

RELIGIONES PROFÉTICAS Y CRISIS ECOSOCIAL

Apuntes a propósito de
Laudato si'

Santiago Álvarez Cantalapiedra

RELATOS

TIEMPOS DE TRANSICIONES

- Relatos -

RELIGIONES PROFÉTICAS Y CRISIS ECOSOCIAL.

APUNTES A PROPÓSITO DE *LAUDATO SI'*

Santiago Álvarez Cantalapiedra



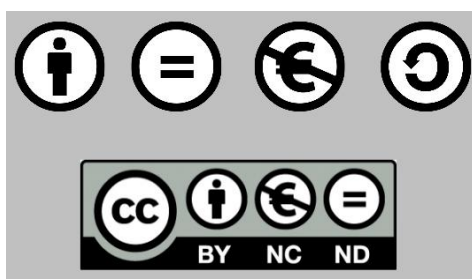
Primera Edición, 2018, Foro Transiciones.

Título: *Religiones proféticas y crisis ecosocial. Apuntes a propósito de Laudato Si'*

Autor: Santiago Álvarez Cantalapiedra

Diseño portada: Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Santiago Álvarez Cantalapiedra. Director de FUHEM Ecosocial. Doctor en Ciencias Económicas. Su campo de investigación abarca las necesidades y el bienestar social; los determinantes económicos de la crisis ecosocial actual y el estudio de las transiciones socioeconómicas en el contexto del cambio global. Director de la revista *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*.



INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos decisivos. Tiempos en los que las actuales generaciones tienen ante sí la responsabilidad de hacer frente a una crisis ecológica global, capaz de determinar el devenir de las sociedades humanas sobre el planeta.

Conscientes de que lo que está en juego son las mismas bases de la vida actual, las fundaciones Conama y Fuhem impulsaron en 2013 el Foro Transiciones, un *think tank* transdisciplinar y plural, con el objetivo de enriquecer el debate en torno al cambio de época y las temáticas que, desde el universo ecosocial, van a decidir el futuro de la humanidad.

El Foro ha tomado la iniciativa de impulsar la publicación de una serie de documentos que, bajo el lema “Tiempos de Transiciones”¹, ofrezcan análisis y propuestas para abordar procesos de cambio en nuestro país, tomando en consideración los marcos globales, especialmente el europeo. Los contenidos de la serie se orientan en tres líneas de trabajo: contribuciones generales a la construcción del relato sobre las transiciones; propuestas temáticas en cuestiones claves relacionadas con esas transiciones; y consideraciones en torno a temas de actualidad.

Esperamos que la iniciativa resulte útil para impulsar el debate en la sociedad sobre la importancia de los retos ecosociales para las actuales y futuras generaciones, porque, a pesar de nuestras lagunas de conocimiento, hemos de aceptar que sabemos lo suficiente para empezar a transformar una realidad en la que la vida, tal y como la conocemos, está en peligro por primera vez en la historia de la humanidad.

FORO TRANSICIONES

¹ La función del Foro Transiciones es auspiciar la publicación de trabajos que sean considerados de interés general, sin que ello signifique que, por su carácter plural, el Foro comparta colectivamente los contenidos que en cada caso expongan sus correspondientes autores.

A la memoria de Jaume Botey,
quien me mostró cuánta verdad contenía la frase de Bloch:
«Lo mejor de la religión es que provoca herejes»

RELIGIONES PROFÉTICAS Y CRISIS ECOSOCIAL. APUNTES A PROPÓSITO DE *LAUDATO SI'*

PALABRAS CLAVE: crisis ecosocial; cosmovisiones; condiciones subjetivas; contrahegemonía; sabiduría; saberes sapienciales; espiritualidad; religión; idolatría; ética global; *Laudato si'*.

ABSTRACT: ¿Pueden aportar algo las religiones en la búsqueda de respuestas a la crisis ecosocial? La gravedad de la situación actual reclama buena información, mejor conocimiento y altas dosis de sabiduría para enjuiciar nuestros comportamientos colectivos y orientar nuestras elecciones. Tal vez la añoranza de sabiduría en un mundo ciego intoxicado de información y amenazado por los excesos fáusticos de la tecnociencia ayude a explicar la atención que la espiritualidad suscita en nuestros días. Redescubrir la sabiduría aún presente en la mayoría de las tradiciones religiosas o en las cosmovisiones de los pueblos oprimidos por las potencias coloniales o poscoloniales puede ayudar a cambiar nuestras representaciones sobre la naturaleza y la función que dentro de ella el ser humano se ha arrogado. Las religiones siguen siendo relevantes en las motivaciones y comportamientos de las personas, y pueden desempeñar un papel nada despreciable en los procesos de aprendizaje social, en el cambio de mentalidades y en la formación de nuevas subjetividades y discursos contrahegemónicos. Tampoco es desdeñable su contribución a una ética planetaria. Una ética que si viene acompaña –como plantea *Laudato si'*– de una espiritualidad de la compasión y la esperanza, se muestre capaz de impulsar una revolución antropológica que, en términos de la encíclica, es denominada *conversión ecológica integral*.

RELIGIONES PROFÉTICAS Y CRISIS ECOSOCIAL. APUNTES A PROPÓSITO DE *LAUDATO SI'*

Para hacer el infierno nos bastamos solos
Margaret Atwood²

No voy a justificar la relevancia de las religiones ante la crisis ecosocial en el hecho incontestable de que la mayoría de la humanidad se declare creyente. Tampoco intentaré responder a la pregunta de por qué la dimensión de la religiosidad ha estado siempre presente en los seres humanos. Es posible que existan bases antropológicas que sostengan la afirmación de que el *sentido religioso* es una dimensión humana esencial, como es probable que también existan buenos argumentos filosóficos para considerarlo un componente importante de la personalidad.³ Estas son cuestiones que dejo en manos de quien sepa del asunto: antropólogos, filósofos, expertos en la fenomenología del hecho religioso, etc., y también, por supuesto, literatos y pensadores, como el siempre sorprendente Chesterton, que estaba convencido de que mejoramos nuestra humanidad al reflejarnos en lo divino, o la recientemente galardonada con el Premio Princesa de Asturias, Karen Armstrong, que en su ensayo *En defensa de Dios* destaca la

² Margaret Atwood, *El cuento de la criada*, Salamandra, Barcelona, 2007, p. 270.

³ Se ha mencionado muchas veces la afirmación de José Ortega y Gasset realizada en 1908 en el célebre ensayo *Sobre "el Santo"*: «Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso» (*Obras completas I*, Alianza, Madrid, 1983, p. 431).

importancia que para el ser humano tiene creer en su trascendencia.⁴

La aproximación a la religión que hago en este breve ensayo es muy distinta y tiene que ver —en parte porque así me lo han pedido— con tres cosas: 1ª) con la situación en la que nos hallamos; 2ª) con la valoración que merecen en la actualidad las religiones como sabidurías o saberes sapienciales; 3ª) con la necesidad de generar nuevas subjetividades para salir, o al menos afrontar, el atolladero civilizatorio en el que andamos metidos. Con ello no trato de ignorar lo que probablemente sea esencial a cualquier religión: las alusiones al misterio de la vida. Tal propósito sería un imposible por otro lado, pues las religiones son lo más parecido «al coeficiente de misteriosidad que late en todas las cosas».⁵

Tiempos críticos

«Estamos en un momento crítico», se dice en la primera línea del prólogo de la *Carta de la Tierra*, publicada el mismo año en que estrenábamos milenio.⁶ La humanidad se enfrenta a una crisis sin precedentes de carácter global. Jorge Riechmann señala que no faltan razones para pensar que en los próximos decenios esta crisis ecosocial planteará a la humanidad la prueba más grande a la que jamás se haya enfrentado.⁷ Una prueba que exigirá encarar *la cuestión de la verdad* ante el engaño inducido y autoinfligido. Y si Riechmann habla del *Siglo de la Gran Prueba*, para resaltar esta misma circunstancia Ken Booth usa una metáfora teológica para equiparar ese momento crítico al del *Juicio final*. La humanidad se enfrenta a la *hora de*

⁴ Karen Armstrong, *En defensa de Dios*, Paidós, Barcelona, 2009.

⁵ Enzo Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RiL Editores, Santiago de Chile, 2010, p. 77.

⁶ <http://cartadelatierra.org/descubra/la-carta-de-la-tierra/>

⁷ Jorge Riechmann, *El Siglo de la Gran prueba*, Baile del Sol, Tenerife, 2013, y también: *¿Vivir como huérfanos? Ensayos sobre el sentido de la vida en el Siglo de la Gran Prueba*, Catarata, Madrid, 2017.

la verdad. Según este autor: «El ‘juicio final’ es la expresión que empleo para designar el estado general de la sociedad global en el siglo XXI. Un ‘juicio’ es una situación en la que los seres humanos, como individuos o colectividades, nos encontramos frente a frente con nuestras formas de pensar y de comportarnos arraigadas pero regresivas. Ante un juicio, tenemos que cambiar o pagar las consecuencias».⁸ Las estructuras de pensamiento, las instituciones y los patrones de conducta que han configurado nuestra contemporaneidad son parte del problema más que de la solución.

Ken Booth y Riechmann no son los únicos que conciben el presente como un tiempo de tribulación en el que hacemos cosas que nos conducen inexorablemente al final. El ensayista y periodista angloindio Pankaj Mishra defiende que debemos asumir un pensamiento apocalíptico que nos permita darnos cuenta de que la única solución pasa por dejar de hacer lo que venimos haciendo. Mishra define nuestro tiempo con el título de su libro *La edad de la ira*,⁹ y no teme quedarse corto al hablar de «crisis universal», «guerra civil global» o «estado de emergencia planetario». Por su parte, Terry Eagleton en su obra *Razón, fe y revolución*¹⁰ señala que frente a los que creen dogmáticamente en el ‘Progreso’ con mayúsculas,¹¹ debería primar el reconocimiento de la ambivalencia que lo acompaña, impidiendo contemplar la historia como un proceso lineal cuando se trata, más bien, de una dialéctica de avances y

⁸ Ken Booth, «Cambiar las realidades globales: una teoría crítica para tiempos críticos», *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 109, FUHEM Ecosocial, 2010, pp. 11-29.

⁹ Pankaj Mishra, *La era de la ira. Una historia del presente*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017.

¹⁰ Terry Eagleton, *Razón, fe y revolución*, Paidós, Barcelona, 2012

¹¹ La corriente de pensamiento compuesta por autores como Johan Norberg -y su popular libro *Progreso: diez razones para mirar hacia adelante*- Michel Serres o Steven Pinker representa algo más que una reivindicación del optimismo: es la defensa del capitalismo a partir de la asunción poco problematizada de la noción de progreso.

retrocesos que debería servirnos para descubrir que no habrá un futuro mejor si no nos enfrentamos a lo peor de nosotros mismos, acto que el cristianismo suele presentar con el nombre de *arrepentimiento*.

Manuel Sacristán –posiblemente el filósofo marxista español más reconocido– señaló, al referirse a la realidad de destrucción y dominación basada en el capitalismo y el patriarcado, que:

Un sujeto que no sea opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea de un modo provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una *conversión* (...) Los cambios necesarios requieren pues una conversión, un cambio en el individuo.¹²

Son algunos ejemplos que revelan que ante la gravedad y magnitud de la situación en que nos encontramos no parecen suficientes los programas políticos y las ideologías. Resulta necesario además, si queremos cambiar la orientación de los acontecimientos, indagar en ámbitos más profundos como el de las motivaciones humanas, el de las actitudes e incluso en aquel mundo aún más hondo del que surge el sentido que otorgamos a nuestras acciones.

La envergadura del problema en el que estamos es de rango civilizatorio. Una civilización en la que la producción de más y más mercancías es el objeto fundamental de la economía y la codicia es la motivación prioritaria en la sociedad, es una

¹² Sacristán hace esta apreciación en el marco de una conferencia impartida el 3 de noviembre de 1983, titulada «Tradición marxista y nuevos problemas», que se encuentra recogida en Manuel Sacristán, *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 139 (edición de Salvador López Arnal).

civilización que ha perdido el rumbo. El capitalismo es una civilización que no civiliza al explotar las fuerzas del trabajo y dejar a la naturaleza exhausta por agotamiento y devastación. Civilizar el sistema socioeconómico exige racionalizar y humanizar las relaciones sociales, transformar el aparato y las fuerzas productivas para que dejen de ser fuerzas *de* y *para* el capital. Pero no sólo eso, requiere asimismo modos nuevos de vida no dominados por la cultura del dinero, otras formas de vida basadas en valores que combatan la tendencia a transformar todo en mercancía. La tierra, el agua, el aire, la vida, el tiempo y los sentimientos de las personas, todo se negocia –nos dice Marx– de acuerdo al valor que marca su precio:

Llegó, finalmente, un tiempo en que todo lo que los seres humanos habían considerado inalienable fue objeto de cambio y de tráfico y pudo enajenarse. Este es el tiempo en que las mismas cosas que hasta ahora habían sido comunicadas, pero jamás cambiadas; dadas, pero nunca vendidas; adquiridas, pero jamás compradas –virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc.–; en que todo, en fin, pasó al comercio. Este es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para hablar en términos de Economía política, el tiempo en que habiendo llegado cualquier cosa, moral o física, a convertirse en valor venal, se la lleva al mercado para ser apreciada por su valor adecuado.¹³

Reconocernos en este tiempo «de la corrupción general, de la venalidad universal», es un primer paso para evidenciar el atolladero al que nos ha conducido una civilización que amenaza con devorarlo todo. Es el primer paso para pasar de la acumulación incesante guiada por la lógica del beneficio privado a un programa de producción de lo suficiente y decente para todas las personas sin excepción. Y para ello necesitamos criterios diferentes a los del mercado capitalista; establecer nuevas prioridades y orientar las inversiones y el consumo

¹³ Karl Marx (1847), *Miseria de la filosofía*, Ediciones Orbis, 1984, p. 54.

según las necesidades de la humanidad preservando la naturaleza de la que somos parte; recuperar experiencias y prácticas que se han ido abandonando en las gélidas aguas del mercado capitalista sin que esto suponga un retorno al pasado sino una «vuelta por el pasado en dirección a un futuro emancipador»¹⁴ o redescubrir la sabiduría aún presente en la mayoría de las tradiciones religiosas o en las cosmovisiones de los pueblos oprimidos por las potencias coloniales o poscoloniales. Todo resulta necesario, nada sobra (también, por supuesto, lo mejor de la modernidad y del pensamiento científico y técnico) en este *Siglo de la Gran Prueba*, como lo denomina Jorge Riechmann.

Las religiones como sabidurías

Martin Luther King señaló lo siguiente: «Debemos aprender a vivir juntos como hermanos o morir juntos como tontos». Esta frase expresa de modo acertado algunos aspectos relevantes de nuestros días. Primero, que el carácter global de la crisis ecosocial hace que los seres humanos compartamos un destino común. Segundo, que para que ese destino común no sea fatalmente estúpido para todos, deberíamos aprender a convivir. En otras palabras: debemos aprender a vivir juntos si queremos perdurar como especie en un planeta habitable, y ese vivir juntos no puede consistir simplemente en sobrellevarnos, sino en reconocernos fraternalmente en la responsabilidad de cuidar la casa común que compartimos.¹⁵

Vivimos en un mundo en el que falta sabiduría para reconocer los errores. En la condición cultural contemporánea predomina

¹⁴ Véase la entrevista a Michael Löwy realizada por Rafael Díaz-Salazar aparecida en el nº 315 de *El Viejo Topo* (abril de 2014) y complementaria de otra que, con los mismos protagonistas y en las mismas fechas, apareció publicada en el nº125 de *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*.

¹⁵ Con esta intención titulé el libro *Convivir para perdurar* (Icaria, Barcelona, 2011), donde se defiende la vuelta a la sabiduría como parte esencial de cualquier proyecto orientado a lograr la sostenibilidad.

la autocomplacencia, la escasa voluntad autocrítica. Cuestionar los supuestos sobre los que descansa nuestro modo de vida es – según señala Bauman– «el servicio más apremiante que nos debemos a nuestros congéneres y a nosotros mismos».¹⁶

Uno de los fallos más destacados del proceso modernizador occidental ha sido fragmentar la razón, de manera que las distintas dimensiones de la racionalidad no sólo se diferenciaron sino que en cierto modo se disociaron, dificultando la posibilidad de una interacción mutua y propiciando el creciente dominio de la racionalidad científico-técnica. Abandonar los errores y los excesos del pensamiento reduccionista moderno exige estrenar una nueva mirada sobre el mundo que no escamotee la complejidad de los ecosistemas físicos y sociales y que permita, por otro lado, descubrir, recuperar y albergar conocimientos y valores que han revelado una profunda sabiduría a lo largo del tiempo.

Boaventura de Sousa Santos advierte del *epistemicidio* que está provocando la apisonadora cultural de la globalización homogeneizadora y señala que no podemos permitirnos el lujo de desperdiciar los saberes y las experiencias liberadoras que aún resisten agazapadas en distintas tradiciones culturales y religiosas,¹⁷ como pueden ser los casos del cristianismo de liberación o las propuestas del *Buen Vivir* –o mejor dicho, de los *Buenos (Con)Vivires*– de las culturas indígenas andinas.

Todas las culturas han fomentado la escritura sapiencial. Es algo que sabemos y buscamos al sumergirnos en los clásicos de la literatura de cualquier lengua. También cuando nos dejamos interrogar por las llamadas religiones del Libro.¹⁸ En general, las

¹⁶ Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 1999, p. 12.

¹⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, Montevideo, 2010.

¹⁸ Los tres monoteísmos - judaísmo, cristianismo e islam- se conocen como las *religiones del Libro*, al otorgar una importancia capital a un determinado

religiones han sido una forma de acumular saber cuando la humanidad no contaba con otras formas de atesorarlo. De ahí que en estas tradiciones hayan cristalizado sabidurías o conocimientos sapienciales acerca del sentido de la vida, la convivencia y las relaciones con la naturaleza que no se encuentran presentes ni en el conocimiento científico ni en el mero acopio de información.

Pues información, conocimiento y sabiduría son tres modos muy distintos de saber. La información nos proporciona datos, aunque más preciso sería decir que es la información la que surge de los datos en el momento en que somos capaces de articularlos; en cualquier caso, ambos fluyen abundantemente por Internet, convertido hoy en el principal depósito de datos e informaciones. El conocimiento es otra cosa. Ciertamente, se alimenta de la información, pero como ésta es en la actualidad abundante y accesible a todo el mundo, lo relevante no es disponer de ella sino de la capacidad para discriminar entre lo certero y lo falso. Es la ciencia con su capacidad de separar el trigo de la paja, la información del ruido, la que proporciona el conocimiento. Es un saber que, a partir de datos e informaciones, combinando inducción y deducción, formulando hipótesis susceptibles de ser contrastadas y construyendo teorías sujetas al principio popperiano de falsabilidad, ofrece explicaciones a los fenómenos y acontecimientos del mundo. Pero el conocimiento científico tiene también sus límites – recuerda Emilio Lamo de Espinosa–, «pues la ciencia es un saber instrumental que me muestra qué puedo hacer, pero de

texto sagrado (la Biblia judía, la Biblia cristiana y el Corán, respectivamente). Son denominadas también *abrahámicas* al compartir un tronco común que arranca de la fe de Abraham. Comparten además otros rasgos: son *proféticas* e *históricas*, al ser fundadas por profetas y concebir la historia como lugar de revelación a diferencia de aquellas otras creencias que se centran en la naturaleza o en la interioridad. Una aproximación muy recomendable a las grandes religiones, tanto a las *proféticas* (o del occidente) como a las *místicas* (o del oriente), es el libro de Xabier Pikaza, *Las grandes religiones. Historia y actualidad*, Témpora, Madrid, 2002.

ningún modo qué debo hacer».¹⁹ De eso se encarga la sabiduría.

Lo que nos ocurre hoy es que padecemos un exceso de información que nos provoca ceguera. Una «ceguera blanca» que –como en la célebre novela de Saramago *Ensayo sobre la ceguera*– no se produce por falta de luz sino por lo contrario. Vivimos en un mundo ‘infectado’, con una sobresaturación de datos e informaciones que impide conocer lo que está ocurriendo. Se nos olvida con demasiada frecuencia que los datos no son información hasta que no se articulan y que la información no llega a convertirse en conocimiento hasta que no somos capaces de organizar nuestras ideas en un argumento coherente. Y que aún así el conocimiento puede no ser la respuesta a nuestras preguntas si no va alimentado de sabiduría. «¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento? ¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?»,²⁰ se pregunta Thomas S. Eliot, el más británico de los poetas que ha dado Misuri, en los versos de *El primer coro de la roca*.

Tal vez esta añoranza de sabiduría en un mundo ciego intoxicado de información y amenazado por los excesos fáusticos de la tecnociencia ayude a explicar la atención que la espiritualidad suscita en nuestros días. No hace mucho de la publicación del manifiesto impulsado por el escritor colombiano y Premio Cervantes Álvaro Mutis.²¹ Lo que preocupa a los firmantes del manifiesto no es «la inquietud ante la muerte de Dios, sino ante la del espíritu» y la «profunda pérdida de sentido que conmueve a la sociedad contemporánea», que no

¹⁹ Emilio Lamo de Espinosa, «Información, ciencia y sabiduría», *EL PAÍS*, 22 de enero de 2004.

²⁰ Siguiendo la traducción de Jorge Luis Borges.

²¹ Apareció en el suplemento «El cultural» del diario *El Mundo* el 19 de junio del 2012. Se puede leer en:

<http://www.elcultural.com/revista/letras/Contra-la-muerte-del-espiritu/4994>

parece saber más que «trabajar, producir y consumir». En la acampada del 15M en Sol no tardó en constituirse la Comisión de Espiritualidad, ofreciendo talleres de meditación, de yoga y lectura, a la que siguió, con el surgimiento de Podemos, el Círculo de Espiritualidad Progresista, definido del siguiente modo en su cuenta de Twitter: «Círculo Podemos abierto a todas las formas sanas y democráticas de vivir la espiritualidad, laicas, religiosas, teístas, ateas, creyentes y agnósticas».

La definición tiene su interés por cuanto denota la existencia de espiritualidades múltiples, no necesariamente asociadas a las religiones. Es fácil encontrar en la actualidad continuas referencias a una espiritualidad calificada de laica (por contraposición a la religiosa) y hasta explícitamente sin Dios o atea, establecidas únicamente a partir de éticas humanistas y ecológicas. Este tipo de espiritualidades sin religión conciben lo espiritual como un patrimonio común de los seres humanos. Se llega a hablar incluso de ‘inteligencia espiritual’,²² que nos faculta para la exploración interior y la autoconsciencia, conduciéndonos a descubrir los vínculos con la naturaleza y la conexión con los demás, ayudándonos a cultivar una consciencia ensanchada y plena acerca de nuestra *inter* y *eco* dependencia y responsabilidad universal ante un mismo destino compartido. Sea como fuere, estas formas de espiritualidad muestran simpatías «por un pensar unitario, no dual, inspirado en tradiciones orientales, que corregiría el estrechamiento de la razón padecido en occidente y en la modernidad. Además, como sucedió años atrás ante las nuevas formas de religiosidad, hay análisis que advierten en este aflorar la reaparición de antiguas formas de la gnosis».²³ Afloran, pues, enlazadas a formas de pensar alternativas, en muchos casos más intuitivas que intelectuales, que se presentan como respuesta al

²² Francesc Torralba, *Inteligencia espiritual*, Planeta, Barcelona, 2010.

²³ Felisa Elizondo, «El llamativo aflorar de espiritualidades, un término en alza», *Crítica*, 17 de Julio de 2017. Se puede consultar en: <http://www.revista-critica.es/2017/07/17/el-llamativo-aflorar-de-espiritualidades-un-termino-en-alza/>

necesario cambio de mentalidad que exigen los tiempos de la gran crisis ecosocial.

Y aunque de lo dicho haya que deducir que las religiones no tienen en la actualidad el monopolio de la espiritualidad, no por ello cabe dudar del importante papel que siguen desempeñando en su cultivo y desarrollo. Pero la verdadera relevancia de las religiones en la vida espiritual de nuestros días es que sirven de muro de contención frente a la tendencia subyacente en el capitalismo cultural de convertir el espíritu en factor productivo. Nos encontramos ante una de las más exitosas operaciones mercantiles de los últimos tiempos. La proliferación de innumerables negocios que ofrecen servicios de meditación, *mindfulness* o yoga con el objetivo de que sigamos siendo productivos ante el desgaste físico y psicológico que provocan las exigencias de rendimiento e hiperconectividad que caracterizan la actual sociedad del cansancio.²⁴ En su versión pop mercantil poco tienen que ver con las antiguas disciplinas orientales y sí mucho con la boyante industria de la autoayuda asentada en las sociedades productivistas y consumistas. El vuelco hacia lo interior o la glorificación de la individualidad conduce en no pocas ocasiones hacia el narcisismo y hasta un cierto ‘monoteísmo yoísta’.²⁵

Recientemente se aludía sarcásticamente a estas consecuencias desde una tribuna de opinión de la prensa diaria. Se señalaba que la ‘industria del espíritu’ ha conseguido «un nuevo narcisismo, un egocentrismo *new age*, un egoísmo rabiosamente autorreferencial que, de paso, ha venido a trastocar el famoso equilibrio latino de *mens sana in corpore sano*, decantándolo descaradamente hacia el cuerpo (...) Este novedoso egocentrismo *new age* encaja divinamente con esa compulsión contemporánea de cultivar el físico, se tenga la edad que se tenga, de anteponer el *corpore* a la *mens*. A lo

²⁴ Byung-chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

²⁵ Felisa Elizondo, *Ibidem*.

largo de la historia de la humanidad el objetivo había sido volverse más inteligente a medida que se envejecía; los viejos eran los sabios, ese era su valor, pero ahora asistimos a su claudicación: los viejos ya no quieren ser sabios, prefieren estar fornidos y musculosos, y dejan la sabiduría en manos del primer iluminado que se pone a impartir cursillos».²⁶ Sirva el tono humorístico e irónico de la cita para apuntar, aunque solo sea de paso, a otro asunto que concierne a las espiritualidades de hoy sometidas a las amenazas mercantiles, y que ya Chesterton supo apreciar convenientemente en su tiempo cuando todavía el capitalismo cultural ni siquiera se vislumbraba: «Cuando uno deja de creer en Dios enseguida se pone a creer en cualquier cosa». El espíritu emprendedor del capitalismo es sabedor de la tendencia a la credulidad de quienes dejaron de ser creyentes y no desaprovecha ninguna oportunidad de negocio al respecto.

Pero volvamos a lo fundamental. ¿Cómo contienen las religiones este narcisismo espiritual de la sociedad hiperconsumista contemporánea? Es posible que no todas las religiones sirvan para hacer frente a esta deriva, pero probablemente sí puedan ayudar a hacerlo al menos las religiones monoteístas al poner el énfasis en el otro más que en uno mismo. Estas religiones nacieron, al igual que la ética, del encuentro con el *otro*, con lo que es distinto a uno mismo. En la tradición bíblica se expresa en la pregunta de Dios a Caín: «¿Dónde está tu hermano?» (Génesis 4, 9), así como en el mandamiento cristiano del amor fraterno: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros» (San Juan 13, 34). Y el *otro*, que para la tradición judeocristiana lo es todo, reclama en el *Siglo de la Gran Prueba* una lectura ampliada. No se puede referir sólo al que tenemos ante nuestros ojos, también el *otro* –recuerda el teólogo Leonardo Boff– es «cualquier habitante del planeta, cuyo destino podemos seguir de cerca y solidarizarnos o permanecer indiferentes e insensibles. El *otro* son los seres de la naturaleza,

²⁶ Jordi Soler, «La industria del espíritu», *EL PAÍS*, 24 de diciembre de 2017.

los animales, los ecosistemas y la propia Tierra. Somos compañeros de una misma aventura planetaria y responsables de nuestro destino y futuro común. Hoy el gran *otro* que debe ser rescatado y cuidado es la Madre Tierra».²⁷ Como veremos más adelante, esta visión de la alteridad se encuentra especialmente presente en la encíclica *Laudato si'*.

¿Qué papel pueden desempeñar las religiones en la crisis ecosocial?

Así pues, las tradiciones religiosas, en lo que tienen de genuino, han ayudado a reconocer y amar al prójimo, y por eso mismo sirven de eficaces alertas ante algunas formas actuales de plantear la espiritualidad que muestran unas carencias evidentes respecto a la alteridad. Pero hay más aportes significativos de las religiones proféticas para el desarrollo de una cultura de paz con el planeta.

Ciertamente todas las religiones predicán mandatos morales del tipo «trata a los demás como deseas que te traten a ti», pero no por ello la religión queda reducida o disuelta en la ética, pues la actitud religiosa tiene que ver también con el descubrimiento del sentido último de la vida mediante el encuentro vivencial con algo que sobrepasa o abarca al ser humano, con el sobrecogimiento ante el misterio, ante aquellas parcelas de la vida sobre las que no es posible probar científicamente los cimientos en que se asientan, mostrando así que, además de «lo científico», existe «lo significativo». Estos rasgos, que de alguna manera son secantes con los de la ética y el arte, no sólo hacen posible el diálogo entre confesiones, sino que abren también un camino hacia el ecumenismo en la sabiduría humana. La facultad que ameritan las religiones como dadoras de sentido no debería ser desdeñada ante la incapacidad de la

²⁷ Leonardo Boff, *Una ética de la Madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Común*, Trotta, Madrid, 2017, p. 54.

sociedad actual de ofrecer horizontes de significado que trasciendan al consumo.

Pero aparte de esta vivencia-encuentro con el misterio, como quiera que esto se entienda (el «absoluto» o lo sagrado apersonal; «Dios», como lo sagrado personal; el «nirvana», como última realidad), el filósofo vasco Xavier Zubiri encontró otra característica básica del fenómeno religioso en la interpretación etimológica de la palabra religión. El término procede de la voz latina *religio*, relacionada con el verbo *religare*, que significa religar o vincular. En este sentido, la experiencia religiosa consistiría en la consciencia y vivencia de la vinculación y dependencia respecto a los demás (interdependencia), a la sociedad de la que se forma parte (sociodependencia), la naturaleza que nos constituye (ecodependencia) y, también, respecto a Dios como fundamento último (teodependencia). De esta vivencia los seres humanos descubren que existir consiste en estar religado.

Esta consciencia de la religación ayuda a reconsiderar el papel de lo humano en la naturaleza y permite anteponer –según las enseñanzas de los llamados Padres (griegos y latinos) de la Iglesia– la defensa de los bienes comunes a los intereses privados y beneficios personales: «La naturaleza ha producido todas las cosas en común para todos. Pues Dios ordenó que todo se engendrase de manera que el sustento fuese común a todos y la tierra una especie de posesión colectiva de todos. La naturaleza engendró un derecho común y la usurpación creó el derecho privado» (San Ambrosio, *De officiis ministrorum* 1, 28, 142).²⁸

La consciencia de la vinculación se ve arropada por el pensamiento complejo y la noción científica moderna de *sistema Tierra* como una inmensa red de relaciones de cuya trama emerge la vida. La rama de la ciencia que estudia estas

²⁸ Véase Javier Domínguez, *Movimientos colectivistas y proféticos en la historia de la Iglesia*, Mensajero, Bilbao, 1970.

interrelaciones, la ecología, sabe que ni la vida ni el mundo físico que la mantiene existen en compartimentos aislados. Por el contrario, resalta la extraordinaria unidad que existe entre organismos y medio ambiente. No podemos pensar los organismos vivos al margen del mundo que los mantiene como no podemos pensar el medio ambiente físico como una entidad separada. Las dos realidades existen juntas, actuando la una sobre la otra formando un complejo ecológico o ecosistema. Vladimir Vernadsky, creador del concepto de biosfera, veía la vida como un componente indivisible de nuestro planeta. Esa visión subyace a la hipótesis de Gaia, la idea de la Tierra como una realidad viva, defendida por el médico y biólogo inglés James Lovelock²⁹ y la microbióloga Lynn Margulis.³⁰ La ciencia parece confirmar lo que las mitologías de los pueblos originarios manifiestan acerca de la Tierra como la Gran Madre de los mil senos que representan su indescriptible fecundidad y no entra en contradicción con la visión religiosa que «sostiene que el universo está constituido por una inmensa red de relaciones, de tal forma que cada uno vive por el otro, con el otro y para el otro; que el ser humano es un nudo de relaciones dirigidas en todas las direcciones, y que la propia divinidad se revela como una Realidad panrelacional».³¹

Pero más allá de la inexistencia de contradicciones entre la visión que va construyendo la mejor ciencia actual y la visión filosófico-religiosa que subyace al discurso ecológico, las religiones, y en particular las lecturas y tradiciones más liberadoras en ellas presentes, están en condiciones de ayudar a desentrañar algunos rasgos de fondo de la actual crisis

²⁹ James E. Lovelock, *Gaia. Una nueva visión de La vida sobre la Tierra*, Orbis, Barcelona, 1986.

³⁰ Lynn Margulis, *Planeta simbiótico*. Editorial Debate, Madrid, 2002.

³¹ Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 26. La visión de la divinidad como una Realidad panrelacional se correspondería, en mi opinión, con el dogma asumido por la mayoría de las iglesias cristianas de la Trinidad (definido en el Primer Concilio de Constantinopla en el año 381), y que por hacerlo inteligible podría resumirse en la imagen de un Dios comunidad.

ecosocial y a favorecer el surgimiento de visiones contrahegemónicas.

Capitalismo e idolatría: la «religión económica»

Empecemos por desentrañar un rasgo particularmente relevante de la naturaleza de la situación actual. En el fondo de la crisis ecosocial late la idolatría. Es algo que han puesto de relieve con especial perspicacia algunos teólogos cristianos de la liberación al referirse al capitalismo, verdadera enfermedad mortal que padece la Tierra.

«En el capitalismo hay que ver una religión», anotaba en 1921 en sus apuntes Walter Benjamin, añadiendo a continuación: «no es sólo similar a ‘una imagen de estilo religioso’ (así pensaba Max Weber), sino ‘un fenómeno esencialmente religioso’ (...) es una religión puramente de culto». El teólogo jesuita González Faus comentando este último rasgo señala: «Me parece muy valiosa la vinculación exclusiva de la religión del dinero con sólo el culto. El Capitalismo no ofrece ninguna cosmovisión que intente responder a las cuestiones fundamentales que pueblan la vida humana (...) sólo exige un culto incondicional. Y ello es debido a que el capitalismo, como dice la Biblia de los ídolos, es ‘obra de manos humanas’: por un proceso y un instinto muy arraigados en la entraña humana, acabamos llamando dios a la obra de nuestras manos».³² Quizás por ello en lugar de religión sea más propio hablar de idolatría, pues en el capitalismo, el dinero y el capital se convierten en ídolos («Mamon», como se designa al ídolo en arameo; «Moloch» o «Baal», ídolos cananeos), objetos de un culto fanático que exigen irremediablemente insaciables sacrificios humanos.

El origen y fundamento moderno de la idolatría actual se encuentra en la celebración exacerbada de las supuestas

³² José Ignacio González Faus, «El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta», *Iglesia Viva* nº 249, 2012, p. 111.

virtudes del capitalismo y su carácter de *buena nueva*: manojos de pasiones e intereses, los seres humanos no somos capaces de crear instituciones basadas en la reciprocidad y la entrega generosa más que en espacios de proximidad y en contextos comunitarios reducidos, pero la *buena noticia* del paradigma del interés propio, articulado a través del mercado, anuncia que un egoísmo estimulado por la competitividad es el camino más seguro para promover el interés general, dispensando así de otros propósitos referidos a metas sociales que además de innecesarios pueden convertirse en contraproducentes a la hora de alcanzar el bien común.

Sin esta fe inmovible en el paradigma o *evangelio* del interés propio, cuya retórica posee una cualidad teológica que la eleva por encima de cualquier exigencia de comprobación empírica, llevando a la *absolutización* del capitalismo, no se explica la tranquilidad con que se aceptan actualmente como inevitables los sacrificios que se exigen y el increíble número de víctimas que este sistema engendra.³³ La aceptación del sacrificio otorga invisibilidad y niega reconocimiento a las víctimas que surgen tanto de la explotación de la naturaleza y el trabajo como de la opresión patriarcal y colonial. El sacrificio cultural al fetiche del capital (*Mamon* o *Moloch*) convierte en víctimas propiciatorias todo aquello de lo que el capital obtiene su beneficio a través de la explotación: la naturaleza, el conjunto del asalariado y las mujeres, cuyos trabajos domésticos y de cuidados, asignados primordialmente a ellas por el patriarcado, son apropiados para la reproducción de la fuerza de trabajo.

La *absolutización* de este capitalismo sacrificial asienta la idea de que se vive en el mejor de los mundos posibles, aireándose a los cuatro vientos la superioridad del capitalismo frente a cualquier alternativa en la organización de la sociedad. Se llega así —como hizo Fukuyama con la democracia liberal occidental— al cierre hegeliano de la historia: no significa tanto el fin de los

³³ Hugo Assman y Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petropolis, 1989.

acontecimientos como el término de la evolución en el campo del pensamiento económico y la universalización del capitalismo como forma última de organización de la economía. Este «convencimiento de vivir en el cuasi-final de los tiempos lleva consigo la actitud religiosa de la certeza del cumplimiento de las promesas. No hay que esperar nada más ni mejor, el ‘Mesías’ ya ha venido. La esperanza se ha realizado».³⁴ Queda así caracterizada la economía liberal como un orden natural.

Este salto de la historia a la naturaleza tiene «una impronta religiosa como puso de relieve Marx en su teoría del fetichismo (...) por algo Marx calificó al capitalismo de ‘religión de la vida cotidiana’ (...) Un evangelio extraordinariamente vigoroso, porque se profesa en nombre de leyes naturales y garantiza resultados beneficiosos para todos».³⁵ Marx construyó su crítica del fetichismo del capital como una crítica religiosa a la idolatría, y por eso –recuerda Dussel– Marx nunca dijo «Dios ha muerto», sino más bien, «el capital es un ‘dios’ bien vivo» que exige víctimas de forma insaciable, recurriendo frecuentemente (al menos hasta en quince ocasiones) al texto del evangelio de Mateo:

Déjense de acumular riquezas en la tierra, donde la polilla y el gusano las echan a perder (...) Si eres avaro, toda tu persona es miserable. Y si por compartir tienes sólo miseria, ¡qué miseria más noble! Nadie puede estar al servicio de dos Señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro. No se puede servir a Dios y a Mammón.³⁶

Es algo que los creyentes y las iglesias presentes en las formaciones sociales capitalistas deberían tratar de no olvidar.

³⁴ José M^a Mardones, *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 275

³⁵ Hugo Assman, «Las falacias religiosas del mercado», *Cuadernos CJ* nº 76, p. 20.

³⁶ Citado en el libro *Las metáforas teológicas de Marx* [Evd, Estella (Navarra), 1993, pp. 200-206], donde Enrique Dussel considera que el pasaje de Mateo 6, 19-24 es central en el pensamiento de Karl Marx.

Para las distintas iglesias del mundo debería estar claro que el gran problema al que se enfrentan no es la increencia sino la idolatría y que alentar la fe lleva como tarea la apostasía de los ídolos emergentes de la sociedad; como también deberían tener claro, y no olvidar, que la renuncia al potencial liberador de las religiones que anuncian las convierte en instituciones y estructuras de poder que sólo sirven para legitimar las diferentes formas de opresión que se dan en una sociedad.

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.

Teologías políticas y visiones contrahegemónicas

Las visiones contrahegemónicas surgen cuando movimientos organizados a contracorriente buscan desacreditar aquellos esquemas de pensamiento que se presentan como la comprensión natural de la vida social y aspiran, al mismo tiempo, a proporcionar comprensiones alternativas creíbles. Boaventura de Sousa Santos considera que el discurso de los derechos humanos y las teologías políticas son hoy los grandes oponentes de la ideología del individualismo posesivo.³⁷

Y se pregunta: si los derechos humanos se pueden entender como defensa de la dignidad humana, ¿cómo es posible que la generalidad con que se aceptan en el plano del discurso se vea permanentemente contradicha en el plano de los hechos? Surge, pues, la sospecha de que tal y como se entienden y

³⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2014.

defienden hoy los derechos humanos, a partir de una concepción dominante vinculada a la matriz occidental y liberal, la visión convencional de los mismos forme parte «de la propia hegemonía que consolida y legitima la opresión».³⁸ Y siendo así, ¿podrían los derechos humanos utilizarse de un modo contrahegemónico? Según de Sousa Santos, los movimientos religiosos, y las teologías políticas que los sustentan, representan en muchos casos un discurso de defensa de la dignidad humana alternativo a la lectura que hace la concepción hegemónica de los derechos humanos. En este sentido, las teologías pluralistas y progresistas (de la liberación, poscoloniales y feministas)³⁹ podrían contribuir a una visión

³⁸ *Ibidem*, p. 13.

³⁹ Aunque todas las teologías políticas cuestionan la distinción moderna entre lo público y privado y reivindican la intervención de la religión en el espacio público, no todas son críticas con el orden existente. El ámbito y la orientación que adquiere la intervención religiosa en el campo público son los criterios que utiliza Sousa Santos para establecer las distinciones que han de hacerse entre las diferentes teologías políticas. En cuanto al ámbito de intervención, hay teologías políticas fundamentalistas que definen un orden social desde posiciones dogmáticas y actitudes basadas en creencias irreductibles. En ellas se defiende una interpretación literal de los textos sagrados, creyendo posible extraer de ellos sin ninguna mediación los principios con los que hay que organizar la sociedad. Por el contrario, las teologías pluralistas aceptan la autonomía de la vida pública y la organización de la sociedad, resaltando el papel de las mediaciones socioculturales y manejando con equilibrio la tensión entre la razón y la revelación. La lectura de los textos y la práctica religiosa se considera siempre situada en un contexto histórico, por lo que se rechazan concepciones de la religiosidad a-históricas y a-contextuales. En lo que se refiere a la orientación de la intervención religiosa, es posible distinguir entre teologías tradicionalistas y progresistas. Las tradicionalistas naturalizan las injusticias y desigualdades del orden vigente con el argumento de la tradición, mientras que las progresistas consideran que no es posible separar el análisis de la religión del análisis de las relaciones sociales, siendo fundamental por ello distinguir entre la religión de los oprimidos y la de los opresores, siendo los pobres, como colectivo, preocupación central y lugar social desde el que interpretar la realidad. Entre las teologías plurales y progresistas se encuentran las teologías de la liberación, poscoloniales y feministas.

contrahegemónica de los derechos humanos orientada a la construcción de una sociedad más justa y digna.

Movimientos sociales y redes de movimientos como las representadas en el Foro Social Mundial, llevan tiempo reivindicando este papel de las religiones en la construcción de una visión contrahegemónica a la de la globalización neoliberal capitalista. Lo hacen al descubrir en estas teologías el giro epistemológico necesario para cambiar de perspectiva y empezar a mirar el mundo desde abajo. La *opción por los pobres* tan presente en la teología de la liberación cristiana, por ejemplo, no es concebida como un apartado o capítulo más de la teología, sino que representa un auténtico cambio de perspectiva –una epistemología– en la forma de leer la realidad a partir de los últimos y de las víctimas de las estructuras de opresión, la única capaz de dar sentido y esperanza a todos los crucificados que ha habido a lo largo de la historia, lo que implica –según Ignacio Ellacuría– al menos tres cosas: «hacerse cargo de la realidad» (dimensión intelectual), «cargar con la realidad» (dimensión ética) y «encargarse de la realidad» (dimensión de la praxis).⁴⁰ Una realidad en la que pesa cada vez más la dimensión global y donde los retos ecológicos-ambientales, socioeconómicos, políticos y culturales están tan interrelacionados que exigen respuestas globales.

La contribución de las religiones a una ética planetaria

Respondiendo a esa dimensión ética que reivindicaba Ellacuría, Hans Küng viene impulsado desde de la Fundación Ética Mundial, con sede en Alemania, un proyecto de ética planetaria cuya matriz es el factor religioso. La idea inspiradora del proyecto es: «No habrá paz mundial sin paz entre las religiones, no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones». Convierte así el diálogo interreligioso y la

⁴⁰ Lo señala Jon Sobrino al recordar al compañero asesinado en El Salvador en el primer capítulo de su libro *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid, 2007, p.18.

investigación intercultural en la piedra de bóveda para sostener aquellos elementos comunes entre las diferentes creencias que permitan establecer un conjunto de normas aceptadas por todas. El mundo, vendrá a decir Küng, no necesita una ideología ni una religión única, la sociedad global lo que necesita es una ética común, unas cuantas normas y valores compartidos que hagan que la humanidad sea una y que orienten sus ideales y propósitos.⁴¹

Para Leonardo Boff una paz perenne con la naturaleza sólo se conseguirá con unos principios y unos valores que conduzcan al respeto y al cuidado de la comunidad de la vida. Propone una ética de la Madre Tierra como proyecto de cuidado de la Casa Común en sintonía con la encíclica *Laudato si'*, pero a diferencia de Küng ésta no se sostiene únicamente en el diálogo interreligioso sino, más bien, en la unidad en la diversidad de las diferentes éticas históricas. Parte de la *incompletud* de cualquier de ellas, pues ninguna es capaz de presentarse como una propuesta completa y definitiva. La globalización, a pesar de su amenaza de uniformidad, está ayudando a reconocer esta diversidad cultural, y con ello representa también el despertar a las distintas éticas. Por muy diferentes que sean, todas buscan garantizar el bien común, pero a pesar de este propósito compartido ninguna está en condiciones de colmar tal aspiración y presentarse como perfecta. Pensar lo contrario es pura soberbia y, probablemente, una fuente inagotable de conflictos. Por el contrario, «esa incompletud, en vez de provocar conflictos, invita a buscar complementariedades, cambios enriquecedores y una convivencia pacífica en la diversidad».⁴²

Para Boff, las religiones enriquecerán sin duda esa unidad en la diversidad, pues son fuentes de ética al igual que la razón crítica, el deseo, la responsabilidad o el cuidado. Pero añade:

⁴¹ Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2006.

⁴² Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 42.

aunque una ética de la Tierra sea necesaria, no resultará suficiente, «debemos acompañarla de una espiritualidad que eche sus raíces en la razón cordial y sensible. De ahí nos viene la pasión por el cuidado y el compromiso serio de amor, de responsabilidad y de compasión hacia la Casa Común».⁴³ De este modo, concibe la espiritualidad y la ética como hermanas gemelas y resalta el valor de la encíclica *Laudato si'* en cuanto contribución original que hace converger esta doble perspectiva. Sin una *revolución en la vida del espíritu*, que implique otra mentalidad y una nueva sensibilidad, no calarán hasta lo hondo los principios y valores de la ética de la Tierra con que hemos de afrontar la patología inherente a este sistema socioeconómico que domina, explota y destruye el mundo.

La necesidad de generar nuevas subjetividades

Tenemos que comprender -recuerda Díaz-Salazar- que el capitalismo es también un «*modo de producción cultural* que posee un modelo antropológico y necesita que este se expanda para reproducirse como modo de producción económica y de dominación de clase».⁴⁴ Interviene activamente en la configuración de las aspiraciones, deseos y necesidades de los individuos, multiplicándolas sin tregua para dar salida así a la ampliación de la producción que se desprende de su afán incesante de acumulación. Convierte a la persona en un ser codicioso e insaciable que antes de satisfacer una necesidad tiene ya otra nueva en acecho.

La propuesta cultural-antropológica del capitalismo está muy lejos de ser liviana. Lo entendió plenamente Margareth Thacher al señalar que la economía era el método, pero que el verdadero objetivo no era otro que cambiar el corazón y el alma de las personas. Con bastante anterioridad, Pasolini ya había

⁴³ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁴ Rafael Díaz-Salazar, *Educación y cambio ecosocial. Del yo interior al activismo ciudadano*, PPC, Madrid, 2016, p. 191.

advertido de la mutación antropológica que estaba ocasionando el capitalismo de consumo de masas en las sociedades occidentales.⁴⁵

Hay inclinaciones arraigadas en la naturaleza humana y en nuestro carácter social que nos llevan a la desmesura como consecuencia de una permanente insatisfacción con lo que tenemos o aspiramos en relación con los demás. Lo sabe el capitalismo, que no duda en explotar nuestra insaciabilidad a través de la mercadotecnia, la publicidad, el consumo ostentoso o la promoción de bienes posicionales y oligárquicos. A estas aspiraciones –que pueden adoptar la forma de codicia o ansiedad por el estatus– les ocurre lo que a cualquier otra emoción. Abandonadas a su libre albedrío, tienen tantas posibilidades de movilizarnos como de destruirnos. Por eso, «hace tiempo que los filósofos y los moralistas han reconocido –y condenado– la tendencia a la insaciabilidad».⁴⁶ En las sociedades tradicionales la religión cumplía el papel de confinar estas inclinaciones dentro de las limitaciones que imponían. Recuperar estas restricciones morales a las aspiraciones humanas nos lleva a reconocer que en las diferentes tradiciones culturales y religiosas, tanto occidentales como orientales, existen ciertos elementos que pueden ayudar a contener la arrogancia y desmesura que conduce a la extralimitación.⁴⁷

⁴⁵ Véanse dos escritos de Pier Paolo Pasolini fechados en el verano del año 1974: «Estudio sobre la revolución antropológica en Italia» y «Ampliación del ‘boceto’ sobre la revolución antropológica en Italia», ambos recogidos en su libro *Escritos corsarios* (Planeta, Barcelona, 1983). En el segundo texto afirma lo siguiente: «Quien ha manipulado y cambiado radicalmente (antropológicamente) a las grandes masas campesinas y obreras italianas es un nuevo poder que me resulta difícil de definir, pero estoy seguro que es el más violento y totalitario de los que ha habido: cambia la naturaleza de la gente y penetra en lo más profundo de las conciencias» (p. 69).

⁴⁶ Robert Skidelsky y Edward Skidelsky, *¿Cuánto es suficiente?*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 53.

⁴⁷ Sobre la conveniencia de tener presentes las viejas tradiciones religiosas, la sabiduría de nuestros mayores o los saberes ecológicos tradicionales para

Para salir de esta dramática situación, para superar esta patología inherente a este sistema socioeconómico que domina, explota y destruye el mundo, «somos llamados de una manera muy real a reinventarnos como especie»,⁴⁸ sostiene Boff, y para ello necesitamos la sabiduría –presente en todos los rincones del mundo y en todas las culturas y religiones– que nos conduzca a una profunda transformación sociocultural. La tarea no consiste únicamente en difundir conocimientos y cambiar viejos hábitos. El reto consiste en convertirse en otra persona que, con otra mentalidad y sensibilidad, abandone la condición de amo y dominador para asumir la de servidor y cuidador. Esta es la revolución del espíritu que se suele denominar, en el ámbito religioso, *conversión*. En el libro *El Tao de la liberación*, Hathaway y Boff, hablan de una *ecología de la transformación*,⁴⁹ pues la conversión no atañe sólo a un plano personal, sino que también tiene implicaciones colectivas. Esa reinención como especie exige un cambio colectivo que alumbrase una nueva organización social que respete y permita vivir según los ritmos de la naturaleza y los ciclos de la Madre Tierra. A este proceso en la encíclica *Laudato sí'* el papa Francisco lo llama *conversión ecológica global*.

Pero la conversión no es sólo una transformación, se vive también como una *liberación*, tanto en el plano personal como en su sentido colectivo de emancipación de las estructuras de opresión que niegan la vida. Este doble duplo asociado a la idea de conversión –como transformación/ liberación, personal/ colectiva– permite la integración de las dimensiones personales (mentales, emocionales y espirituales), culturales, económicas y ecológicas en las respuestas a los desafíos y exigencias que plantea la actual crisis global. Una crisis multidimensional y

procurar la sostenibilidad, véanse los capítulos del apartado «Viejas y nuevas tradiciones» de *La situación del Mundo 2010: Cambio cultural*, FUHEM Ecosocial/ Icaria, Madrid/ Barcelona, 2010.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁹ Mark Hathaway y Leonardo Boff, *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación*, Trotta, Madrid, 2014.

multiescalar como la actual, tan estrechamente relacionada con los comportamientos más habituales y cotidianos de la gente (con la formas de alimentación, movilidad, asentamiento, trabajo y ocio) requiere un rechazo total a lo existente y, en particular, a esa mutación antropológica que experimentó el sujeto social occidental a partir del capitalismo de consumo de la segunda mitad del siglo XX.

El papel de las religiones en el cambio personal y en el aprendizaje social

La pregunta inmediata que surge es cómo hacer posible la conversión, la transformación personal y el cambio social. En esto también las religiones tienen mucho que decir, mucho que aportar. Hay que reconocer que «la religiosidad y la espiritualidad –sean inmanentes o teístas– son importantes para la creación de condiciones subjetivas en las luchas para lograr transformaciones culturales y sociales profundas. Gramsci (...) afirmó que eran necesarios ‘factores espirituales’»,⁵⁰ y esos factores espirituales se encuentran y se cultivan –de forma privilegiada, aunque no única– en las religiones. Las religiones han creado instituciones con una gran capacidad de influencia sobre las actitudes y comportamientos de las personas. Gramsci nunca dejó de observar el papel de las instituciones religiosas de su época con el propósito de comprender cómo organizaban voluntades y, a partir de ellas, creaban realidad.⁵¹

Las convicciones de fe ofrecen grandes motivaciones a los sujetos en su acción, y los mandatos y prohibiciones que establecen las religiones orientan y encauzan el comportamiento de sus fieles. Y lo hacen, principalmente, a través de la comunidad y los ceremoniales y rituales con que

⁵⁰ Rafael Díaz-Salazar, *Educación y cambio ecosocial*, PPC, Madrid, 2016, p. 154.

⁵¹ En este punto es imprescindible el libro de Rafael Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Anthropos/ HOAC, Madrid, 1991.

celebran y cargan de significado las creencias. Al menos es así en relación con algunos aspectos cruciales de la vida.

Según Karen Armstrong las religiones son algo fundamentalmente práctico que nos permite lidiar con nuestro presente. Y es precisamente desde el pragmatismo más radical que Alain de Botton muestra interés por las religiones. Según este autor, podemos «reconocer que las hemos inventado para cubrir dos necesidades que a día de hoy la sociedad laica no ha sido capaz de satisfacer con un mínimo de habilidad: la primera, convivir en comunidades armónicas a pesar de que nuestro impulsos más egoístas y violentos estén tan profundamente arraigados. La segunda, lidiar con los aterradores grados de dolor que nos causa nuestra vulnerabilidad (...) las religiones atesoran infinidad de conceptos ingeniosos que podrían valernos para aliviar algunos de los males más persistentes y desatendidos de la vida secular».⁵² La secularización de las sociedades modernas ha pagado el precio de la pérdida de una colección de prácticas asociadas a la religión que podrían sernos de enorme utilidad. Con todo, la cuestión no es renunciar a la secularización y a una sociedad laica. Simplemente se trata de pensar en una secularización que no renuncie a tanto: «La tesis subyacente no es que el secularismo es un error, sino que con frecuencia hemos secularizado mal, porque, en el proceso de librarnos de ideas inviables, hemos perdido innecesariamente algunos de los elementos más servibles y atractivos de las religiones».⁵³ Entre estos elementos se encuentran la comunidad y los rituales.

En lo que se refiere a la comunidad, las religiones saben lo difícil que resulta lograr algo si las personas actúan solas. Una de las pérdidas más relevantes de la sociedad moderna es el sentido de comunidad. El individualismo competitivo capitalista no ha hecho más que acentuar esta pérdida. No sólo rechaza aquellos

⁵² Alain de Botton, *Religión para ateos*, RBA, Barcelona, 2012, pp. 14-15.

⁵³ *Ibidem*, p. 17.

vínculos que dejan de ser funcionales o subsumibles en el cálculo mercantil, sino que además socava las bases materiales de los recursos y trabajos en común que constituyen los pilares fundamentales de la comunidad. La privatización de los bienes comunes deja vacía la propia idea de comunidad en el capitalismo. En las tareas comunales, mientras las personas trabajaban juntas para el bien común se conversaba y conocía al vecindario. Las religiones saben mucho de nuestra soledad en la sociedad moderna. Entienden lo que nos separa de los desconocidos y ayudan a restañar los vínculos heridos. Las religiones –señala Manuel Fraijó– «son comunidades narrativas de acogida que ayudan a vivir y morir digna y esperanzadamente».⁵⁴ En los momentos más señalados de la vida de una persona (nacimiento, tránsitos de la infancia a la adolescencia y a la vida adulta, fallecimiento), las religiones tienen la sabiduría suficiente para evitar que nos enfrentemos en solitario a las emociones asociadas a esos momentos.

En relación con la conversión y la transformación individual, la comunidad también desempeña un papel fundamental. Nadie cambia realmente si previamente no han existido un acto de contrición ni un propósito de enmienda. La expiación –o eliminación de la culpa a través de un tercero tras el arrepentimiento y el reconocimiento del daño cometido– es uno de los mecanismos psicológicos más eficaces jamás diseñados para la resolución de los conflictos.

De ahí que estos actos se encuentren habitualmente ritualizados. Las religiones transmiten su mensaje a través de ceremoniales. Desde un punto antropológico nadie duda de la importancia que tienen los ritos para ese simio con capacidad de simbolizar que es el ser humano. «Aunque no se crea en ellas, aunque sean sencillas y se les dé apariencia de trámite, las ceremonias producen su efecto, y por eso se inventaron,

⁵⁴ Manuel Fraijó, «El enigma del fundamentalismo religioso», *El PAÍS*, 24 de marzo de 2016.

supongo: para marcar una línea divisoria, establecer un antes y un después, para convertir en serio lo que no lo es, para subrayar y solemnizar. Para dar una noticia y así sea asumida, sancionada por la comunidad», señala la protagonista que da nombre a la última novela de Javier Marías.⁵⁵ Gracias a las ceremonias religiosas, envueltas por lo general en el arte de las iglesias donde se celebran, las ideas, las creencias y los valores se interiorizan, se traducen en actitudes y comportamientos, recibiendo el refrendo y el apoyo de otros creyentes. Las religiones son maestras en aprovechar la potencia performativa de los símbolos y de las palabras, la capacidad que tienen para convertirse en acciones y transformar la realidad. Los neurólogos -nos recuerda Karen Armstrong- señalan que aprendemos a través del cuerpo, y que por esa razón «los rituales son importantes. No es una casualidad que un musulmán se postre mirando a La Meca o que en la Edad Media el canto fuera tan importante. Este aprendizaje con el cuerpo se está perdiendo, especialmente desde la ilustración, y la tecnología es el último paso en esa dirección».⁵⁶

Las religiones, a través de la experiencia comunitaria y la liturgia, ofrecen formas de aprendizaje social nada desdeñables. No es el único tipo de aprendizaje que necesitamos para estos tiempos de tribulación que nos trae la actual crisis ecosocial, pero es relevante en cuanto a sus enseñanzas si aspiramos a reducir de forma drástica los usos de energía y materiales y que, en el proceso, la barbarie no nos arrastre. La renuncia, la sobriedad y el compartir, forman parte de los aprendizajes habituales de la mayoría de las religiones.

Necesitaremos otros aprendizajes en un momento en que no andamos sobrados de ellos. En un mundo cada vez más interdependiente, son vitales –como viene defendiendo

⁵⁵ Javier Marías, *Berta Isla*, Alfaguara, 2017, p. 254.

⁵⁶ Entrevista a Karen Armstrong, *El PAÍS Semanal*, 6 de noviembre de 2017, pp. 62-68.

Boaventura de Sousa Santos— los aprendizajes globales, y la vía más apropiada para promoverlos es atendiendo a la experiencia de los grupos sociales explotados, oprimidos y excluidos por el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Toda experiencia social produce y reproduce conocimientos, y ninguna cultura (y mucho menos, ningún país o continente) puede atribuirse el privilegio de haber encontrado la solución a los problemas de la humanidad. Partiendo de las epistemologías del Sur, tenemos el reto de construir una ecología de saberes donde, además de la ciencia, las creencias religiosas, las cosmovisiones y cosmovivencias de los pueblos indígenas, los conocimientos agroecológicos tradicionales de las sociedades campesinas y otras fuentes de conocimiento, puedan desempeñar también un papel.⁵⁷

Y, por supuesto, si de lo que se trata es de forjar nuevas subjetividades y formar personas empáticas y responsables que propicien un cambio ecosocial, la educación, con todo lo que implica, tiene mucho que decir. Una educación que no sea contemplada como sinónimo de enseñanza, o mera instrucción sobre determinados contenidos distribuidos en diferentes asignaturas, sino que cultive todos los aspectos de la personalidad (la razón, los deseos, las motivaciones, los sentimientos y los comportamientos) y sea capaz de vincular las dimensiones internas y sociopolíticas de la persona. ¿Qué vínculo es el que permite ligar la educación en la interioridad con el activismo ciudadano? Rafael Díaz-Salazar acierta cuando señala que «el vínculo antropológico que une el yo interior y el yo político (entendido como compromiso de la persona con los problemas sociales de la *polis* nacional e internacional) es ‘tener entrañas de misericordia’ y ‘hambre y sed de justicia’». ⁵⁸

⁵⁷ Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (Eds), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Akal, Madrid, 2014.

⁵⁸ Rafael Díaz-Salazar, *Educación ecosocial y cambio ecosocial*, PPC, Madrid, 2016, pp. 173-174.

¿Cómo educar en la misericordia promoviendo el cuidado y la lucha por la justicia? No parece un reto fácil, desde luego, pues la misericordia, la compasión hacia las criaturas vivientes, es lo opuesto a la ‘cultura de la indiferencia’ en que estamos instalados. Pero siendo difícil, tampoco es imposible si se atiende a las prácticas y enseñanzas sapienciales contenidas en múltiples tradiciones socioculturales y religiosas. Con demasiada frecuencia se tiende a desechar estas aportaciones como impropias de una escuela laica y de una enseñanza que acota su territorio exclusivamente al de la racionalidad instrumental en que ha desembocado la razón ilustrada. Mantenerse en esas posiciones supone hoy un grave error. Por dos razones. La primera porque representa una distorsión de la propia idea de laicidad, pues si hay un rasgo que la caracteriza sería el de la tolerancia y, por eso mismo, la noción de laicidad está más estrechamente relacionada con el diálogo intercultural e interreligioso que con la negación de las creencias religiosas o el rechazo a otras culturas. Pero hay una segunda razón tan importante como esta primera que constituye el argumento central de este escrito: vivimos tiempos críticos en los que desperdiciar experiencias y saberes puede ser, además de un acto de ignorancia, un grave error.

La encíclica *Laudato si’*

Tal vez por las razones expuestas en relación con el papel que pueden desempeñar las religiones, la encíclica *Laudato si’* ha sido saludada tan favorablemente por amplios sectores de la sociedad mundial. Todo el movimiento ecologista la ha comentado. Tanto Greenpeace internacional como Greenpeace de Chile o de España han emitido comunicados. También lo ha hecho Acción Ecológica de Ecuador. A ella se han referido personas reconocidas internacionalmente como Noemi Klein, Vandhana Shiva, Bernardo Kliksberg o Víctor Toledo; en España, Martínez Alier, Ernest García o Joaquín Araujo, entre otras muchas.

La encíclica se presenta como una llamada dirigida a «cada persona que habita este planeta» [nº 3], una invitación al debate honesto y transparente que «no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política» [nº 188]. Sigue un esquema muy parecido al «ver, juzgar y actuar» que utiliza como metodología de revisión de vida e interpretación de la realidad los movimientos cristianos de base. El capítulo primero se dedica a lo que está pasando en la casa común. Es el momento de *ver*, a partir del conocimiento que nos brinda la mejor ciencia, en qué mundo vivimos. Los capítulos segundo, tercero y cuarto permiten *juzgar*, a la luz de la fe del creyente, esa realidad de la que –según Ellacuría– hay que hacerse cargo, cargar y encargarse. Finaliza con una llamada a la *acción* que ayude «a salir de la espiral de autodestrucción» [nº 163] a partir del diálogo, la educación y la espiritualidad ecológica. Los movimientos cristianos añaden a este eje «ver-juzgar-actuar» una dimensión celebrativa, una actitud que impregna toda la encíclica reflejándose incluso en el título: *Laudato si'* (*Alabado seas*).

Los argumentos centrales de la encíclica son los siguientes. En primer lugar, afirma que «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental» [nº 139]. Esta afirmación la convierte en la primera encíclica ecosocial de la historia. Ofrece una perspectiva integral no reducible al aspecto ambiental. Si, como señala la ecología, la esfera social y la esfera ecológica evolucionan conjuntamente, entonces los retos ecológico-ambientales y socioeconómicos van de la mano. Esta es la visión de la *ecología integral* del Papa Francisco.

En segundo lugar, señala la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, lo que hace imposible disociar el «clamor de la tierra» del «clamor de los pobres» ya que sus padecimientos responden a la misma causa: «El ambiente natural está lleno de heridas (...) También el ambiente social. Pero todas ellas se deben en el fondo al mismo mal» [nº 6].

En tercer lugar, la encíclica denuncia la «cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura» [nº 22], y que convierte a los pobres en población sobrante si quienes acaparan los recursos del planeta persisten en mantener sus privilegios. La ideología consumista «pretende legitimar así el modelo distributivo actual, donde una minoría se cree con el derecho de consumir en una proporción que sería imposible generalizar, porque el planeta no podría ni siquiera contener los residuos de semejante consumo» [nº 50]. Por eso, «no podemos dejar de reconocer que *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*» [nº 49].

En cuarto lugar, la encíclica realiza una oportuna crítica al paradigma tecnocientífico hoy dominante y a las formas de poder y comportamiento que de él se derivan. La tecnociencia está orientada a intervenir sobre la realidad, es operativa en su intención, pero esa intención se desarrolla en un contexto (alineándose con los intereses de determinados grupos del poder económico) y genera unos efectos devastadores sobre la naturaleza (dado que los objetos producto de la técnica nunca son neutros en relación con la biosfera). La encíclica menciona todo eso, pero enfatiza un aspecto que a veces se suele olvidar: la tecnociencia es además «un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad» [nº 107]. Ese paradigma avanza a través de la especialización y la fragmentación de los saberes, imposibilitando una visión de conjunto y dificultando un conocimiento complejo y profundo de la realidad: es reduccionista y unidimensional como vía de conocimiento de la realidad, y ese conocimiento sesgado e incompleto que proporciona se ha convertido hoy en una herramienta de *dominio* «en el sentido más extremo de la palabra» [nº 108] e

«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 tipo de intereses» [nº 110].

Esa crítica al paradigma tecnocientífico hoy dominante, unida a la convicción de que *en el mundo todo está conectado* y a la necesidad de *reconocer el valor propio de cada criatura* independientemente de su utilidad o uso, conduce a la denuncia de la cosificación y del reduccionismo monetario. Para hacer frente a este fetichismo, no basta con la mera valoración intelectual o el cálculo económico de la naturaleza, sino que nos debemos abrir a una valoración más amplia que la reconozca como una realidad compleja y religada por lazos de hermandad entre todas las criaturas. La naturaleza no es un objeto de uso y de dominio, sino una realidad a la *espera de liberación* frente a esas ataduras de dominación.

Finalmente, un quinto aspecto de esta encíclica que merece atención es la llamada a la «conversión ecológica». La conversión ecológica significa, por un lado, un cambio en la forma de percibir la naturaleza: «El mundo es algo más que un problema a resolver, es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza» [nº 12]; y, por otro, implica «cambios profundos en los estilos de vida, los modelos de producción y consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad» [nº 5].

El cambio en la percepción de la naturaleza debe asentarse en la visión –inspirada en sabidurías ancestrales, y avalada por el reconocimiento científico de la interdependencia ecológica– de la tierra como ‘madre’ que nos cuida y nos da la vida. Como se dijo en un apartado anterior, la ciencia más avanzada, la mejor ciencia que hoy se está haciendo, lejos de entrar en contradicción con estas visiones parece confirmar los mitos de los pueblos originarios acerca de la Tierra como *Gran Madre*. «Esta convicción no puede ser despreciada como un romanticismo irracional, porque tiene consecuencias en las

posiciones que determinan nuestro comportamiento» [nº 11]. Según la visión con la que nos acerquemos a la naturaleza así será nuestra relación con la tierra: «Si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de los recursos, incapaz de poner límites a sus intereses inmediatos. En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de un modo espontáneo» [nº 11], siendo estos –la sobriedad y el cuidado– los frutos de esa *conversión*.

La sobriedad no es, al menos para el cristianismo, un ascetismo para la búsqueda del yo interior o de la interioridad. Significa, más bien, renunciar a cosificar la realidad, esto es, a convertirlo todo en objeto de uso y dominio, y en segundo lugar, significa aprender a dar, a compartir, y no simplemente a renunciar, es decir, es sobriedad como «austeridad compartida», como tanta veces insistió Ignacio Ellacuría.

Para el cuidado, la encíclica pone a Francisco de Asís como modelo, porque supo poner «una atención particular hacia la creación de Dios y hacia los más pobres y abandonados (...) En él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior» [nº 15]. En este punto, sin embargo, se echa de menos un reconocimiento a las mujeres. Está muy bien señalar a San Francisco como ejemplo del cuidado, pero no se puede obviar que quienes sostienen la trama de cuidados de las personas y de la vida en este planeta son hoy básica y principalmente las mujeres, y que la conversión ecológica debe significar el rechazo del patriarcado y una llamada a un reparto más equitativo de la responsabilidad de cuidar.

No es esta la única debilidad que lastra a la encíclica. Otra limitación tiene que ver con su enfoque culturalista, descuidando una lectura de corte histórico-estructural en relación con las causas de la crisis ecosocial. Este sesgo lleva a la consideración de que la crisis ecológica es una mera manifestación de una crisis cultural y ética mucho más profunda, que se puede resumir en lo fundamental de la siguiente forma: el paradigma tecnocrático y el relativismo práctico (que no reconoce verdades objetivas ni principios universalmente válidos), conducen a un tipo de ser humano que no conoce límites, llevan a la desmesura y a la arrogancia de quien, frente a sus aspiraciones, percibe que todo se vuelve irrelevante si no sirve a sus intereses inmediatos.

Como corolario de lo anterior, surge una tercera debilidad, esta vez, relacionada con la comprensión de las prácticas económicas imperantes. Aunque sitúa la lógica maximizadora de beneficios a corto plazo en el origen de los problemas cuando señala que «dentro del esquema del rédito no hay lugar para pensar en los ritmos de la naturaleza, en sus tiempos de degradación y de regeneración, y en la complejidad de los ecosistemas» [nº 190], esta circunstancia no la ve como una realidad estructural sino como una mera distorsión conceptual: «El principio de maximización de la ganancia (...) es una distorsión conceptual (...) [mediante la que] las empresas obtienen ganancias calculando y pagando una parte ínfima de los costes» [nº 195], por lo que cabría pensar que resultaría posible enmendar la situación con una adecuada toma de conciencia del problema que lleve a la internalización de los costes que habitualmente son trasladados al ambiente social y natural. Pero será insuficiente si se ignora la tendencia expansiva del capitalismo o su impulso en el desarrollo de unas fuerzas productivas que se tornan destructivas bajo las reglas que le impone el capital. En la encíclica no aparece en ningún momento el término capitalismo y los argumentos giran en torno a concepciones, prioridades invertidas y perversiones de los fines por los medios, pero sin entrar en las relaciones de

producción y en la caracterización de la economía realmente existente como sistema de explotación y dominación. Con una omisión tan clamorosa, y en absoluta desconexión con los aspectos estructurales del funcionamiento económico, las referencias a los cambios en los estilos de vida se vuelven imprecisas y moralizantes.

No obstante estas limitaciones, la publicación de la encíclica debe ser celebrada y contemplada como ejemplo del potencial que las religiones albergan ante el desafío que plantea a la humanidad la crisis ecosocial. Valgan como muestra tres aportaciones especialmente sugerentes. La primera: el énfasis que otorga la encíclica a la religación: la personal con el sufrimiento ajeno, a través de la misericordia; la religación del yo interior con el activismo social y el compromiso político, a través del cultivo y la educación del yo comunitario; el religar 'corazón' (es decir, las emociones y los sentimientos morales) con la razón (con todas sus dimensiones, no sólo la científica, sino también la estética, ética, simbólica, etc.); religar la reflexión con la praxis, pues de lo contrario, decía Freire, nos encontraremos con que las ideas sin acción se quedan en puro verbalismo y la acción sin reflexión en mero activismo; religar la política con la ética, pues recordaba Manuel Sacristán que la política sin ética se convertía en politiquería y la ética sin política en narcisismo; y, finalmente, religar la praxis con la espiritualidad, pues sin espíritu la práctica desfallece y sin práctica el espíritu se vuelve vago e indefinido con tendencia a alienarse.

La segunda aportación que merece la pena resaltar es la severa crítica que la encíclica efectúa al *antropocentrismo despótico* y la defensa de un *antropocentrismo corregido* que permita sortear los problemas que plantea el *biocentrismo*. Reconocer el valor en sí mismo de todos los seres vivos debe ir acompañado del reconocimiento de la peculiaridad y especial dignidad del ser humano, pues «no puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se

reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad» [nº 118]. El biocentrismo supondría, además, situar las relaciones entre las personas en un segundo plano, en una especie de «individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica» [nº 119], pues negar la singularidad humana es una forma de negar la dignidad del otro y el reconocimiento del otro. En consecuencia, la crítica al antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un biocentrismo, «porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo resolverá los problemas sino que añadirá otros» [nº 118].

Para finalizar, hay una tercera aportación especialmente oportuna para la vivencia del momento actual. La encíclica destila aquello que Franz Hinkelammert ha denominado «pesimismo esperanzado». Si analizamos honestamente la realidad necesariamente debemos ser pesimistas: la evolución de la actual civilización industrial capitalista aboca a la catástrofe. Pero no sólo se impone el pesimismo en relación con los resultados de esta civilización, también surge en cuanto a las posibilidades reales de enfrentar en un plazo razonable esos resultados. Es el momento de distinguir —como hace Terry Eagleton— la esperanza del ingenuo y ensimismado optimismo. En un mundo como el nuestro, el optimismo es peligroso por lo que tiene de negación de los problemas. Necesitamos esperanza, no optimismo. Es más, «el optimismo impenitente (...) corre el riesgo de desvalorizar su esperanza».⁵⁹

Para que el pesimismo de la razón no neutralice el optimismo de la voluntad, necesitamos una justificación de nuestra acción que no suponga la posibilidad de la victoria, pues esta es altamente improbable. Esa justificación de lo que hacemos frente a la desoladora realidad reside en la esperanza. De esta manera la inevitable desconfianza ante la dura realidad que nos rodea no se convierte en un pesimismo resignado que no hace

⁵⁹ Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, Taurus, Madrid, 2016, p. 15.

nada sino en un pesimismo activo que lanza a la acción: «Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces cálculo del éxito, no vas a hacer nada, porque el cálculo del éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito».⁶⁰ Esta invitación al ‘hacer sin cálculo de éxito’ exige generosidad, funcionar con la lógica del don, de la entrega a la lucha sin esperar nada a cambio. La disposición hacia estas actitudes es un mensaje central de la encíclica. Es el núcleo de la espiritualidad de la esperanza, «que es una espiritualidad que no surge del cálculo sino de su crítica, y que es humana, con toda la amplitud de lo humano, y no religiosa, es secular. Es decir, no es propiedad de nadie, de ningún partido, de ninguna iglesia, de ninguna cultura»,⁶¹ pero que está especialmente presente en algunas tradiciones, como la cristiana, y en las vivencias de los colectivos oprimidos, ya que es una sabiduría que surge de la experiencia de la derrota. La esperanza cristiana surge de la experiencia de un fracaso: «Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan afirman que toda acción ha tenido sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido».⁶² La esperanza que alientan las religiones proféticas permite mirar al futuro sin negar los nubarrones que se ciernen sobre el presente.

⁶⁰ Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik, «El pesimismo esperanzado. Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert», *Crítica y Emancipación*, (5), primer semestre de 2011, p. 77.

⁶¹ *Ibidem*, p. 77.

⁶² *Ibidem*, p. 75.

COLECCIÓN
**TIEMPO DE
TRANSICIONES**

