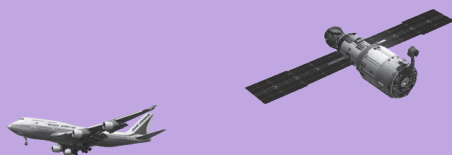


cuadernos

**CREER
EN LA SOSTENIBILIDAD**
**Las religiones ante el reto
medioambiental**



212

Jaime Tatay

CREER EN LA SOSTENIBILIDAD

LAS RELIGIONES ANTE EL RETO MEDIOAMBIENTAL

Jaime Tatay

1	LAS RELIGIONES ANTE EL RETO DE LA SOSTENIBILIDAD	3
2	LA RELEVANCIA DEL ACTOR RELIGIOSO EN EL DEBATE DE LA SOSTENIBILIDAD	5
3	CLAVES INTERRELIGIOSAS PARA CUIDAR LA CASA COMÚN	
	Profética	7
	Ascética	9
	Penitencial	10
	Apocalíptica	12
	Sacramental	13
	Soteriológica	15
	Mística	17
	Comunitaria	19
	Sapiencial	20
	Escatológica	22
4	CONCLUSIÓN	25
	NOTAS	27
	PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN	30

Jaime Tatay. Jesuita. Ingeniero de Montes (ETSIM-Universitat de Lleida); licenciado en Teología por el Boston College y doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas, donde es actualmente profesor. Es también director de la revista *Razón y Fe*.

Edita: Cristianisme i Justícia Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B 1603-2019
ISBN: 978-84-9730-434-4 - ISSN: 0214-6509 - ISSN (virtual): 2014-6574
Impreso en papel y cartulina ecológicos - Dibujo de la portada: Ignasi Flores
Edición: Santi Torres Rocaginé - Corrección del texto: Cristina Illamola
Maquetación: Pilar Rubio Tugas - Enero 2019

Protección de datos: Los datos de los destinatarios de la presente comunicación provienen de los ficheros históricos de la Base de Datos General de Administración de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), y se incorporaron con el previo consentimiento de los interesados otorgado, o bien directamente o bien a partir de las relaciones jurídicas mantenidas con la fundación, tal y como se dispone en el artículo 6.2 de la LOPD y el artículo 21 de la LSSI. La finalidad de su conservación es mantener informados a nuestros suscriptores e interesados sobre sus servicios y las actividades que organiza y en las cuales participa. Su información no será cedida a nadie, pero sí que puede ser utilizada en plataformas externas a los sistemas de la fundación para facilitar el envío de los correos electrónicos. Puede completar esta información consultando el aviso legal publicado en la web <https://www.cristianismeijusticia.net/avis-legal>. Por lo que hace referencia a su información, en cualquier momento puede consultar, acceder, rectificar, cancelar, limitar su tratamiento, solicitar la portabilidad de los datos, prohibir las decisiones individuales automatizadas y oponerse, total o parcialmente, a que la Fundació Lluís Espinal conserve los datos, escribiendo al correo electrónico info@fespinal.com, o si lo prefiere, dirigiendo un escrito a la calle Roger de Llúria, n. 13, piso 1º, de Barcelona (08010).

1 LAS RELIGIONES ANTE EL RETO DE LA SOSTENIBILIDAD

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) establecidos el año 2015 en la Agenda 2030 son el resultado de un largo proceso de deliberación y reflejan un amplio consenso internacional respecto de los grandes retos –económicos, sociales y ambientales– que enfrenta la humanidad en el siglo XXI. Para poder alcanzar los 17 ODS identificados, se han definido multitud de indicadores específicos, diversas herramientas de implementación y varios mecanismos de financiación.

Resulta evidente que científicos, economistas, ingenieros, políticos, sociólogos y hasta militares tienen sobrados motivos para interesarse por los ODS. La contaminación, la disrupción de los patrones climáticos, la destrucción de la capa de ozono, la degradación del suelo, la erosión, la acidificación de los océanos, la pérdida de la biodiversidad, el agotamiento de los recursos renovables y no renovables o el desequilibrio de los ciclos del nitrógeno y el fósforo –por nombrar solo algunos de los principales problemas y “límites planetarios” señalados por la comunidad cien-

tífica– son razones más que suficientes para movilizar a los principales actores que conforman la sociedad.¹

Cuestiones vitales para el futuro de nuestra civilización y en apariencia tan dispares como la disponibilidad de agua, la protección frente a las radiaciones ultravioletas, la seguridad alimentaria, la propagación de enfermedades, la productividad agrícola, la salud pública, el riesgo financiero, la estabilidad política, la seguridad nacional o los flujos migratorios están –directa o indirectamente– relacionadas y son el objeto de estudio de los múltiples análisis es-

pecializados e interdisciplinarios que han conducido a formular los ODS.

No obstante, entre los interlocutores que convoca la Agenda 2030, llama la atención que no aparezcan actores globales tan influyentes como las grandes tradiciones religiosas. Para unos, este silencio es lógico, ya que las religiones no deberían involucrarse en un debate técnico, ajeno a cuestiones de fe. Para otros, sin embargo, la exclusión de la religión en los debates sobre el desarrollo y la sostenibilidad resulta injustificada no solo por las graves implicaciones morales de estas cuestiones, sino también porque, en un mundo donde la inmensa mayoría de la población encuentra su visión de la realidad, su fuente de sentido y su guía ética en una tradición espiritual, resulta evidente que el actor confesional no puede quedar al margen. Ahora bien, para justificar la entrada de las religiones en el foro interdisciplinario de la sostenibilidad, primero debemos

preguntarnos: ¿Qué motiva su interés por dicha cuestión? ¿Qué legitima su intervención? Y, sobre todo, ¿en qué consiste su potencial contribución?

En esta reflexión proponemos diez motivos que justifican la implicación confesional. Son motivos que ofrecen tanto claves de lectura de las declaraciones religiosas de los últimos años como estrategias para la transformación personal, institucional y social. Todos ellos coinciden además con dimensiones estructurales de la experiencia espiritual o, como ha afirmado Larry Rasmussen, con “tradiciones profundas” compartidas por las diversas confesiones religiosas.² Se trata de la dimensión profética, ascética, penitencial, apocalíptica, sacramental, soteriológica, mística, sapiencial, comunitaria y escatológica que atraviesa la experiencia espiritual de la humanidad. La articulación de estos diez elementos permite esbozar los contornos de un *ethos* medioambiental de cuño interreligioso.³

2 LA RELEVANCIA DEL ACTOR RELIGIOSO EN EL DEBATE DE LA SOSTENIBILIDAD

Antes de plantear las contribuciones específicamente religiosas, conviene dar un paso atrás y recordar los argumentos que se han esgrimido a favor de la implicación confesional en el debate de la sostenibilidad. A pesar de la crítica formulada en 1967 por el historiador Lynn White Jr. contra las religiones bíblicas por haber legitimado teológicamente el dominio humano de la tierra, acelerando su degradación,⁴ otros muchos autores sostienen que el potencial de las tradiciones espirituales de la humanidad para restablecer una relación respetuosa con la naturaleza es significativo.

Séverin Deneulin y Carole Rakodi han mostrado recientemente que en los estudios del desarrollo –un ámbito académico tradicionalmente secular y especialmente reacio al diálogo con el actor confesional– en las últimas décadas se ha constatado un creciente interés por el papel que desempeñan las religiones y las organizaciones de inspiración religiosa. La necesidad de revisar los presupuestos en que se basan los estudios sobre desarrollo refleja no solo que la política y la religión están

ligadas de forma compleja, sino que las religiones son actores globales con una fuerte implantación local. De hecho, las organizaciones religiosas son algunas de las organizaciones sociales más importantes en muchas sociedades, habiendo mantenido –o incluso aumentando– su influjo.⁵

El conocido biólogo de Harvard, Edward O. Wilson, ha reconocido también la importancia del diálogo entre las dos fuerzas globales más influyentes –la tecnociencia y la religión–, pro-

poniendo una alianza entre ellas para “salvar la vida” y frenar la acelerada extinción biológica de nuestro tiempo.⁶ Pero hay voces que van más allá, afirmando que el discurso del progreso científico-técnico está agotado y no tiene ya la capacidad para cambiar la dirección de nuestra civilización; son ahora las grandes tradiciones religiosas quienes pueden ofrecer una alternativa al planteamiento racionalista y utilitarista que ha distorsionado la relación entre el ser humano y la naturaleza.⁷

Al fin y al cabo, las religiones comparten una narrativa de la responsabilidad hacia la tierra que en nuestra época es preciso redescubrir urgentemente.⁸ Y lo que es quizás más valioso: las religiones han desarrollado metodologías y herramientas para resolver conflictos ambientales que la ciencia y la política convencional tienen dificultades para llevar a cabo.⁹ Incluso el carácter proselitista o “misional” de algunas religiones resulta aleccionador para poder desarrollar estrategias para poner en funcionamiento los ODS capaces de involucrar al mayor número posible de actores sociales: «para que el movimiento medioambiental tenga éxito –afirma Erik Assadourian–, tendrá que aprender de algo que a menudo ignora o incluso mantiene a distancia –la religión, y especialmente las religiones misioneras, que se han mostrado increíblemente exitosas para ayudar a interpretar el mundo durante milenios, navegando de forma efectiva

épocas y geografías radicalmente distintas».¹⁰

En definitiva, como sostiene el veterano investigador del Worldwatch Institute Gary Gardner, las religiones representan un recurso imprescindible para alcanzar la sostenibilidad por cinco razones: ofrecen sentido y orientación, tienen la capacidad de inspirar proyectos con autoridad moral, poseen un elevado número de seguidores, son dueñas de una cantidad significativa de propiedades y recursos financieros, construyen y fortalecen el «capital social».¹¹

Un ejemplo reciente del influjo cultural y político, así como del capital social y moral de las instituciones religiosas, fue la convergencia narrativa de las diversas declaraciones confesionales sobre cambio climático y la labor del *lobby* (inter)religioso que tuvo lugar en los meses previos a la firma del Acuerdo de París y a la aprobación de la Agenda 2030.¹²

Con todo, la contribución religiosa va más allá de los argumentos sociológicos, económicos y políticos esgrimidos por estos autores, quienes demandan investigar en mayor profundidad cuáles son las raíces –éticas, teológicas y espirituales– que la fundamentan. Las religiones no solo pueden ayudar a clarificar el sentido del desarrollo sostenible, haciendo una contribución inteligible y operativa, sino que incluso –lo que es mucho más importante– pueden “sostener la sostenibilidad”.¹³

3 CLAVES INTERRELIGIOSAS PARA CUIDAR LA CASA COMÚN

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

Dimensión profética

La denuncia de la injusticia social que generan los procesos de degradación de la naturaleza ha sido la puerta de entrada al debate ecológico contemporáneo para las grandes tradiciones religiosas y una de sus contribuciones más relevantes.¹⁴ Como ha señalado Santiago Álvarez Cantalapiedra:

El potencial de las religiones en la construcción de visiones contrahegemónicas de la dignidad humana que religuen lo humano en la naturaleza, promuevan la fraternidad entre una humanidad escindida, defiendan los recursos que son

comunes y desmitifiquen los ídolos de opresión y muerte es algo que una sociedad profundamente secularizada (esto es, tolerante y plural), como la nuestra, no puede permitirse el lujo de desaprovechar.¹⁵

En el caso de las religiones bíblicas, la denuncia de las injusticias sociales ligadas a la degradación ambiental resuena fuertemente con la tradición profética.¹⁶ Si los profetas de Israel mostraron la mentira y la iniquidad de las dinámicas que subyacen a las relaciones sociales, económicas, políticas y religiosas de su época, hoy día esta denuncia se extiende también a nuestra

relación con la naturaleza y –de forma indirecta y diferida en el tiempo– a nuestra relación con las futuras generaciones, y con el prójimo lejano que está sufriendo ya (o sufrirá en el futuro) las consecuencias del uso indiscriminado de los recursos naturales.

Tras la revolución tecnológica y la acelerada globalización económica y cultural de las últimas décadas, el círculo de consideración moral no puede restringirse ya al tiempo presente ni a nuestra pequeña comunidad local. El limitado marco espaciotemporal de la ética ha quedado desbordado de forma irreversible. La proliferación de armas de destrucción masiva y el peligro de un holocausto nuclear en la segunda mitad del siglo XX pusieron sobre la mesa con toda su crudeza –como señaló lúcidamente Hans Jonas– la radical novedad que la era tecnológica introducía en la ética y la política convencionales.

A la necesaria revisión de los conceptos de *justicia*, *deber* o *responsabilidad* –que hoy deben incluir los efectos agregados (e inesperados) de las acciones que generan problemas globales como la contaminación, el cambio climático o la pérdida de biodiversidad–, se añade una visión crítica del paradigma tecnocrático y del antropocentrismo desviado que nos ha conducido al *antropoceno*, la era geológica en la que el ser humano se ha convertido en la principal fuerza de transformación a escala planetaria.¹⁷

En la era del *antropoceno*, la denuncia de cuño profético resulta crucial porque pone de relieve, tal y como se afirma de modo programático en el prólogo de *Laudato si'* (LS), «la íntima relación entre los pobres y la fragilidad

del planeta» (LS 16). A esta misma conclusión han llegado también los líderes religiosos de la comunidad judía: «Instamos a quienes se han centrado en la justicia social a que aborden la crisis climática, y a quienes se han centrado en la crisis climática a que aborden la justicia social».¹⁸

A diferencia de quienes esquivan cuestiones como la «deuda ecológica» (LS 51) de los países industrializados o rebajan la importancia del sobreconsumo de las minorías más opulentas como vector principal de la degradación ambiental, las declaraciones religiosas afirman que no se puede hablar de ecología sin hablar de justicia social (ni viceversa). Esta convicción, que no brota de un interés académico, sino del acompañamiento pastoral de las comunidades marginales que sufren las peores consecuencias de la degradación ambiental, es nuclear también para la ecología política.¹⁹

Las tradiciones religiosas proponen un ejercicio de “doble escucha” –de la tierra y de los pobres, del momento presente y de la historia pasada, del contexto local y de la dinámica global, de los signos externos y de las pulsiones internas– que complementa los análisis meramente técnicos. Estos análisis resultan a menudo insuficientes para explicar la complejidad de una problemática que exige un acercamiento interdisciplinar para poder ser abordada con precisión. Así lo expresa Francisco: «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 socioambiental» (LS 139).

Si la tradición profética ha sido siempre un revulsivo imprescindible para el creyente y un incómodo aguijón para los poderes establecidos, en nuestro actual contexto cultural –marcado por la desigualdad económica, la injusticia social y la acelerada degradación de los sistemas de soporte de la biosfera– resulta más necesaria que nunca. Una buena prueba de la relevancia de la denuncia religiosa de cuño profético y de su capacidad para remover conciencias y poner el dedo en la llaga ha sido la sorpresa, la expectación –y, en no pocos casos, la incomodidad– generada por la promulgación de LS y otras declaraciones religiosas análogas.²⁰

Dimensión ascética

Es importante incorporar una vieja enseñanza, presente en diversas tradiciones religiosas, y también en la Biblia. Se trata de la convicción de que «menos es más». La constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento. (LS 222)

Junto a la imprescindible contribución profética, la experiencia espiritual de la humanidad posee recursos enormemente valiosos que otros actores no son capaces de proponer o desarrollar. Se trata de las prácticas ascéticas que articulan la *praxis* histórica de las grandes tradiciones religiosas y filosóficas;²¹ prácticas –como el ayuno, la abstinencia, la peregrinación o la limosna– orientadas a purificar la relación con Dios y con el prójimo, y en las que la austeridad, el desprendimiento y la simplicidad de vida son

signos de una vida espiritual integrada. Estas prácticas tradicionales adquieren gran relevancia a la luz de un planeta sobreexplotado, con recursos finitos y una creciente desigualdad socioeconómica.

En la lucha contra el consumismo compulsivo, el “descarte” y la cultura del “usar y tirar” –uno de los principales motores de degradación medioambiental en las sociedades industrializadas–, las tradiciones religiosas pueden y deben realizar una de sus contribuciones más valiosas llamando a la sobriedad y a la autocontención, dado que esta es una cuestión que la comunidad científica, el mundo empresarial o la clase política difícilmente plantean.

Francisco, junto a otros muchos líderes religiosos, ha puesto el énfasis en la cuestión del sobreconsumo. Citando a Benedicto XVI, afirma que «tenemos un superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora» (LS 109). La pulsión de acumulación de las sociedades más opulentas no solo resulta escandalosa ante la pobreza persistente de una parte significativa de la humanidad. Es también el principal vector cultural de degradación ambiental.

Frente a esta situación, las religiones articulan un discurso alternativo que resuena con una tradición multiseccular que considera la simplicidad de vida, la solidaridad y la renuncia a los excesos como elementos estructurales de la experiencia espiritual.²² La tradición ascética –de raigambre monástica, pero vehiculada a través de prácticas “laicales” como la Cuaresma o el Ramadán– posee un gran potencial

para catalizar transformaciones comunitarias. El caso de la comunidad hindú es quizá el más radical, dado que llega a recomendar la renuncia al consumo de carne como modo de prevenir el cambio climático:

A nivel personal, podemos reducir este sufrimiento comenzando a transformar nuestros hábitos, simplificando nuestras vidas y deseos materiales, y no tomando más que nuestra parte razonable de los recursos. Adoptar una dieta vegetariana es uno de los actos más poderosos que una persona puede tomar para reducir el impacto ambiental.²³

En la búsqueda de la sostenibilidad, la imprescindible transformación sociopolítica debe ir de la mano de una simplicidad de vida voluntariamente elegida y comunitariamente sostenida. Ahora bien, cabe advertir también del peligro de una “instrumentalización ecológica” de prácticas que, en último término, buscan liberar al creyente de sus propios desórdenes y facilitar su relación con Dios y con el prójimo. Por ello, proponiendo como modelo antropológico al santo de Asís —el patrón de la ecología— Francisco advierte del sentido último de la ascesis religiosa: «La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio» (LS 11).

Aquí encontramos una de las contribuciones más originales y valiosas de la espiritualidad al debate contemporáneo de la sostenibilidad: ante la injusticia social y la degradación ambiental que subyace a nuestros hábitos

de consumo y nuestros modelos de producción, las comunidades religiosas no proponen una mera renuncia voluntarista, sino que invitan a descubrir el carácter sacramental de la realidad y permanecer abiertos a la posibilidad de una experiencia mística en el encuentro con la naturaleza.

En definitiva, la motivación principal que sostiene la ascesis que los retos ambientales plantean brota, para el creyente, de una búsqueda espiritual. Porque en el fondo, renunciar «a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio» consiste en oponerse a la mercantilización de todos los ámbitos de la vida y negarse a instrumentalizar las relaciones con las personas y con la naturaleza.²⁴ Este ejercicio de resistencia espiritual implica, por un lado, abrirse a la dimensión sacramental de la existencia y, por otro, tomar conciencia lúcida de nuestra contribución personal y colectiva a las múltiples rupturas que desgarran nuestro mundo.

Dimensión penitencial

El objetivo no es recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar. (LS 19)

Los profetas bíblicos predicaron el arrepentimiento y llamaron a la conversión de los corazones y la transformación de los hábitos. Sin embargo, esta llamada no es patrimonio exclusivo de las religiones monoteístas. A

lo largo del tiempo, otras muchas tradiciones espirituales también han promovido prácticas penitenciales para “gestionar la culpa” y “redimir el pecado” cometido contra el prójimo, contra uno mismo o contra Dios. Ahora bien, ¿tiene sentido en nuestra época incluir también a la naturaleza en la lista de las víctimas del pecado humano?

La sabiduría de los procesos expiatorios, articulados a menudo mediante complejos ritos de purificación en las diversas tradiciones religiosas, puede resultar de gran ayuda en un momento histórico en el que el ser humano ha tomado conciencia progresiva de las consecuencias socioambientales de sus decisiones cotidianas. La denostada categoría teológica de “pecado” (*mysterium iniquitatis*) adquiere, a la luz de la crisis ecológica, una inesperada actualidad que demanda una triple ampliación de su horizonte. La reinterpretación que encontramos en LS del relato paradigmático de la experiencia del pecado refleja el tipo de reinterpretación que nuestra época demanda:

Las tres relaciones vitales se han roto, no solo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado. La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. (LS 66)

La ruptura de relaciones a la que remite la experiencia del pecado ya no se restringe al marco estrecho de las relaciones interpersonales; se extiende ahora hacia el futuro, incorporando a las próximas generaciones, pero también hacia el “prójimo lejano” e,

incluso, hacia el conjunto de especies y ecosistemas. De este modo, la ética teológica experimenta una triple expansión: espacial, temporal y cósmica.²⁵ Conviene recordar que fue el patriarca ortodoxo Bartolomé I el primer líder espiritual que utilizó este duro lenguaje teológico en relación con la degradación medioambiental:

Que los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina; que los seres humanos degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados.²⁶

Pero no son solo las confesiones cristianas las que han llamado la atención respecto a esta cuestión; los líderes islámicos han afirmado: «Reconocemos la corrupción (*fasād*) que los seres humanos han causado en la Tierra debido a nuestra implacable búsqueda del crecimiento económico y el consumo».²⁷ Con un lenguaje análogo, la comunidad hindú ha llegado a una conclusión similar: «A menos que cambiemos la forma en que usamos la energía, la forma en que usamos la tierra, cómo cultivamos, cómo tratamos a otros animales y cómo usamos los recursos naturales, no haremos más que aumentar el dolor, el sufrimiento y la violencia».²⁸

Al ampliarse el horizonte del pecado, las religiones deberían, en consecuencia, revisar el sentido tradicional de las prácticas penitenciales. En este proceso, la espiritualidad y la ética teológica pueden entablar un nuevo e

inesperado diálogo.²⁹ El teólogo Douglas E. Christie, en una interesante reflexión sobre la importancia de experimentar personalmente la degradación de la naturaleza y de “afectarnos” por la desaparición de sus especies y ecosistemas como prerrequisito para la transformación personal, ha expresado la necesidad de modificar o adaptar las devociones y ejercicios espirituales tradicionales:

Nombrar y describir esta pérdida, y tomar conciencia de su impacto sobre nosotros, es quizá una de las prácticas espirituales más importantes en la que podemos implicarnos en este momento. [...] Estas prácticas de *penthos* [don de lágrimas] y *memento mori* [recuerdo de los muertos] precisarán ser reinventadas, como lo son aquí, para incluir no solo la conciencia de la propia fragilidad, sino también la de todos los seres vivos.³⁰

Tomando como inspiración el sacramento de la reconciliación, cabría preguntarse si los cuatro elementos estructurales que lo configuran —examen de conciencia, contrición, confesión y satisfacción— podrían inducir hoy modos de vida más conscientes de las consecuencias socioambientales de nuestras acciones y conducir a la conversión personal y colectiva que precisamos.³¹ También la tradición del Jubileo —entendida como una institucionalización colectiva de la praxis penitencial— admitiría una relectura ecológica relevante en nuestra época.³²

La dimensión penitencial nos conduce a otro aspecto de la experiencia religiosa que es relevante también como revulsivo en el actual contexto cultural: la apocalíptica.

Dimensión apocalíptica

La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería. (LS 21)

No resulta infrecuente percibir un tono catastrófico en el tratamiento que los medios de comunicación, la literatura y el cine hacen de las problemáticas ecológicas contemporáneas. Ambientadas en escenarios posapocalípticos, muchas novelas y películas han abordado en las últimas décadas la posibilidad de un colapso global de los ecosistemas terrestres, imaginando la degradación económica, social y política que acarrearía.³³ El uso (y abuso) del género apocalíptico —de clara raigambre religiosa, aunque revestido casi siempre por un lenguaje técnico— por parte de los partidos y grupos ecologistas ha suscitado controversias tanto dentro como fuera de ellos.

Por un lado, hay quienes alertan de los peligros de una estrategia que a menudo crea un alarmismo injustificado, vaciando el discurso y desmovilizando la opinión pública. El pesimismo sobre el progreso humano y las posibilidades redentoras de la tecnología que a menudo permea el discurso ecologista habría conducido a la “muerte del ambientalismo”, tal y como se refleja en su incapacidad para estimular cambios culturales profundos.³⁴

Por otro lado, hay quienes plantean, en continuidad con la “heurística del miedo” sugerida por Hans Jonas en su influyente ensayo *El principio de responsabilidad*, la conveniencia de este tipo de discurso como revulsivo capaz de cambiar la percepción, transformar el imaginario y catalizar la acción.³⁵ Esta es

la opción que se trasluce en la declaración rabínica sobre el cambio climático:

En Levítico 26, la Torá nos advierte que, si nos negamos a dejar descansar a la Tierra, esta «descansará» de todos modos, a pesar de nosotros y sobre nosotros —a través de la sequía, el hambre y el exilio que convierten a todo un pueblo en refugiados. Esta antigua advertencia escuchada por un pueblo indígena en una estrecha franja de tierra se ha convertido ahora en una crisis de nuestro planeta en su conjunto y de toda la especie humana.³⁶

Las visiones apocalípticas poseen el potencial de servir como «dramas que nos invitan a considerar de nuevo quiénes somos, dónde estamos y qué valoramos».³⁷ Al mismo tiempo, el carácter deliberadamente enigmático y simbólico de estas narraciones «engendran una necesaria humildad en los lectores y oyentes».³⁸ Y esta humildad resulta imprescindible para desmitificar nuestra pretensión de conocimiento y control absoluto.

Desde la psicología y la filosofía, se advierte también de las oportunidades y peligros del impacto emocional que provoca una mayor conciencia del deterioro medioambiental. Sherry Weber Nicholsen ha analizado las respuestas a la degradación del mundo natural, mostrando que varían desde el cuidado intenso a la compasión, pasando por la pena, la rabia o la depresión difusa. La sensación de pérdida, culpa o luto que deja como secuela ser testigo de la degradación ambiental es ambigua. Puede conducir tanto a la transformación e implicación personal como al desánimo y el abandono.³⁹

Pero, en cualquier caso, conviene no olvidar que en la mayoría de los apocalipsis (judíos y cristianos), la esperanza a la que invitan no promueve el escapismo o la desinhibición; al contrario, se centra en una propuesta de vida transformada, en la importancia de otorgar un nuevo valor y significado a la existencia. Y es en este sentido —subrayado especialmente por la tradición cristiana— que la dimensión apocalíptica adelanta al presente una visión sacramental del cosmos, reconociendo un valor intrínseco en la realidad, invitando a configurar hábitos acordes con la creencia en un mundo creado, permeado y sostenido por Dios. En un sentido distinto, la teología budista e hindú también alerta de las consecuencias “kármicas” de nuestras acciones, ayudando al creyente a “adelantar el futuro”, tomar conciencia de las implicaciones de sus decisiones presentes y actuar en consecuencia.

En definitiva, el potencial de la creatividad religiosa para plantear escenarios futuros, adelantando las consecuencias de las decisiones humanas, es un rasgo característico de muchas tradiciones espirituales que —bien planteado— puede convertirse en un recurso imprescindible para ampliar la imaginación moral, tomar conciencia de nuestros actos y motivar el cuidado de la creación ayudando a redescubrir su valor sacramental.

Dimensión sacramental

Es nuestra humilde convicción que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin costuras de la creación de

Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta. (LS 235)

Cada tradición espiritual expresa de modo diverso su visión sacramental del mundo. En el hinduismo, por ejemplo, el Śrīmad Bhāgavatam (11.2.41) afirma: «El éter, el aire, el fuego, el agua, la tierra, los planetas, todas las criaturas, las direcciones, los árboles y las plantas, los ríos y los mares, son todos órganos del cuerpo de Dios». Al recordarlo, afirman los líderes hindúes, «un devoto respeta todas las especies».⁴⁰

En el cristianismo, un sacramento se define como un «signo visible de la Gracia invisible», aunque la visión sacramental de la existencia desborda el estrecho marco de los siete sacramentos tradicionales y reconoce en la creación entera un protosacramento, un signo visible de la presencia divina en todo lo creado. No es casual, por tanto, que en la declaración interreligiosa previa a la firma del Acuerdo del Clima de París (2015), los signatarios afirmasen:

Debemos reflexionar sobre la verdadera naturaleza de nuestra interrelación con la Tierra. No es un recurso que podamos explotar a nuestra voluntad. Es una herencia sagrada y un hogar precioso que debemos proteger.⁴¹

La dimensión sacramental del mundo que caracteriza a la mayoría de cosmovisiones religiosas se contrapone a la visión unidimensional –utilitarista y materialista– que a menudo permea el discurso técnico de los organismos internacionales. Se trata de un elemento distintivo del *ethos* religioso y también de una de sus contribuciones más rele-

vantes al debate medioambiental contemporáneo.

En consonancia con la visión pansacramental cristiana, Francisco –usando un lenguaje propio de la filosofía– ha afirmado «que los demás seres vivos tienen un *valor propio*» (LS 69), y que los ecosistemas «no los tenemos en cuenta solo para determinar cuál es su uso racional, sino porque poseen un *valor intrínseco* independiente de ese uso» (LS 140).⁴² Frente a los argumentos esgrimidos contra la religión por su énfasis exclusivo en la dignidad de lo humano, se contrapone una corrección teocéntrica al “antropocentrismo desviado” de la modernidad. Una visión del ser humano y del mundo que ha fragmentado el conocimiento e ignorado la sacralidad de la naturaleza, reconociendo en ella únicamente un uso instrumental que «debilita el valor que tiene el mundo *en sí mismo*» (LS 115).

La comprensión cristiana de la creación no puede conciliarse ni con el antropocentrismo moderno ni con una visión materialista de la naturaleza. El ser humano posee una dignidad innegociable, sí, pero no es la sede exclusiva ni excluyente del valor. Por eso, para un creyente, «el mundo es algo más que un problema a resolver, es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza» (LS 12). La creación no es simple naturaleza, es obra de Dios dotada de dignidad. Y esa dignidad remite a una dimensión sacramental:

Esto provoca la convicción de que, siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal,

una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde. (LS 89)

Destruir la naturaleza supone, por tanto, destruir mediaciones privilegiadas de la vida sobrenatural.⁴³ En este sentido, la práctica de la oración contemplativa puede entenderse como un ejercicio de restauración, religación o reconciliación, una ayuda para descubrir las mediaciones que sostienen la vida, poniendo de relieve la sacramentalidad de la naturaleza:

La contemplación es inútil; parte de una dimensión de la vida a la que no puede darse un valor utilitario preciso. De hecho, en su nivel más profundo, se resiste a ser forzada en esas categorías. Al mismo tiempo, es necesaria e importante (es decir, útil) para la tarea de renovar la cultura humana y sanar un mundo natural fragmentado y degradado.⁴⁴

En síntesis, frente al panteísmo que diviniza la naturaleza, el materialismo que reduce todo valor del mundo natural a su uso instrumental o el racionalismo que idolatra la razón científico-técnica, la visión sacramental reconoce una dimensión sagrada en la creación, pero sin llegar a divinizarla. Esta posición se ubica en lo que algunos autores han denominado “pan-en-teísmo”. Sin necesidad de profundizar en el complejo debate teológico en torno a este concepto, basta concluir que –junto a la dimensión profética, ascética, penitencial y apocalíptica y en estrecha conexión con todas ellas– la visión sacramental del mundo supone una puerta de entrada privilegiada a la cuestión ecológica.

A esta quinta contribución religiosa –y en estrecha relación con su capacidad para inspirar, motivar y sostener el compromiso con el cuidado de la creación– se suma la experiencia de sanación que el contacto con la naturaleza vehicula: su dimensión soteriológica.

Dimensión soteriológica

Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. (LS 119)

En una de sus muchas acepciones, el término “religión” significa ‘re-ligar’, ‘restaurar’ o ‘restablecer’ relaciones rotas. La dimensión soteriológica –del griego *σωτηρία* (*sōtēria*, ‘salvación’) y *λογος* (*logos*, ‘estudio de’)– de la experiencia espiritual resulta central para la mayoría de las tradiciones religiosas, ya que permite sanar el desorden personal y comunitario en la relación con Dios, con el otro, con la creación y con uno mismo. *Laudato si’* y la mayoría de las declaraciones confesionales sobre ecología remiten a esta dimensión soteriológica, de sanación radical de nuestras relaciones, y a la centralidad que el contacto directo con la naturaleza juega en este proceso.

El movimiento medioambiental, desde sus orígenes hasta nuestros días, también ha hecho hincapié en la importancia del contacto directo con la naturaleza. Los paisajes “salvajes”, o poco transformados, se percibieron de forma creciente como espacios restauradores

y sanadores, como nuevos lugares de peregrinación donde la estresada población urbana pudiese encontrar descanso y restablecer su salud física y su equilibrio psicológico. La creación de diversas figuras jurídicas de protección de estos espacios y, en especial, la declaración de los primeros Parques Nacionales al inicio del siglo xx (en contraposición al resto del territorio, humanizado y transformado), muestra la función terapéutica que la nueva sensibilidad ecologista otorga a la naturaleza.⁴⁵

Durante este largo proceso histórico, la relación humana con el mundo natural se expresó de forma creciente en clave estética y terapéutica,⁴⁶ despojándose del lenguaje religioso y omitiendo el carácter ambivalente que la naturaleza había tenido desde la antigüedad: como espacio de purificación espiritual y encuentro con la trascendencia, pero también como lugar demoníaco y amenazador.⁴⁷

Sin embargo, a pesar de la deriva “terapéutica” y el uso creciente de un lenguaje secular, la creencia en el poder redentor de la naturaleza permeó el discurso y la praxis ecologista desde sus orígenes. Como advierte Evan Berry, bajo la defensa del «estatus moral positivo del mundo natural» o la «capacidad para desarrollar rituales soteriológicos enraizados en prácticas físicas mundanas» como el excursionismo y el recreo, se percibe el influjo de la tradición bíblica.⁴⁸ Ahora bien, junto a las religiones monoteístas, también otras tradiciones religiosas, como la budista, insisten en la importancia de superar el planteamiento meramente terapéutico y concebir la salud de la naturaleza y del ser humano de forma conjunta:

Necesitamos despertarnos y darnos cuenta de que la Tierra es nuestra madre, así como nuestro hogar, y en este caso el cordón umbilical que nos une a ella no puede ser cortado. Cuando la Tierra se enferma, nosotros nos enfermamos, porque somos parte de ella.⁴⁹

La declaración budista señala veladamente que el énfasis exclusivo en el bienestar humano esconde presupuestos elitistas, dualistas y maniqueos. Son presupuestos que la crítica religiosa está llamada a desvelar. De hecho, la corrección más importante que las religiones hacen a algunas corrientes del ecologismo contemporáneo se centra en la denuncia de una visión inmanente, individualista (y elitista) de la naturaleza.

En efecto, varios líderes espirituales han subrayado, por un lado, que la sanación de nuestras relaciones incluye una dimensión trascendente —con Dios, en el caso de las religiones teístas— y han denunciado, al mismo tiempo, que ciertas distinciones —entre naturaleza y cultura, entre espacios naturales y espacios humanizados, entre sagrado y profano— introducen falsas dicotomías, escondiendo históricas injusticias sociales. Respecto a esta segunda cuestión, Michael Northcott, al analizar la emergencia de la moderna conciencia ambiental, observa que «incluso los románticos protestaron principalmente por los efectos ecológicamente destructivos del desarrollo industrial en las zonas rurales, más que por las vidas tóxicas y cortas que se imponen a los pobres en las ciudades industriales».⁵⁰

Por último, hay un tercer aspecto en relación con la dimensión sote-

riológica que resulta especialmente importante para las tradiciones religiosas: su carácter comunitario. Este es un elemento relevante en el debate medioambiental contemporáneo. Lo señala Francisco al reflexionar sobre la “ecología urbana”, cuando afirma que la «experiencia de salvación comunitaria es lo que suele provocar reacciones creativas para mejorar un edificio o un barrio» (LS 149). Frente a los planteamientos individualistas, las religiones señalan que la salvación es una tarea colectiva que conduce a una visión relacional de la sociedad, en la que el creyente vive como miembro de una «sublime fraternidad con todo lo creado» (LS 221). Dicho de otro modo, solo nos salvaremos si nos salvamos juntos, y solo salvaremos a la creación de su destrucción si la salvamos juntos.

Dimensión mística

El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre. El ideal no es solo pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas. (LS 233)

No resulta nada sencillo definir qué es la “mística”. Resulta más fácil acercarse a los escritos y a la vida de los místicos para esbozar los rasgos de un tipo de experiencia espiritual que no debería ser patrimonio exclusivo de unos pocos privilegiados, sino una posibilidad real para toda persona. Esa parece ser también la estrategia de Francisco al confeccionar un “santoral ecológi-

co” que permite esbozar los elementos de una “mística ecológica” de inspiración cristiana. Concediendo un lugar preeminente a la tradición franciscana y benedictina, propone –como modelos inspiradores de una vida reconciliada con Dios, con la humanidad y con la creación– a san Francisco de Asís, San Buenaventura, San Benito de Nursia, Santa Teresa de Lisieux, san Juan de la Cruz y al beato Carlos de Foucauld.

Sin embargo, el *poverello* ocupa entre todos ellos un lugar central como modelo de una mística ecológica: «[Francisco] era un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y en una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo» (LS 10). El término se utiliza también en referencia a san Juan de la Cruz, insistiendo en que «el místico experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres» (LS 234).

Si nos fijamos en otras tradiciones religiosas, en la biografía de los grandes fundadores religiosos también descubrimos experiencias místicas de encuentro con lo sagrado o con la divinidad en medio de la naturaleza. A Moisés le son entregadas las tablas de la ley en lo alto del Sinaí, junto a la zarza ardiente; la iluminación del Buda acontece en un lugar retirado, bajo un ficus; el arcángel Gabriel dicta el Corán a Mahoma en la soledad de una cueva.

En la mayoría de los casos, la experiencia mística conduce a percibir la interconexión y la armonía entre el Creador y la creación –su carácter *fascinante*– así como su dimensión sobrecogedora y amenazante –su carácter *tremendo*–, poniendo de manifiesto el carácter limitado de nuestra existencia

y la necesidad de aceptar un código ético (la Torá, el mandamiento del amor o el Corán) o un proceso de transformación personal (el camino óctuple budista).

Estas intuiciones –la conciencia de interdependencia y finitud, el descubrimiento de una moral heterónoma o la invitación a emprender un camino de transformación espiritual– resultan vitales en una cultura globalizada y prometeica marcada por el desprecio de lo frágil, la exaltación de la autonomía individual, el sobreconsumo compulsivo y la degradación de la naturaleza. La experiencia mística, en resumen, es una puerta de acceso a la transformación ética.

Un rasgo común a la experiencia mística es la conciencia de interrelación e interdependencia. La ciencia ecológica formuló desde sus orígenes el *principio de interconexión* como uno de sus pilares fundamentales. El Informe Meadows (1972) planteó la existencia de unos límites biofísicos del planeta dentro de los cuales deberíamos diseñar la actividad económica. Posteriormente, la comunidad científica ha descrito y cuantificado los “límites planetarios” que no deberíamos transgredir, así como su estrecha interrelación.

Asimilar las conclusiones y las llamadas a la acción de la comunidad científica requerirá sin duda de una alfabetización ecológica, pero también de una espiritualidad profunda, capaz de integrar y sostener el compromiso sociopolítico. Los dualismos introducidos en nuestra cultura durante la modernidad –entre espiritualidad y trabajo, estudio y acción, ciencia y religión, secular y religioso, *res exten-*

sa y *res cogitans*– han dificultado la emergencia de visiones holísticas de la realidad, así como el diálogo entre ciencia y religión. Ante las múltiples escisiones culturales, la tradición monástica resulta de gran actualidad, al ofrecer una propuesta que armoniza vida activa y contemplación, estudio y oración, immanencia y trascendencia. En este sentido, una figura como San Benito de Nursia nos puede enseñar a:

Buscar la maduración y la santificación en la compenetración entre el recogimiento y el trabajo. Esa manera de vivir el trabajo nos vuelve más cuidadosos y respetuosos del ambiente, impregna de sana sobriedad nuestra relación con el mundo. (LS 126)

El monje vietnamita Thich Nhat Hanh se ha referido también a la necesidad de vivir de modo más consciente, compasivo y comprometido. Poniendo en diálogo la espiritualidad monástica budista con las urgentes cuestiones socioambientales contemporáneas, sugiere una serie de «prácticas para una vida consciente» que podrían ayudar a vivir de modo más equilibrado y respetuoso con la naturaleza.⁵¹

Los líderes religiosos de nuestra época nos están invitando a tomar conciencia de las consecuencias de nuestras decisiones –es decir, de la profunda interrelación entre nuestros hábitos cotidianos y sus efectos diferidos en el tiempo y en el espacio– mediante la práctica de pequeños ejercicios espirituales. El constante ejercitarse puede conducir a un tipo particular de *iluminación*: la lucidez para aceptar que vivimos en un mundo con recursos finitos donde nuestras pulsiones narcí-

sistas de consumo, prestigio y acumulación entran en colisión con un mundo finito y con las necesidades de nuestros hermanos y hermanas más pobres.

La tradición mística, en definitiva, no es una reliquia histórica objeto de investigaciones especializadas ni una fuente de inspiración para los más devotos; es también un repositorio de intuiciones culturales para afrontar algunos de los retos planteados por la crisis contemporánea de la sostenibilidad, que no puede permitirse prescindir de ninguna forma de sabiduría. Como señala Francisco:

No será posible comprometerse en cosas grandes solo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin «unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria». (LS 216)

La experiencia mística, por muy personal que parezca, se inspira, apoya y nutre en grupo. La comunidad religiosa es la matriz donde se configura la fe del creyente y el ámbito en el que se articulan respuestas transformadoras. A la dimensión comunitaria de la experiencia espiritual prestamos atención a continuación.

Dimensión comunitaria

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

La centralidad otorgada a la dimensión comunitaria es otra de las contribuciones confesionales al debate y la acción ecológica. Frente a las propuestas que

buscan empoderar al consumidor, educar al ciudadano y transformar el orden político mediante el voto individual, las tradiciones religiosas insisten en que no podemos minusvalorar la acción comunitaria a la hora de articular respuestas operativas a los retos que enfrentamos. Las razones que llevan a subrayar, e incluso priorizar, la comunidad como unidad de análisis y de transformación social son de varios tipos.

La primera es de orden práctico: el individuo moderno queda desbordado por la complejidad y el número de decisiones que debe tomar y, por muy informado que esté y por muy bienintencionado que sea, necesita apoyarse y sostener su compromiso en redes más grandes: «No basta que cada uno sea mejor para resolver una situación tan compleja como la que afronta el mundo actual» (LS 219).

La segunda es espiritual: la convicción de conformar –junto al resto de formas de vida– una comunidad: «Creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión» (LS 89).⁵² Para los líderes islámicos: «Dios –a quien conocemos como Alá– ha creado el universo en toda su diversidad, riqueza y vitalidad: las estrellas, el sol y la luna, la tierra y todas sus comunidades de seres vivos». ⁵³ La experiencia de comunión e interdependencia, «esa sublime fraternidad con todo lo creado» (LS 221), configura el modo de ver el mundo del creyente.

En tercer lugar, saberse y sentirse parte (y no “a-parte”) de una red de relaciones –que van más allá del ámbito

local, el tiempo presente y la especie humana— requiere de un esfuerzo pedagógico para poder anclar en esta experiencia fundante un *ethos* de la responsabilidad. Aunque la ciencia ecológica y la biología evolutiva nos han mostrado sobradamente que somos «interdependientes y ecodependientes»,⁵⁴ ese conocimiento no se traduce siempre en un cambio de conciencia ni en una transformación ética. Necesitamos interiorizar qué implica ser parte de una compleja red de interdependencias. Aquí es donde la experiencia religiosa puede ayudar, porque sentirse parte de una «fraternidad universal» (LS 228) es una actitud espiritual que se puede cultivar:

Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta. (LS 225)

Por último, la centralidad de la dimensión comunitaria de la sostenibilidad resuena también con una tradición central en la historia del pensamiento social cristiano cercana a otras religiones y filosofías: la del *bien común*. Se trata de una visión económica y sociopolítica, que, frente a la tradición del liberalismo político, y a la luz del desgobierno y la acelerada degradación de los «bienes comunes globales» (LS 174), está recibiendo una creciente atención.⁵⁵

Por ejemplo, cuando Francisco afirma que «el clima es un bien común, de

todos y para todos» (LS 23), está señalando que no podemos limitarnos a un análisis meramente físico o económico de esa realidad denominada “clima”. Precisamos ampliar nuestra comprensión tradicional de bien común —definido como «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (LS 156)— para incluir a toda la naturaleza como condición de posibilidad de cualquier otro bien, como bien común primordial o «bien común cósmico».⁵⁶

Sin necesidad de entrar en los pormenores de un debate —el del bien común— que se remonta a la filosofía griega, conviene concluir que la vivencia comunitaria de la fe no es solo un elemento estructural de la experiencia religiosa, adquiere también una gran relevancia en relación con la promoción del bien común y la búsqueda de la sostenibilidad.

Dimensión sapiencial

Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje. (LS 63)

Los científicos, ingenieros y economistas nos han ofrecido en las últimas décadas un conocimiento cada vez más preciso y una tecnología cada vez más sofisticada para poder abordar las cuestiones ambientales. Sus análisis son imprescindibles para entender lo que

sucede en nuestro planeta y para poder plantear las alternativas de las que disponemos. Al mismo tiempo, las religiones nos han instado a no olvidar la sabiduría que emana de las milenarias tradiciones espirituales, ya que puede resultar vital para complementar el saber técnico y reorientar nuestras decisiones personales hacia el bien común, el bienestar de las futuras generaciones y el cuidado de la naturaleza.

La filosofía griega distinguió diversos tipos de conocimiento: *technê* ('conocimiento técnico'), *phronêsis* ('sabiduría práctica'), *epistêmê* ('ciencia'), *sophia* ('sabiduría'), etc. Articular estas dimensiones del conocimiento humano –en especial el saber técnico, la prudencia y la sabiduría– se ha convertido en algo fundamental en nuestra época ante la fragmentación y especialización académica, la saturación informativa, la dificultad para alcanzar acuerdos políticos y las inercias culturales que impiden desarrollar nuevos hábitos.

Ahora bien, ¿podrían las religiones convertirse en agentes de transformación cultural, cauces de diálogo e instancias generadoras de espacios interdisciplinares en los que resolver conflictos, alcanzar consensos y catalizar la acción colectiva? La respuesta no es evidente porque antes requiere de un ejercicio de reconocimiento mutuo. Por un lado, para que las religiones puedan entablar un diálogo fructífero con las diversas racionalidades, deberían renunciar a su pretensión de verdad absoluta asumiendo humildemente sus límites epistemológicos, aceptando las conclusiones de la mejor ciencia disponible y delimitando el ámbito de su autoridad. Por otro lado, para que

el mundo académico, el movimiento ecologista y la clase política puedan sensibilizar y movilizar a la sociedad en la búsqueda de la sostenibilidad, estos actores también deberían asumir el alcance parcial de sus análisis, reconocer la relevancia del actor religioso y tomar en consideración la sabiduría religiosa de la humanidad:

La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante. Esto mismo impide encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo del ambiente y de los pobres, que no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses. Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social. (LS 110)

La urgente tarea pedagógica a la que nos conducen las cuestiones socioambientales puede encontrar un aliado estratégico en la sabiduría espiritual de la humanidad. Como han propuesto los líderes judíos a su propia comunidad, «pasamos de la sabiduría heredada a la acción en nuestro presente y nuestro futuro». ⁵⁷

Al fin y al cabo, tradicionalmente han sido las tradiciones religiosas las que han ofrecido una cosmovisión capaz de cohesionar la sociedad, establecer la organización política y confi-

gurar las tradiciones, las costumbres y los códigos éticos. Hoy día, esa tarea la realizan otras instancias, apoyadas en las ciencias positivas y en la técnica, esbozando visiones (parciales) de la realidad –del ser humano, de la naturaleza y del cosmos–, pero sin llegar a ofrecer una síntesis que armonice el orden social y articule la acción colectiva. En este sentido, algunos autores han propuesto elaborar una nueva cosmología, fundamentada en la ciencia contemporánea, pero abierta también a una interpretación religiosa (el caso del *Journey of the Universe*).⁵⁸

En las últimas décadas, uno de los desarrollos más esperanzadores del debate ambiental es que la mayoría de las tradiciones religiosas han aceptado las conclusiones ofrecidas por las modernas ciencias naturales como punto de partida de su reflexión, mostrando la posibilidad real de un diálogo entre dos ámbitos de conocimiento –el científico y el teológico– con metodologías y objetos de estudio muy diferentes. Entre los distintos modelos explicativos de la relación ciencia-religión –conflicto, interdependencia, diálogo, integración, cooperación–, Francisco ha expresado, por ejemplo, la convicción de que «la ciencia y la religión, que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas» (LS 62).

En el siglo XXI, al abordar los crecientes conflictos socioambientales, las comunidades religiosas están llamadas a releer sus textos sagrados y sus fuentes teológicas para encontrar inspiración y consuelo, concienciar a sus seguidores sobre su responsabilidad ecológica y promover prácticas transformadoras. Sin embargo, no deben ol-

vidar que pueden convertirse también en foros híbridos de escucha profunda y diálogo sincero, ámbitos sapienciales en los que un *ethos* medioambiental, interreligioso e intercultural puede germinar.⁵⁹

Dos buenos ejemplos de la importancia de la dimensión interdisciplinar y sapiencial a la que nos referimos han sido las sucesivas “Semanas de Estudio” auspiciadas en el Vaticano por la Pontificia Academia de las Ciencias y la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales o la intensa labor de *lobby* interreligioso realizada antes, durante y después de la Cumbre del Clima del París y la Cumbre de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de Nueva York del año 2015.

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

Dimensión escatológica

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

Una de las principales críticas que el movimiento ecologista ha vertido contra las religiones bíblicas ha sido por su excesiva confianza en una salvación futura, celestial, en el “más allá”, en detrimento de un compromiso con el presente, la tierra y el “más acá”. En el caso del cristianismo, por ejemplo,

la visión de un mundo futuro reconciliado y la esperanza en la irrupción definitiva del *escathon* –el fin de la historia– orienta la existencia del creyente, alimenta su esperanza y sostiene su lucha ante las dificultades.

Sin embargo, al mismo tiempo, depositar la esperanza en el futuro puede desactivar el compromiso por los asuntos temporales y rebajar la importancia de lo que sucede aquí y ahora. No es casual que algunas iglesias evangélicas y grupos ultraortodoxos de otras religiones destaquen por su escepticismo, o abierto negacionismo, de los problemas medioambientales.⁶⁰

El peligro de escapismo religioso es real; por ello quizá Francisco recuerda que, «mientras tanto, nos unimos para hacernos cargo de esta casa que se nos confió, sabiendo que todo lo bueno que hay en ella será asumido en la casa celestial» (LS 244). El creyente está llamado a un “mientras tanto”, a vivir la tensión entre la esperanza futura y la tarea presente; a “hacerse cargo” de la casa común sabiendo que, en último término, el futuro del mundo no está en sus manos. Es decir, según repite el adagio jesuíta, a vivir y trabajar como si todo dependiese de uno mismo sabiendo que, en último término, depende de Dios.

Reflejando el carácter tensional de la fe, Christie ha sugerido rehabilitar la escatología –el *telos* u horizonte de la vida creyente– como un modo de “practicar el paraíso” en el presente.

La idea del paraíso expresa la convicción de que uno puede aprender, por medio de la práctica espiritual asidua y la apertura a la gracia, a superar las ansiedades y los miedos (nuestra condición fuera o

más allá del paraíso) que nos impiden abrirnos a la sencilla y franca relación de amor con Dios y con todos los seres (humanos y no humanos).⁶¹

Esta práctica espiritual –purgada, eso sí, de la ingenuidad y el peligro de escapismo milenarista que a menudo conlleva– puede servir, frente al miedo paralizante del discurso más catastrofista, de estímulo para soñar, proyectar y sostener el «trabajo de renovación ecológico espiritual» que nuestra época requiere.⁶²

La esperanza, para la mayoría de las religiones, es un elemento constitutivo de su fe y un asidero ante las inevitables dificultades de la vida. Es también una de las motivaciones más profundas y el fundamento de su compromiso ético. En la declaración previa a la COP21, los líderes hindúes expresaron una llamada a la responsabilidad con el futuro y a la coherencia con la propia tradición recibida:

A través de esta combinación de acción significativa, transformación personal y servicio desinteresado, realizado como un acto de adoración, seremos capaces de hacer el tipo de transiciones internas y externas que requiere el abordaje del cambio climático. Al hacer esto estamos actuando de una manera profundamente dhármica, fiel a nuestro *ethos*, filosofía y tradición hindú.⁶³

En este sentido, rehabilitar el potencial de la liturgia religiosa para “dramatizar” el amor hacia los pobres y la reverencia hacia la creación puede resultar valioso. Para el teólogo Willis Jenkins, el “futuro de la ética” pasa por hacerse cargo de las futuras ge-

neraciones y del futuro del planeta en su conjunto. De este modo, la liturgia –de forma quizás sorprendente para el mundo secular– no solo se transforma en una práctica que simbólicamente “adelanta el futuro”, sino también en «una práctica que puede desenmascarar una mala lógica de la sostenibilidad: el sacrificio que promete asegurar el futuro por medio del fuego consumista del presente. Una acción que silencia al pobre y hace desaparecer a otras criaturas –ambas en el nombre de un crecimiento futuro garantizado– es un falso sacrificio».⁶⁴

Conscientes de la acelerada degradación de la biosfera y de los riesgos que hemos generado, no podemos desviar la atención ni ignorar la gravedad

de la situación ni diluir nuestra responsabilidad. Al contrario, la esperanza que brota de la fe conduce a encontrar caminos nuevos de salvación. Una de las frases más conmovedoras de la encíclica subraya una convicción básica del creyente: «Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza» (LS 244).

Esta es la última contribución que la espiritualidad puede realizar al debate ecológico contemporáneo: alimentar el sentido de responsabilidad con una alegría lúcida, esperanzada y comprometida con el futuro. Y este es –o debería ser– también el sello distintivo de «una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad» (LS 10).

4 CONCLUSIÓN

A mediados de la década de 1990, la teóloga estadounidense Mary Evelyn Tucker identificó cuatro tareas que la cuestión ecológica planteaba al diálogo interreligioso.⁶⁵

Así las planteó:

- La necesidad, por parte de cada tradición, de hacer una revisión crítica de sus actitudes hacia la creación.
- La apertura a las visiones de otras religiones sobre la interacción entre el ser humano y la naturaleza.
- La disposición a un “diálogo vulnerable” capaz de transformar la propia percepción.
- La reapropiación constructiva de la propia tradición en respuesta a los retos contemporáneos de la sostenibilidad.

Años más tarde, Tucker identificó las tres tareas que la crisis ecológica plantea como un ejercicio de *recuperación, reevaluación y reconstrucción* teológica, y acotó cinco áreas prioritarias.⁶⁶

- La reinterpretación de los textos sagrados.
- La reconstrucción sistemática de la teología.
- La renovación de liturgias y símbolos.
- La reconsideración del paradigma ético.
- La rehabilitación del sentido de celebración y de sorpresa ante la vida.

Después de más de medio siglo de pensamiento ecológico, podemos afirmar que las religiones han acometido las tres tareas señaladas por Tucker, aunque de modo desigual. Si bien la cantidad y calidad de la reflexión teológica y el número de declaraciones generadas durante este periodo no ha dejado de aumentar, su capacidad para

transformar las comunidades e influir en los hábitos de los fieles sigue siendo una tarea pendiente en la mayoría de confesiones.

Iniciamos esta reflexión preguntándonos por el papel de las religiones en el urgente debate socioambiental. Esta pregunta nos ha conducido a repensar las tareas planteadas por Tucker, identificando diez dimensiones estructurales de la experiencia religiosa que resultan relevantes en el foro contemporáneo de la sostenibilidad: *profética, ascética, penitencial, apocalíptica, sacramental, soteriológica, mística, sapiencial, comunitaria y escatológica*. Al final de este recorrido, esperamos que las claves analizadas iluminen con luz propia el debate medioambiental, realizando una contribución operativa e inteligible en ámbitos no confesionales. Es cierto que las religiones solas no van a resolver el complejo reto de la sostenibilidad. Ahora bien, sin tomar en cuenta la contribución religiosa, su resolución tampoco será posible.

Las tradiciones religiosas han entrado a lo largo de los últimos 50 años en un ámbito relativamente nuevo —el de la sostenibilidad— entablando un

diálogo fecundo con la sociedad civil, la comunidad científica y el mundo empresarial. Un diálogo de marcado carácter ecuménico e interreligioso en el que su voz está siendo escuchada con creciente interés.

Sin haberlo esperado, la cuestión ecológica ha posibilitado uno de los mayores ejercicios de teología pública de la historia reciente: interpelando a la clase política, dialogando con la academia y rehabilitando la credibilidad de las instituciones religiosas. Por ello, conviene concluir esta reflexión señalando que las grandes tradiciones espirituales no solo resultarán determinantes para abordar la complejidad de los retos socioambientales; estos retos condicionarán también la propia evolución espiritual de la humanidad:

La respuesta de la religión a la crisis ambiental, así como a las fuerzas sociales de la industrialización, la globalización, la militarización y el consumismo que han causado esta crisis, es el factor más importante para determinar si la religión será una parte vital del futuro de la humanidad o si se sumergirá en una creciente irrelevancia.⁶⁷

1. Cf. STEFFEN, William *et al.* (2015). «Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet», *Science* 347, págs. 736-747; ROCKSTRÖM, Johan *et al.* (2009). «Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity», *Ecology and Society* 14/2, pág. 32.
2. Cf. RASMUSSEN, Larry (2013). *Earth-Honoring Faith. Religious Ethics in a New Key*. Oxford University Press, Nueva York.
3. Algunas de estas dimensiones han sido descritas en TATAY, Jaime (2016). «Experiencia religiosa y *Laudato si'*», *Corintios XIII* 159, págs. 48-65.
4. Cf. WHITE, Lynn (1967). «The Historical Roots of our Ecological Crisis», *Science* 155/3767, págs. 1203-1207.
5. Cf. DENEULIN, Séverine; RAKODI, Carole (2011). «Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On», *World Development* 39/1, págs. 45-54.
6. Cf. WILSON, Edward O. (2006). *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*, Norton, Nueva York.
7. Parte de esta distorsión se debe a la introducción de falsas dicotomías como sociedad-cultura, mente-cuerpo, capital natural-capital humano.
8. Cf. CALLICOTT, Baird J. (1994). *Earths's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, Berkeley.
9. Cf. WOLF, Aaron T. (2017). *The Spirit of Dialogue: Lessons from Faith Traditions in Transforming Conflict*, Island Press, Washington D. C.
10. ASSADOURIAN, Erik (2013). «Building an Enduring Environmental Movement». En: WWI, *State of the World 2013*, Worldwatch Institute, Washington D. C., pág. 297.
11. Cf. GARDNER, Gary (2006). *Inspiring Progress: Religions Contributions to Sustainable Development*, Worldwatch Institute, Washington D. C., págs. 41-53.
12. Cf. TATAY, Jaime; DEVITT, Catherine (2017). «Sustainability and Interreligious Dialogue», *Islamochristiana*, 43, págs. 123-139.
13. Cf. MARTÍNEZ DE ANGUITA, Pablo (2012). *Environmental Solidarity. How Religions can Sustain Sustainability*, Routledge, Nueva York.
14. Cf. TUCKER, Mary E. (2003). *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*, Chicago: Open Court.
15. ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, Santiago (2018). *Religiones proféticas y crisis ecosocial. Apuntes a propósito de Laudato si'*, Madrid: Fuhem, pág. 22.
16. Para un trabajo que subraya la relevancia de la tradición profética para abordar la moderna cuestión ambiental, véase: MARLOW, Hillary (2009). *Biblical Prophets: Contemporary Environmental Ethics*, Nueva York: Oxford University Press.
17. El término «antropoceno» se utilizó por primera vez en CRUTZEN, Paul J. (2002). «Geology of Mankind», *Nature*, 415, pág. 23.
18. *A Rabbinic Letter on the Climate Crisis* (29 de octubre de 2015).
19. Como señala lúcidamente el sociólogo de la Sorbona Razmig Keucheyan, «las desigualdades ambientales constituyen un dato estructurante de las relaciones de fuerza políticas en la época moderna. Ellas implican que las consecuencias nefastas del desarrollo capitalista no son padecidas de la misma manera, en el mismo grado, por todos los sectores de la población»: KEUCHEYAN, Razmig (2016). *La naturaleza es un campo de batalla. Ensayo de ecología política*, Madrid: Clave intelectual, pág. 74.
20. Algo similar ha sucedido, por ejemplo, con la menos conocida *Declaración Islámica sobre Cambio Climático*, apoyada por algunos líderes musulmanes y rechazada por otros (provenientes, en su gran mayoría, de países exportadores de hidrocarburos): Cf. HOWARD, Damian (2015). «Una dichiarazione islamica sul cambiamento climatico». *La Civiltà Cattolica*, 3967, págs. 44-53.

21. Para una argumentación filosófica de la simplicidad voluntaria, véase: READ, Rupert; ALEXANDER, Samuel; GARRETT, Jacob (2018). «Voluntary Simplicity Strongly Backed by All Three Main Normative-Ethical Traditions», *Ethical Perspectives* 25/1, págs. 87-116.
22. Para una relectura de la solidaridad en clave ecológica, véase: MARTÍNEZ DE ANGUITA, Pablo (2012). *Environmental Solidarity: How Religions can Sustain Sustainability*, Nueva York: Routledge.
23. *Bhumi Devi Ki Jai! A Hindu Declaration on Climate Change* (23 de noviembre de 2015).
24. En este sentido, como ha señalado lúcidamente Michael Sandel, resulta urgente reconocer que el mercado no es moralmente neutro y que hay cosas que el dinero no puede ni debe comprar: Cf. SANDEL, Michael (2012). *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
25. Para esta cuestión: Cf. SCHEID, David P. (2016). *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
26. BARTOLOMÉ I, *Discurso en Santa Bárbara*, California (8 de noviembre de 1997). Ver también: HABEL, Norman (1996). «The Crucified Land: Towards Our Reconciliation with the Earth», *Colloquium* 28/2, págs. 3-18; THEOKRITOFF, Elizabeth (2017), «Green Patriarch, Green Patristics: Reclaiming the Deep Ecology of Christian Tradition», *Religions*, 8(7), pág. 116.
27. *Islamic Declaration on Global Climate Change* (18 de agosto de 2015).
28. *Bhumi Devi Ki Jai! A Hindu Declaration on Climate Change, Op. Cit.*
29. Cf. FREDERICKS, Sarah E. (2014). «Online Confessions of Eco-Guilt», *JSRNC*, 8/1, págs. 64-84.
30. CHRISTIE, Douglas E. (2013). *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology*, Nueva York: Oxford University Press, págs. 93 y 98.
31. Para esta cuestión resulta valioso el artículo de ORMEROD, Neil; VANIN, Cristina (2016). «Ecological Conversion: What Does it Mean?», *Theological Studies*, 77/2, págs. 328-352. También Jorge Riechmann ha recurrido al término “conversión” para referirse al proceso de transformación que precisamos: Véase RIECHMANN, Jorge (2015). *Autoconstrucción. La transformación cultural que necesitamos*. Madrid: Catarata, págs. 207-238.
32. Así parece indicarlo Francisco cuando recuerda: «Pasadas siete semanas de años, es decir, cuarenta y nueve años, se celebraba el Jubileo, año de perdón universal y “de liberación para todos los habitantes” (Lv 25,10). El desarrollo de esta legislación trató de asegurar el equilibrio y la equidad en las relaciones del ser humano con los demás y con la tierra donde vivía y trabajaba» (LS 71).
33. Películas como *The Road* (2009) o *The Book of Eli* (2010) son buenas muestras del género. Este es también uno de los hilos argumentativos de películas tan taquilleras como *Avatar* (2009) o *The Lord of the Rings* (2001-2003). El carácter “revelador”, apocalíptico, de la crisis medioambiental ha sido puesto de relieve por GODIN, Christian (2012). *La haine de la nature*. Ceyzérieu: Champ Vallon.
34. Cf. SCHELLENGERGER, Michael; NORDHAUS, Ted (2011). *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*. Oakland: Breakthrough Institute.
35. Cf. JONAS, Hans (1995). *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
36. *A Rabbinic Letter on the Climate Crisis, Op. Cit.*
37. MOON, Jonathan (2015). «Climate Change and the Apocalyptic Imagination: Science, Faith and Ecological responsibility», *Zygon*, 50/4, pág. 938.
38. *Ibid.*, pág. 944.
39. NICHOLSEN, S. Weber (2001). *The Love of Nature and the End of the World. The Unspoken Dimensions of Environmental Concern*, Cambridge: MIT Press.
40. *Bhumi Devi Ki Jai! A Hindu Declaration on Climate Change, Op. Cit.*
41. *Interfaith Climate Change Statement to World Leaders*, Nueva York (18 de abril de 2016).
42. Para un desarrollo teológico del potencial sacramental del cristianismo para abordar la crisis ecológica, véase: HART, John (2006). *Sacramental Commons. Christian Ecological Ethics*, Oxford: Rowman & Littlefield.
43. En el caso del cristianismo, la visión sacramental fundamenta la fraternidad cósmica y la ética del cuidado que permea la propuesta

- espiritual de *Laudato si'*, resonando con otras tradiciones espirituales. Véase para esta cuestión, por ejemplo: CHRYSOGENIS, John (1997). «The World as Sacrament: Insights into an Orthodox Worldview», *Pacifica*, 10, págs. 1-24.
44. CHRISTIE, *The Blue Sapphire of the Mind*, *Op. Cit.*, pág. 325.
 45. En este sentido, véase: CLINEBELL, Howard (1996). *Ecotherapy: Healing Ourselves, Healing the Earth*, Minneapolis: Fortress Press.
 46. Resulta oportuno hacer referencia en este punto a la reflexión de Charles Taylor sobre “el triunfo de lo terapéutico” en la posmodernidad y su ruptura respecto de los registros espirituales y morales previos: TAYLOR, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, págs. 618-623.
 47. ADLER, Judith (2006). «Cultivating Wilderness: Environmentalism and Legacies of Early Christian Asceticism», *Society for the Comparative Study of Society and History*, págs. 4-37.
 48. BERRY, Evan (2014). *Devoted to Nature: The Religious Roots of American Environmentalism*. University of California Press, Berkeley, pág. 28.
 49. *The Time to Act is Now: A Buddhist Declaration on Climate Change* (14 de mayo de 2015).
 50. NORTHCOTT, Michael (2015). *Place, Ecology and the Sacred: The Moral Geography of Sustainable Communities*. Londres: Bloomsbury, pág. 139.
 51. Cf. NHAT HANH, Thich (2009). *The World We Have: A Buddhist Approach to Peace and Ecology*, Berkeley: Parallax Press. Véase también: *The Time to Act is Now*, *Op. Cit.*
 52. Este punto es desarrollado por EDWARDS, Dennis (2016). «“Sublime Communion”: The Theology of the Natural World in *Laudato Si'*», *Theological Studies*, 77, págs. 377-391.
 53. *Islamic Declaration*, *Op. Cit.*
 54. Cf. RIECHMANN, Jorge (2012). *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Barcelona: Proteus.
 55. Cf. HOLLENBACH, David (2002). *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. Ver también en este sentido el importante trabajo de la Premio Nobel de economía: OSTROM, Elinor (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
 56. Así se ha formulado recientemente en SCHEID, David P. (2016). *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*, Nueva York: Oxford University Press. Scheid sostiene que una relectura “ecológica”, actualizada, del bien común es una de las principales contribuciones de la tradición católica a la ética ecológica contemporánea.
 57. *A Rabbinic Letter on the Climate Crisis*, *Op. Cit.*
 58. Cf. SWIMME, Brian T.; TUCKER, Mary E. (2011). *Journey of the Universe*, New Haven: Yale University Press.
 59. Así lo ha constatado Aaron Wolf en su larga experiencia como mediador en conflictos de gestión de los recursos naturales: Cf. WOLF, *The Spirit of Dialogue*, *Op. Cit.*
 60. Cf. FUNK, Cary; ALPER, Beck A. (2015). «Religion and Views on Climate and Energy Issues». Disponible en: <http://www.pewinter.net.org/2015/10/22/religion-and-views-on-climate-and-energy-issues/> [Última consulta: 18/11/2018].
 61. CHRISTIE, *The Blue Sapphire of the Mind*, *Op. Cit.*, pág. 315.
 62. Un buen reflejo de la centralidad de la dimensión escatológica para las religiones es el título del documento de carácter interreligioso «Alliance of Religions and Conservation –United Nations Development Program (2015)». *Faith in the Future*, Bath: ARC-UNDP.
 63. *Bhumi Devi Ki Jai!*, *Op. Cit.*
 64. JENKINS, Willis (2013). *The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington D. C.: Georgetown University Press, págs. 47-48.
 65. TUCKER, M. E. (1996). «The Role of Religions in Forming an Environmental Ethics». En: HESSEL D. T. (ed.), *Theology for Earth Community: A Field Guide*, Nueva York: Orbis Books, págs. 143-152.
 66. TUCKER, *Worldly Wonder*, *Op. Cit.*, págs. 36-54.
 67. GOTTLIEB, Roger S. (2006). «Introduction. Religion and Ecology –What is the Connection and Why Does It Matter». En: ID. (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Nueva York: Oxford University Press, pág. 18.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Me resulta evidente relacionar las problemáticas ambientales con mi experiencia religiosa?
2. ¿Qué obstáculos impiden que consideremos la crisis ecológica como un problema religioso, moral y espiritual?
3. De las diez contribuciones interreligiosas recogidas en el cuaderno, ¿cuáles son las que más resuenan en mi vida espiritual?
4. ¿Qué espacios interreligiosos cabría cuidar para poder abordar, junto a otros creyentes, los problemas ambientales que compartimos?
5. ¿En qué medida otras tradiciones religiosas iluminan mi fe, impulsándola a un mayor compromiso con el cuidado de la creación?
6. ¿Identifico alguna otra dimensión o estrategia religiosa que ayudaría a alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible establecidos por la comunidad internacional en la Agenda 2030?

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios creado en 1981, promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo fe-cultura-justicia.

Los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)** presentan reflexiones de los seminarios del equipo del centro y trabajos de sus miembros y colaboradores. Pueden descargarlos en: www.cristianismejusticia.net/es/quaderns

Últimos títulos:

198. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, TERESA CRESPO (ed.), El trabajo: presente y futuro; 199. C. M. TEMPORELLI, Amigas de Dios, profetas del pueblo; 200. VARIOS AUTORES, Nuevas fronteras, un mismo compromiso; 201. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Inhumanos e infrahumanos; 202. J. CARRERA, L. PUIG, Hacia una ecología integral; 203. J. SANZ, Cómo pensar el cambio hoy; 204. J. BOTEY, A 500 años de la Reforma protestante; 205. X. CASANOVAS, Fiscalidad justa, una lucha global; 206. A. ARES, Hijos e hijas de un peregrino; 207. J. MORERA, Desarmar los infiernos; 208. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El Silencio y el Grito; 209. VARIOS AUTORES, ¡Despertemos!; 210. J. LAGUNA, Acogerse a sagrado; 211. C. M. L. BINGEMER, Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino; 212. J. TATAY, Creer en la sostenibilidad

La **Colección Virtual** está formada por cuadernos que, por su extensión, formato o estilo, no hemos editado en papel pero que tienen el mismo rigor, sentido y misión que los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)**. Pueden descargarlos en: www.cristianismejusticia.net/es/virtual

Últimos títulos:

8. D. MOLLÀ, Reflexiones sobre «espiritualidad de trabajo» en tiempos de precariedad; 9. A. ARES MATEOS, Inmigración y nuevas encrucijadas. Cómo ser profeta en un mundo diverso; 10. AA.VV., ¿Qué nos jugamos? Reflexiones para un año electoral; 11. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Romeros de América*; 12. P. TORRES, Retiro en la ciudad; 13. C. M. TEMPORELLI, Vidas entregadas: Teresa de Jesús Ramírez y Dorothy Stang; 14. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Economistas profetas; 15. J. F. MÀRIA, R. XIFRÉ, Cataluña y España: entre el reconocimiento y la negociación

Tiraje: 46.000 ejemplares

N. 212, enero 2019

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ.
Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona - Tel. 93 317 23 38
info@fespinal.com - www.cristianismejusticia.net



cristianismejusticia



cijusticia



CristianismeJusticia