos deben ser tomados en cuenta como un derecho humano, no puede ser de negocio privado, sino de servicio público.

8. Consumir lo necesario, priorizar lo que producimos y consumir lo local, acabar con el consumismo, el derroche y el lujo. No es entendible que algunas familias solo busquen el lujo, a cambio de que millones y millones de personas no tengan posibilidades a vivir bien.

9. Promover la diversidad de culturas y economías. Somos tan diversos y esa es nuestra naturaleza. Un Estado plurinacional, donde todos están al interior de ese Estado, blancos, morenos, negros, rubios.

10. Queremos que todos puedan vivir bien, que no es vivir mejor a costa del otro. Debemos construir un socialismo comunitario y en armonía con la madre Tierra.



Todos los problemas ecológicos, económicos, políticos y espirituales tienen que ver unos con otros¹

Leonardo Boff

22.05.2020

Completemos el comentario del sugerente texto de la Carta de la Tierra que afirma que tenemos que buscar un nuevo comienzo para forjar un modo sostenible de vivir en el planeta Tierra.

Para eso “se requiere un nuevo sentido de interdependencia global”. La relación de todos con todos y por lo tanto la interdependencia global representa una constante cosmológica. Todo en el universo es relación. Nada ni nadie está fuera de la relación. Es también un axioma de la física cuántica según el cual todos los seres están inter-retro-relacionados. Nosotros mismos, los seres humanos, somos un rizoma (bulbo de raíces) de relaciones dirigidas en todas las direcciones. Esto implica entender que todos los problemas ecológicos, económicos, políticos y espirituales tienen que ver unos con otros. Solo salvaremos la vida si nos alineamos con esta lógica universal que es la lógica del universo y de la naturaleza. Continúa el texto de la Carta de la Tierra: “se requiere una responsabilidad universal”. Responsabilidad significa darse cuenta de las consecuencias de nuestras acciones, si son beneficiosas o perjudiciales para todos los seres. Hans Jonas escribió un libro clásico sobre el Principio de Responsabilidad, que incluye el principio de prevención y el de precaución. Mediante la prevención podemos

¹Publicado en https://www.religiondigital.org/leonardo_boff-la_fuerza_de_los_pequenos/Leonardo-Boff-relaciones-dirigidas-direcciones-humanidad-virtudes-sostenibilidad-tierra-coronavirus-vida-hospitalidad-paz-espiritualidad_7_2233946591.html

calcular los efectos cuando intervenimos en la naturaleza. El principio de precaución nos dice que si no podemos medir las consecuencias, no debemos correr riesgos con ciertas acciones e intervenciones porque pueden producir efectos altamente perjudiciales para la vida.

Esta falta de responsabilidad colectiva la constatamos en la presente pandemia que exige un aislamiento social estricto para evitar la contaminación y la gran mayoría no lo asume. Debe ser para todos.

La Carta de la Tierra dice además: “desarrollar y aplicar con invención la visión” (de un modo de vida sostenible). Nada grande en este mundo se hace sin la invención del imaginario que proyecta nuevos mundos y nuevas formas de ser. Este es el lugar de las utopías viables. Toda utopía amplía el horizonte y nos hace inventivos. La utopía nos lleva de horizonte en horizonte, haciéndonos siempre caminar, en la feliz expresión de Eduardo Galeano.

Para superar la forma habitual de habitar la Casa Común, una relación utilitaria, tenemos que soñar con el planeta como la gran Madre, “La Tierra de la Buena Esperanza” (Ignace Sachs. Dowbor). Esta utopía puede ser realizada por la humanidad cuando despierte para la urgencia de otro mundo necesario.

Un modo de vida sostenible

La Carta de la Tierra afirma todavía: “una visión de un modo de vida sostenible”. Estamos acostumbrados a la expresión “desarrollo sostenible”, que está en todos los documentos oficiales y en la boca de la ecología dominante. Todos los análisis serios han demostrado que nuestra forma de producir, distribuir y consumir es insostenible. Es necesario decir que no puede mantenerse el equilibrio entre lo que tomamos de la naturaleza y lo que le dejamos para que se reproduzca y co-evolucione siempre. Nuestra voracidad ha hecho insostenible el planeta, porque si los países ricos quisieran universalizar su bienestar a toda la humanidad, necesitaríamos al

menos tres Tierras como esta, lo cual es absolutamente imposible.

El desarrollo actual que significa crecimiento económico medido por el Producto Interior Bruto (PIB) revela desigualdades asombrosas hasta el punto de que la ONG Oxfam en su informe de 2019 revela que el 1% de la humanidad posee la mitad de la riqueza mundial y que el 20% controla el 95% de esta riqueza mientras que el 80% restante tiene que conformarse con sólo el 5% de la riqueza. Estos datos revelan la completa insostenibilidad del mundo en el que vivimos. La Carta de la Tierra no se rige por el lucro sino por la vida. De ahí que el gran reto sea crear un modo de vida sostenible en todos los ámbitos, personal, familiar, social, nacional e internacional.

La importancia del biorregionalismo

Por último, este modo de vida sostenible debe realizarse a nivel local, nacional, regional y mundial. Por supuesto, se trata de un proyecto mundial que debe realizarse procesualmente. Hoy en día, el punto más avanzado de esta búsqueda tiene lugar a nivel local y regional. Se habla entonces de biorregionalismo como la forma verdaderamente viable de concretar la sostenibilidad. Tomando como referencia la región, no según las divisiones arbitrarias que aún persisten, sino las que la propia naturaleza ha hecho con los ríos, montañas, selvas, bosques y otras que configuran un ecosistema regional. En este marco se puede lograr una auténtica sostenibilidad, incluyendo los bienes naturales, la cultura y las tradiciones locales, las personalidades que han marcado esa historia, favoreciendo a las pequeñas empresas y a la agricultura orgánica, con la mayor participación posible, en un espíritu democrático. De esta manera se proporcionará un “buen vivir y convivir” (el ideal ecológico andino) suficiente, decente y sostenible con la disminución de las desigualdades.

Esta visión formulada por la Carta de la Tierra es grandiosa y factible. Lo que más necesitamos es buena voluntad, la

única virtud que para Kant no tiene defectos ni limitaciones, porque si los tuviera, ya no sería buena. Esta buena voluntad impulsaría a las comunidades y, en el límite, a toda la humanidad a lograr realmente “un nuevo comienzo”. Este modo de vida sostenible propuesto por la Carta de la Tierra se traduce en prácticas virtuosas que hacen real este propósito. Son muchas las virtudes para otro mundo posible. Seré breve, ya que publiqué tres volúmenes con este mismo título (“Virtudes para otro mundo posible”, Sal Terrae 2005-2006). Enumero 10 sin detallar su contenido, lo que nos llevaría lejos.

Virtudes de otro mundo posible y necesario

La primera es el cuidado esencial. Lo llamo esencial porque, según una tradición filosófica que proviene de los romanos, cruzó los siglos y adquirió su mejor forma con varios autores, especialmente en el núcleo central de Ser y Tiempo de Heidegger. En él se considera el cuidado como la esencia del ser humano. Es la condición previa para el conjunto de factores que permiten el surgimiento de la vida. Sin cuidado, la vida nunca irrumpiría ni podría sobrevivir. Algunos cosmólogos como Brian Swimme y Stephan Hawking vieron el cuidado como la dinámica misma del universo. Si las cuatro energías fundamentales no tuvieran el cuidado sutil de actuar sinérgicamente, no tendríamos el mundo que tenemos.

Todo ser vivo depende del cuidado. Si no hubiésemos tenido el cuidado infinito de nuestras madres, no sabríamos cómo salir de la cuna y buscar nuestro alimento, ya que somos seres biológicamente carentes, sin ningún órgano especializado. Necesitamos el cuidado de otros. Todo lo que amamos también lo cuidamos y todo lo que cuidamos, lo amamos. Con respecto a la naturaleza significa una relación amistosa, no agresiva y respetuosa de sus límites.

La segunda virtud es el sentimiento de pertenencia a la naturaleza, a la Tierra y al universo. Somos parte de un gran Todo que nos desborda por todos los lados. Somos

la parte consciente e inteligente de la naturaleza, somos esa parte de la Tierra que siente, piensa, ama y venera. Este sentimiento de pertenencia nos llena de respeto, de asombro maravillado y de acogida.

La tercera virtud es la solidaridad y la cooperación. Somos seres sociales que no sólo viven, sino que conviven con otros. Sabemos por la bioantropología que fue la solidaridad y la cooperación de nuestros antepasados antropoides la que, al buscar alimentos y traerlos para el consumo colectivo, les permitió dejar atrás la animalidad e inaugurar el mundo humano. Las varias ciencias de la vida, la psicología evolutiva, las neurociencias, la cosmogénesis, la ecología y otras han confirmado el carácter esencial de la cooperación y de la solidaridad.

Hoy, en el caso del coronavirus, lo que nos está salvando es la solidaridad y la cooperación de todos con todos. No son los valores axiales del capitalismo: la competencia y el individualismo. Esta solidaridad debe comenzar por los últimos e invisibles, sin los cuales deja de ser inclusiva de todos.

La cuarta virtud es la responsabilidad colectiva. Ya hemos expuesto su significado más arriba. Es el momento de la conciencia en el que cada uno y toda la sociedad se dan cuenta de los efectos buenos o malos de sus decisiones y actos. Sería absolutamente irresponsable la deforestación descontrolada de la Amazonia porque desequilibraría el régimen de lluvias de vastas regiones y eliminaría la biodiversidad indispensable para el futuro de la vida. No necesitamos referirnos a una guerra nuclear cuya letalidad eliminaría toda la vida, especialmente la humana.

La quinta virtud es la hospitalidad como deber y como derecho. El primero en presentar la hospitalidad como un deber y un derecho fue Immanuel Kant en su famoso texto "En vista de la paz perpetua" (1795). Entendía que la Tierra es de todos, porque Dios no le dio la propiedad de ninguna parte de ella a nadie. Ella pertenece a todos los habitantes, que pueden caminar por todas partes. Cuando se encuentra a alguien, es el deber de todos ofrecer

hospitalidad, como signo de pertenencia común a la Tierra, y todos tenemos derecho a ser acogidos, sin distinción alguna. Para Kant, la hospitalidad junto con el respeto de los derechos humanos constituirían los pilares de una república mundial (Weltrepublik). Este tema es de mucha actualidad dado el número de refugiados y las muchas discriminaciones de diferentes clases. Tal vez sea una de las virtudes más urgentes en el proceso de planetización, aunque una de las menos vividas.

La sexta virtud es la convivencia de todos con todos. La convivencia es un hecho primario porque todos venimos de la convivencia que tuvieron nuestros padres. Somos seres de relación, que es lo mismo que decir, no vivimos simplemente, sino que convivimos a lo largo del tiempo. Participamos de la vida de los demás, de sus alegrías y angustias. Sin embargo es difícil para muchos convivir con aquellos que son diferentes, ya sea de etnia, de religión, de partido político. Lo importante es estar abierto al intercambio. Lo diferente siempre nos trae algo nuevo que nos enriquece o nos desafía. Lo que nunca podemos hacer es convertir la diferencia en desigualdad. Podemos ser humanos de muchas maneras diferentes, a la manera brasileña, italiana, japonesa, yanomami. Cada manera es humana y tiene su dignidad. Hoy, a través de los medios de comunicación cibernéticos, abrimos ventanas a todos los pueblos y culturas. Saber convivir con estas diferencias abre nuevos horizontes y entramos en una especie de comunión con todos. Esta convivencia implica también a la naturaleza, convivir con los paisajes, con los bosques, con los pájaros y los animales. No sólo para mirar el cielo estrellado, sino para entrar en comunión con las estrellas, porque de ellas venimos y formamos un gran Todo. En definitiva, formamos una comunidad de destino común con toda la creación.

La séptima virtud es el respeto incondicional. Cada ser, por pequeño que sea, tiene valor en sí mismo, independientemente del uso humano. Albert Schweitzer, gran médico suizo que fue a Gabón, en África, para

atender a los hansenianos, desarrolló el tema en profundidad.

Para él el respeto es la base más importante de la ética, porque incluye la acogida, la solidaridad y el amor. Debemos empezar por el respeto a nosotros mismos, manteniendo actitudes dignas y formas que despierten el respeto de los demás. Es importante respetar a todos los seres de la creación, porque ellos valen por sí mismos; existen o viven y merecen existir o vivir. Es especialmente valioso el respeto ante toda persona humana, pues es portadora de dignidad, de sacralidad y de derechos inalienables, sin importar de dónde provenga. Debemos un respeto supremo a lo sagrado y a Dios, el misterio íntimo de todas las cosas. Sólo ante Él podemos arrodillarnos y venerar, pues sólo ante Él cabe esta actitud.

La octava virtud es la justicia social y la igualdad fundamental de todos. Justicia es más que dar a cada uno lo que es suyo; entre los humanos, la justicia es el amor y el mínimo respeto que debemos dedicar a los demás. La justicia social es garantizar lo mínimo a todas las personas, no crear privilegios, y respetar sus derechos en pie de igualdad, porque todos somos humanos y merecemos ser tratados humanamente. La desigualdad social significa injusticia social y, teológicamente, es una ofensa al Creador y a sus hijos e hijas. Tal vez la mayor perversidad que existe hoy en día sea la que deja a millones de personas en la miseria, condenadas a morir antes de tiempo. En este tiempo de coronavirus, se ha demostrado la violencia de la desigualdad social y la injusticia. Mientras algunos pueden vivir en cuarentena en casas o apartamentos adecuados, la gran mayoría de los pobres están expuestos a la contaminación y a menudo a la muerte.

La novena virtud es la búsqueda incansable de la paz. La paz es uno de los bienes más ansiados, porque, por el tipo de sociedad que construimos, vivimos en permanente competencia, con llamadas al consumo y a la exaltación de la productividad. La paz no existe en sí misma, es la

consecuencia de valores que deben ser vividos previamente y que dan como resultado la paz. Uno de las formas más acertadas de comprender la paz nos viene de la Carta de la Tierra, donde se dice: «La paz es la plenitud que resulta de las relaciones correctas con uno mismo, con otras personas, con otras culturas, con otras vidas, con la Tierra y con el Gran Todo del cual somos parte» (n.16 f). Como se puede ver, la paz es la consecuencia de relaciones adecuadas y el fruto de la justicia social. Sin estas relaciones y esta justicia sólo conoceremos una tregua, nunca una paz permanente.

La décima virtud es el cultivo del sentido espiritual de la vida. El ser humano tiene una exterioridad corporal mediante la cual nos relacionamos con el mundo y con las personas y tenemos también una interioridad psíquica donde se anidan, en la estructura del deseo, nuestras pasiones, los grandes sueños, y nuestros ángeles y demonios. Debemos controlar estos últimos y cultivar amorosamente los primeros. Sólo así podremos disfrutar del equilibrio necesario para la vida.

Pero también poseemos una profundidad, esa dimensión en la que residen los grandes interrogantes de la vida: ¿quiénes somos, de dónde venimos, a dónde vamos, qué podemos esperar después de esta vida terrenal? ¿Cuál es la Energía Suprema que sostiene el firmamento y mantiene nuestra Casa Común alrededor del Sol y la mantiene siempre viva para permitirnos vivir?

Es la dimensión espiritual del ser humano, hecha de valores intangibles como el amor incondicional, la confianza en la vida, el coraje para enfrentar las inevitables dificultades. Nos damos cuenta de que el mundo está lleno de sentidos, que las cosas son más que cosas, son mensajes y tienen otro lado invisible. Intuimos que hay una Presencia misteriosa que impregna todas las cosas. Las tradiciones religiosas y espirituales han llamado a esta Presencia con mil nombres, sin poder, sin embargo, descifrarla totalmente. Es el misterio del mundo que se remite al Misterio Abisal que hace que sea todo lo que es.

Cultivar este espacio nos humaniza, nos hace más humildes y nos arraiga en una realidad trascendente, adecuada a nuestro deseo infinito.

Conclusión: ser simplemente humanos

La conclusión que sacamos de estas largas reflexiones sobre el coronavirus 19 es: debemos ser simplemente humanos, vulnerables, humildes, conectados entre sí, solidarios y cooperativos, parte de la naturaleza y la porción consciente y espiritual de la Tierra con la misión de cuidar la herencia sagrada que hemos recibido, la Madre Tierra, para nosotros y para las generaciones futuras.

Son inspiradoras las últimas frases de la Carta de la Tierra: «Que nuestro tiempo sea recordado por el despertar de una nueva reverencia ante la vida, por el firme compromiso de alcanzar la sostenibilidad e intensificar la lucha por la justicia y la paz, y por la alegre celebración de la vida».

Traducción de M^a José Gavito Milano