

# LAUDATO SI' Y LA TEOLOGÍA MORAL

Prof. José Manuel Caamaño López

Aula de Teología  
7 de febrero de 2017

## 1. INTRODUCCIÓN

La encíclica *Laudato si'* (LS) —la segunda del pontificado de Francisco— está fechada el 24 de mayo de 2015, día de Pentecostés, aunque fue presentada oficialmente el 18 de junio de ese mismo año. Era una encíclica largamente esperada, tanto porque sabíamos desde hace tiempo que se estaba trabajando en su elaboración como porque algunos de sus contenidos se venían filtrando en diversos medios desde semanas antes de su presentación pública. Y una vez más el Papa no defraudó. No solo trata monográficamente en una encíclica un problema que nunca antes se había abordado de esta forma, sino que además es claro en su desarrollo, implacable en su diagnóstico y exigente en los retos que plantea, tanto al conjunto de la sociedad, como a la Iglesia y también a la teología moral. Y este va a ser el objetivo de mi intervención. Porque, como ya sabrán, si bien el Papa enumera una serie de problemas medioambientales que se deben a causas que podemos llamar «naturales», también señala con claridad algunos que tienen en un origen causas antropogénicas y que, por tanto, exigen una respuesta por parte del ser humano<sup>1</sup>.

De hecho el capítulo tercero de la encíclica lleva por título «Raíz humana de la crisis ecológica». Y esto significa que detrás del deterioro medioambiental manifestado en una tierra enferma «en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivos» (LS 2), está el papel de la libertad humana. Dicho de otra manera: la crisis ecológica tiene causas de origen antropogénico que la convierten en una cuestión moral. Y de ahí el título de mi aportación, dado que, tal como afirma el Papa en esta encíclica que se agrega al Magisterio Social de la Iglesia, «hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla» (LS 101).

Evidentemente, como dije anteriormente, sabemos que no todos los problemas medioambientales derivan de la actuación humana. El propio Papa es consciente de ello cuando se refiere a otros factores «como el vulcanismo, las variaciones de la órbita y del eje de la Tierra o el ciclo solar» (LS 23), lo que sin embargo no obsta para reconocer, como la mayor parte de estudios científicos vienen poniendo de relieve —a pesar de las controversias y diversidad de opiniones en cuanto al alcance y las soluciones—, que la libertad humana y la

---

<sup>1</sup> La base de este texto se encuentra en dos escritos previos: J. M. CAAMAÑO LÓPEZ, «La encíclica *Laudato si'* y la teología moral»: E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*, Sal Terrae, Cantabria 2015, 141-168; ID., «La dimensión moral de la ecología» en: *Teología y catequesis* 136 (2016) 77-102.

forma de ejercerla tiene un papel relevante en esa degradación que sufre el conjunto de la Tierra. Por ello, y teniendo además en cuenta que el cristianismo considera todo lo existente como creación de Dios, es obvio que la teología moral tiene el reto de afrontar también las problemáticas que afectan al medioambiente, y especialmente cuando existe una vinculación —señalada con claridad por el Papa— entre la crisis medioambiental y la crisis social que afecta a numerosas áreas del planeta y sobre todo en aquellas regiones más pobres.

Por eso mi aportación constituye un análisis de la forma en que la teología moral ha ido abordando la cuestión ecológica señalando aquellos elementos presentes en la encíclica LS que pueden ser relevantes de cara a una mayor profundización futura y que dan lugar a un nuevo paradigma denominado de «ecología integral».

## 2. UN CAMBIO DE PARADIGMA: LA SUPERACIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO MORAL

La teología moral cristiana siempre ha ido abordando aquellas problemáticas que afectan a la libertad humana en sus distintas expresiones y dimensiones. No en vano existe una rica enseñanza moral, forjada a lo largo de toda la tradición, sobre las más diversas y complejas situaciones que afectan a nuestro modo de estar en el mundo y de relacionarnos con nosotros mismos, con los demás y, en último término, con Dios. Ahora bien, la ética tradicional, y en consecuencia la moral cristiana, ha estado marcada por un antropocentrismo desde el que contemplaba toda la realidad circundante. De ahí que el cristianismo haya sido sometido también a algunas críticas no siempre del todo justas ni proporcionadas. Tal es el caso del artículo publicado en 1967 por el profesor Lynn White Jr. con el título de *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, en donde sostenía que el judeocristianismo, al imponerse históricamente sobre el paganismo, estableció un dualismo entre el ser humano y la naturaleza que desacralizó el mundo, de tal manera que allanó el camino para la explotación de la naturaleza, que ahora, por primera vez, dejaba de ser morada de espíritus, duendes y dioses, para ser solo «cosa». El mundo quedó así vaciado de presencias sagradas o mágicas, y por ello la voracidad conquistadora del hombre ya no tuvo que detenerse ante nada. Las cosas estarían ahí para ser puestas al servicio del ser humano, y esto con más razón, toda vez que, según el Génesis, sería voluntad de Dios que el ser humano fuese en la creación dueño y señor de todo. Así pues, el judeocristianismo tendría en su haber la raíz última de nuestra crisis ecológica actual, ya que habría creado las condiciones propicias para que el hombre pudiese realizar posteriormente — con la ayuda de la ciencia moderna y la tecnología— la depredación más rapaz e irresponsable que jamás se haya visto en la historia del planeta.

Ciertamente muchos autores han mostrado que la tesis de White yerra en su interpretación del relato genésico de «creced, multiplicaos y dominad la

tierra» (Gn 1, 28). Pero aún así, y aunque semejante tesis sea falsa tanto en la interpretación del texto bíblico utilizado como en la parcialidad selectiva del mismo<sup>2</sup>, no podemos olvidar que en la tradición cristiana han hecho fortuna, por momentos, corrientes que más que la belleza de la creación, han enfatizado la desconfianza o el peligro de la materialidad creada, algo que la propia encíclica reconoce y llama a superar apuntado a Jesucristo: «Jesús vivía en armonía con la creación [...]. Estaba lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo. Sin embargo, esos dualismos malsanos llegaron a tener una importante influencia en algunos pensadores cristianos a lo largo de la historia y desfiguraron el Evangelio» (LS 98). Por eso, desde la teología de la creación y la encarnación, el Papa pretende recuperar el mensaje positivo que el cristianismo tiene acerca de todo lo creado, algo necesario ante la constatación del deterioro que está afectando a nuestra casa común.

Y es aquí donde la teología moral también tiene algo que decir, dado que si existe una evidente raíz humana de la crisis ambiental, es decir, de todo lo creado, ello exige un replanteamiento en la consideración de la libertad y de la responsabilidad ante la totalidad de lo que existe. Dicho de otra manera: la teología moral tiene el reto de adentrarse definitivamente en un nuevo paradigma que, desde su peculiaridad epistemológica, contemple la libertad humana no únicamente en las claves individuales e incluso intersubjetivas de la ética tradicional, sino también en el marco de la globalidad del mundo, de la sociedad, de la naturaleza y del futuro de la tierra. Así lo expresaba el teólogo norteamericano Thomas Berry: «moralmente tenemos una respuesta bien desarrollada al suicidio, al homicidio y al genocidio. Pero ahora nos encontramos confrontados con el biocidio, el asesinato de los mismos sistemas de vida, y con el genocidio, el asesinato del planeta Tierra en sus estructuras y su funcionamiento básicos. Son hechos de una maldad mucho mayor que todo lo que hemos conocido hasta el presente, pero hechos para los cuales no tenemos principios éticos o morales de juicio [...]. Hacen falta desarrollos más profundos en nuestro sentido de la relación que nos une al mundo natural». Es decir, la situación actual de la vida en su totalidad caracterizada como de crisis medioambiental derivada en gran medida del factor humano, exige una nueva respuesta también por parte de la teología moral que supere los límites antropocéntricos en los cuales nos hemos estado moviendo a lo largo de la historia.

---

<sup>2</sup> No hay que olvidar que ya en el segundo capítulo del Génesis se dice que Dios puso al hombre en el jardín del Edén «para que lo labrase y cuidase» (Gn 2, 15), y en el libro de la Sabiduría se le llama a gobernar el mundo «con santidad y justicia» y con «rectitud de espíritu» (Sab 9, 1-3), lo cual dista mucho de hacerlo de forma irresponsable y depredadora.

### 3. DE LA ÉTICA INDIVIDUAL A LA ÉTICA INTEGRAL

Entre los lugares epistemológicos del discurso moral está la referencia a la experiencia humana, tal como puso bien de manifiesto el Concilio Vaticano II en *Gaudium et spes*: «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» (GS 36). Y es obvio que la experiencia y los signos de los tiempos han ido marcando en gran medida la evolución de la teología moral a lo largo de la historia, incluso en las problemáticas que se han ido abordando así como en la dimensión que también han ido teniendo para la vida. Por eso podemos ver cómo se ha ido produciendo una amplitud cada vez mayor en el análisis de la libertad, algo que podemos sintetizar de forma general en los siguientes paradigmas que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo.

#### 3.1. El paradigma individual

Si echamos una mirada al paradigma clásico de la teología moral y, en realidad, de toda la ética tradicional, podemos decir que se trataba de un paradigma marcado o cerrado en las relaciones de corto alcance, es decir, en las relaciones con uno mismo y, en su caso, con aquellos considerados como prójimos. Hans Jonas, en su ya clásica obra *El principio de responsabilidad*, describe las características de este modelo de una forma clara, características que conformaron, si no todas, sí la gran mayoría de las éticas tradicionales conocidas: la primera es que «todo trato con el mundo extrahumano —esto es, el entero dominio de la *techne* (capacidad productiva)— era, a excepción de la medicina, éticamente neutro tanto con relación al objeto como con relación al sujeto de tal acción»; la segunda es que «lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo; toda ética tradicional es *antropocéntrica*»; la tercera es que «la entidad “hombre” y su condición fundamental eran vistas como constantes en su esencia y no como objeto de una *techne* (arte) transformadora»; y la cuarta es que «el bien y el mal por los cuales había de preocuparse la acción residían en las cercanías del acto, bien en la *praxis* misma, bien en su alcance inmediato; no eran asuntos de una planificación lejana».

Esto implica que la ética tradicional se regía fundamentalmente por el principio de proximidad, tanto en el tiempo como en el espacio, algo que queda bien reflejado no solo en las formulaciones del principio categórico kantiano, sino incluso en el mandato clásico que dice «ama al prójimo como a ti mismo». De ahí que ninguna ética anterior al siglo XX haya tenido suficientemente en cuenta ni las condiciones globales de la vida humana ni tampoco el futuro remoto de la especie. Era, en el fondo, una ética individual.

#### 3.2. El paradigma social

Es cierto que siempre existen excepciones y que los paradigmas morales con frecuencia se solapan. En este sentido podemos reconocer que la ética individual nunca estuvo del todo al margen de la preocupación social, al menos por aquellos que, con todo, seguían siendo los prójimos. Basta con analizar los numerosos textos escriturísticos al respecto, las enseñanzas de los santos Padres o incluso la postura adoptada por muchos autores durante el Renacimiento o tras la llegada de Cristóbal Colón a América, y que son muestras de la preocupación por los pobres, los enfermos, los indios, los negros, esclavos, etc. Con todo, esta dimensión social de la moral cristiana y, en consecuencia, de la teología moral, no ha sido del todo evidente hasta finales del siglo XIX, sobre todo a partir de la publicación de la encíclica *Rerum novarum* en 1891 por parte de León XIII, y en la que de forma clara y rotunda aborda las consecuencias de la Revolución industrial en lo que se ha denominado como «cuestión social».

A partir de entonces la moral cristiana se ha ido situando en un nuevo paradigma que podemos denominar como «paradigma social», y en el que junto a la preocupación por el individuo se hace presente también el interés por las causas sociales de la injusticia o incluso por las repercusiones sociales de las acciones individuales. A este respecto, aunque sea ya más tardío, cabe mencionar la introducción en la Doctrina Social de la Iglesia del principio del «destino universal de los bienes», así como la categoría, proveniente de la teología de la liberación latinoamericana, de «estructuras de pecado», que se consagrará de forma definitiva en la Magisterio católico con la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II en 1987, adquiriendo también carta de ciudadanía en la teología moral.

En definitiva, podemos decir que con el paradigma social la teología moral ya no está cerrada únicamente en las relaciones intersubjetivas de proximidad, sino que se abre ya a la pluralidad de los problemas sociales relacionados con la injusticia, y en donde entra todo lo que afecta a la actividad humana, como es el caso del trabajo, pero también aquello que afecta a un auténtico desarrollo humano, como ocurre con la paz, la libertad religiosa, el acceso a la alimentación, etc. Incluso aborda también las condiciones sociopolíticas que con frecuencia impiden la posibilidad de una vida digna y en condiciones suficientes de humanidad.

### 3.3. El paradigma de la ecología ambiental

A pesar de todo, los dos paradigmas anteriores siguen siendo paradigmas antropocéntricos, es decir, referidos a las relaciones más o menos próximas entre los seres humanos. El problema es que la técnica moderna, en el contexto de la interdependencia mundial, ha introducido acciones de tal magnitud y con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior ya no

puede abarcarlos adecuadamente. Dicho en palabras de Hans Jonas: «los viejos preceptos de esa ética “próxima” —los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc.— siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad». Porque si la ética siempre ha servido para proteger nuestras vulnerabilidades, ahora nos percatamos de que también tanto los que no tenemos cerca como incluso la propia naturaleza es vulnerable, algo que puede tener consecuencias dramáticas para las generaciones futuras. En realidad esto es algo que se venía anticipando a lo largo de toda la modernidad cuando el ser humano, en palabras de Freud, sintió la ofensa a su hedonismo producida por hechos de tanta relevancia como la revolución copernicana o incluso la teoría evolucionista darwiniana, algo que le hizo comprenderse dependiente de todo cuanto le rodea y, por tanto, en una centralidad relativa (relacional) en medio de cuanto existe.

En cualquier caso no hay duda, como acabamos de decir, de que muchas de las posibilidades técnicas de actuar sobre la vida, y también de los mecanismos de fabricación y producción en aumento constante desde la Revolución industrial, tienen una repercusión directa sobre el conjunto de los seres vivos y también sobre el medio ambiente o el ecosistema. El caso de la transgénesis es una muestra de ello, a pesar de que sus consecuencias reales para la naturaleza, la biodiversidad y la salud todavía son difíciles de precisar, al menos en cuanto a sus efectos negativos, a pesar de las presiones realizadas por grupos ecologistas. En cualquier caso, al menos desde que en 1866 el biólogo alemán E. H. Haeckel introdujera el concepto de *ecología*, la sensibilización por las consecuencias medioambientales de nuestras acciones ha ido en continuo aumento. De hecho, a partir de la década de los años 30 del siglo pasado, la ecología se convierte en ciencia y comienza a abordar numerosos problemas desde perspectivas diferentes: autoecología, demoecología, sinecología, ecosistema, biosfera, etc. Curiosamente ya en el año 1927 el pastor y teólogo protestante de Halle Fritz Jahr publicaba un artículo titulado *Bioética: una mirada sobre la relación ética de los hombres con los animales y las plantas*, en donde introducía la idea de la necesidad de un «imperativo bioético», extendiendo de algún modo la idea de los imperativos morales de procedencia kantiana hacia todos los seres de la naturaleza. Su idea era la de tratar a todos los seres vivos, en la medida de lo posible, como fines en si mismos.

Aún así se puede decir que la propuesta de Jahr permaneció en el olvido hasta que un cancerólogo de Wisconsin llamado V. R. Potter publica en 1971, y bajo la influencia de la ética de la tierra de Aldo Leopold, un libro titulado *Bioética: un puente hacia el futuro*, y cuya idea de fondo es establecer un



puente entre el mundo de los hechos científicos y el mundo de los valores humanos, algo urgente si se quiere evitar llegar a una situación catastrófica para el futuro de la humanidad. Dicho de otra manera: «Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos», de manera que se necesita una nueva sabiduría que le proporcione el «conocimiento de cómo usar el conocimiento» para la supervivencia del hombre y la mejora de la calidad de vida. De aquí deriva su preocupación por una nueva ética de la tierra, de la población, del consumo, etc. Se trata, en el fondo, de que nuestras acciones sobre el planeta no se realicen al margen de los valores humanos, especialmente desde una perspectiva global.

Con todo, hasta finales del siglo XX el deterioro medioambiental únicamente había sido objeto de estudios parciales y esporádicos, pero no de una reflexión sistemática que abordara tanto sus causas como sus posibles consecuencias para el futuro mismo de la vida humana. En este sentido merece la pena destacar el informe del Club de Roma de 1972 titulado *Los límites del crecimiento*, el de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo publicado en 1988 con el título *Nuestro futuro común* —más conocido como *Informe Brundlant*—, así como la *Conferencia Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo* que tuvo lugar en 1992 en Río de Janeiro, la llamada *Cumbre de la Tierra* o *Cumbre de Río*. A partir de entonces el interés ecológico no ha dejado de crecer, algo que evidencian todas las iniciativas para la promoción de energías renovables y de productos ecológicos, así como las distintas cumbres internacionales que se vienen celebrando en las últimas décadas, como por ejemplo la reciente Cumbre del Clima de París, la COP21.

Además, existe la conciencia cada vez mayor de que tanto el ser humano como la naturaleza son muy vulnerables no solo ante los propios fenómenos naturales, sino también ante la destrucción que causan las acciones humanas. Lo importante aquí para la teología moral es que se presenta como imprescindible la extensión de la responsabilidad en las acciones del círculo cercano de la proximidad a otros círculos menos cercanos, hasta llegar al ámbito de la larga distancia. Eso nos lleva a ver cómo la responsabilidad debe unir la justicia con la ecología y cómo ha de tener en cuenta distintos niveles de incidencia hasta llegar al nivel de la interdependencia global. De ese modo, además de los principios tradicionales de la moral, habrá que tener presentes también el principio de justicia entre generaciones —según el cual los problemas económicos y sociales del presente no se deben solventar sin tener en cuenta la garantía de los fundamentos de vida para las generaciones futuras— y la justicia social más allá de las instituciones propias de los Estados nacionales, en un marco de desarrollo humano, sostenible e integral, donde la dimensión económica del desarrollo es condición necesaria pero no suficiente. En estos parámetros es en los que el propio Hans Jonas reformula los imperativos kantianos en cuatro nuevas fórmulas: 1) «obra de tal modo que los

efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; 2) «obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; 3) «no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; y 4) «incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre».

Con esto nos situamos en un nuevo paradigma que podemos denominar como «paradigma de la ecología ambiental», en el sentido de que la responsabilidad humana incluye al prójimo pero teniendo en cuenta la totalidad de la vida en el mundo. De alguna manera éste es el paradigma en el que se ha movido la teología moral de las últimas décadas, y de manera muy especial desde que Pablo VI hiciera algunas intervenciones a la FAO y publicara en 1971 su Carta apostólica *Octogesima adveniens*, en donde ya advierte de que el ser humano, «debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera» (OA 21). A partir de entonces, y aunque ya Juan XXIII se había referido a ello con anterioridad, el lenguaje de la «ecología moral» y sus variantes adquiere un lugar particular en el Magisterio de la Iglesia y también en la teología moral. En este sentido ocupa un lugar destacado, además de las numerosas intervenciones papales hasta Benedicto XVI, el Mensaje para la Jornada mundial de la paz de Juan Pablo II en 1990, y en donde el Papa vincula la promoción de la paz con el respeto a la naturaleza, y llamando a una responsabilidad ecológica: «responsabilidad con nosotros mismos y con los demás, responsabilidad con el ambiente». De este modo la ecología implica ya la necesidad de una ecoética, un paradigma en donde la teología moral ha de abrirse desde la preocupación por el individuo y por la sociedad, a la preocupación por el mundo de la naturaleza y por el futuro de la vida sobre la tierra.

### 3.4. El paradigma de la ecología integral

Escribía el teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann que «asistimos a la aparición de un nuevo paradigma que será capaz de unir la cultura humana y la naturaleza de la Tierra de distinto modo de como se dio en el paradigma imperante de la modernidad». Y es aquí en donde tiene un lugar particular la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco con su propuesta de una ecología integral, en el cual la responsabilidad humana debe dar un paso más en su amplitud, dado que además de tener en cuenta la totalidad de la vida y los



riesgos medioambientales que ponen en riesgo el futuro sobre la tierra, se adentra también en la relación existente entre el deterioro ecológico y las situaciones de pobreza y marginación, es decir, que vincula la justicia social y la justicia ambiental, algo que tiene efectos sobre la economía y la política, pero también sobre la realización concreta de nuestra libertad, incluso en aquellos actos más sencillos y espontáneos de cada día. Por eso afirma el Papa que «las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza» (n. 139). En el fondo el paradigma de la ecología integral plantea la cuestión medioambiental desde la complejidad de la interacción entre múltiples factores que no se pueden aislar.

Por ello no puede sorprendernos que el papa Francisco repita también las palabras de sus predecesores, y especialmente de Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, al recordarnos que «el libro de la naturaleza es uno e indivisible» (n. 6), de manera que toda crisis en un ámbito de la realidad repercute inevitablemente en los demás. De ahí que también cuando se afrontan los problemas medioambientales, debemos tener presente que «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (n. 139). Y es desde ahí desde donde el Papa clama por una ecología no solo ambiental sino «integral», porque «las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza» (n. 139). Lo decíamos con anterioridad: «el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a casusas que tienen que ver con la degradación humana y social» (n. 48).

Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿cuáles son los rasgos básicos de este nuevo paradigma de la ecología integral? ¿Cuáles son sus elementos definitorios? Vamos a señalar aquellos que nos parecen más relevantes.

#### 4. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL

##### 4.1. Todo está conectado

La teología de la creación que sirve de base para la visión medioambiental de la encíclica *Laudato si'* asume lo que, en realidad, también es una evidencia desde el punto de vista científico, y se trata del hecho de que «todo está conectado» (LS 16). También Leonardo Boff lo expresara de una forma radical hace tiempo: «ecología es relación, inter-acción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial. La ecología no tiene que ver solo con la naturaleza (ecología natural), sino principalmente con la sociedad y con la cultura (ecología humana, social,

etc.). En una visión ecológica, todo lo que existe, coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una tela infinita de relaciones omnicomprendidas. Nada existe fuera de la relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos».

Tal evidencia de la interconexión de entre los seres implica consecuentemente buscar la forma de integrar todas las cosas, es decir, de articular adecuadamente las relaciones fundamentales de la persona consigo misma, con los demás seres, con el conjunto de la creación y, en último término, con Dios. Ahora bien, según las palabras del Papa no estamos únicamente ante una visión puramente instrumental o utilitarista de la naturaleza, y según la cual la protección del medio ambiente y de todos los seres que habitan la tierra deben ser protegidos por su funcionalidad de cara a la propia supervivencia humana, sino por lo que el todo del Universo en sí mismo es, por su condición de criatura de Dios inhabitada por su misma Presencia. De ahí que el Papa dé incluso un paso más a lo que sería una preocupación humana al introducir la perspectiva cristiana: «las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural, porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud. Las mismas flores del campo y las aves que él contempló admirado con sus ojos humanos están ahora llenas de su presencia luminosa» (LS 100). La dimensión soteriológica es inseparable de la teología de la creación en orden a entender el origen, el destino y, con ello, el sentido de cuanto existe. Por eso la llamada de la encíclica es sumamente exigente ante el desafío medioambiental, dado que, de alguna forma, amplía y radicaliza la conocida sentencia del libro de los Proverbios: «quien ultraja a la criatura ultraja al Creador» (Prov 14, 31).

En cualquier caso, el paradigma de la ecología integral —desde la conexión entre los seres pero también entre la crisis ambiental y social— nos exige no limitarnos solo a respuestas urgentes y parciales a todos estos problemas, sino cuanto menos dos elementos generales previos que el propio Papa afirma: la primera es «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» (LS 225). Y la segunda es «una mirada distinta, un pensamiento, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático» (LS 111). Dos elementos que tomados en toda su profundidad nos introducen realmente en un nuevo rumbo global y personal, en un nuevo paradigma cuyas características concretas enumeramos a continuación de forma somera.

## 4.2. Una antropología integral para una ecología integral

Que todo esté conectado no significa que todo sea lo mismo. Y también por eso «no hay ecología sin una adecuada antropología» (LS 118). Con tales palabras el papa Francisco retoma lo que de diversas maneras se había dicho ya numerosas veces en la enseñanza de sus predecesores, y es la alerta ante los riesgos del antropocentrismo moderno que, unido al paradigma tecnocrático, no solo abre la vía hacia el relativismo moral, sino que además pone en cuestión el valor individual de la vida humana e incluso de la tierra en su conjunto. Recordemos a este respecto que Benedicto XVI, en *Caritas in veritate*, decía que «la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica» (CV 74). Que sea una cuestión antropológica significa que afecta a la totalidad de lo humano, a nuestra manera de entendernos, de relacionarnos y, en último término, al fundamento mismo de nuestra vida. No en vano la espiritualidad tiene una presencia muy fuerte en la encíclica *Laudato si'*, porque, en el fondo, la espiritualidad afecta a las decisiones últimas de las personas e incluso a las verdades que dan sentido a la propia vida moral, incluso en las decisiones más concretas de la misma.

Como ya advirtiera en *Evangelii gaudium*, también ahora el Papa afirma que más que el relativismo doctrinal, resulta peligroso el relativismo práctico que afecta «a las opciones más profundas y sinceras que determinan una forma de vida» (LS 80), dado que lo que implica es otorgar prioridad absoluta a conveniencias circunstanciales en donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. En este sentido la ecología integral debe superar ese «individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia» (LS 119).

Ahora bien, una adecuada antropología exige, además de replantear el sustento último de la vida, reconocer al mismo tiempo el carácter particular del ser humano en el conjunto de la creación y en la relación con los demás seres y el medio ambiente. De ahí que el hecho de afirmar que todo está conectado y de que, por tanto, debemos proteger y cuidar la totalidad de organismos que habitan la tierra por ser fruto también de la obra creadora de Dios, no implica minusvalorar la centralidad del ser humano en una especie de «biocentrismo» (LS 118). De hecho, si bien la encíclica es un ejemplo de diálogo acerca de la casa común, sorprende que el Papa no se refiera ni mencione en ningún momento tradiciones religiosas o culturales orientales, cuando sí utiliza otras tradiciones no específicamente cristianas. Y es posible que algunas de las causas sean precisamente tanto de carácter antropológico como propiamente teológico: en cuanto a las primeras por el interés de enfatizar la centralidad del ser humano con respecto a todo cuanto le rodea, y en cuanto a las segundas por mantener la distancia infinita entre Dios y la creación (evitando el panteísmo o cualquier otra forma de divinización de la naturaleza) y asimismo por no difuminar el carácter personal y paternal de Dios.

Más allá de si se pudieran evitar esos escollos recogiendo lo que de positivo para la teología cristiana puede existir en tales tradiciones, lo que sí es evidente es que si bien el paradigma de la ecología integral reclama el respeto hacia todo lo creado —dado que todos los seres tienen un valor intrínseco—, existe un claro interés en defender el puesto singular y especial que ocupa el ser humano en el mundo reconociéndole además «sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad» (LS 118). Ello exige la protección especial de los más débiles y, consecuentemente, evitar eso que repetidamente el Papa llama «cultura del descarte», favoreciendo una ética consistente y coherente de la vida, algo que incluso algunos movimientos ecologistas no han defendido con suficiente claridad, permitiendo con los seres humanos ciertos abusos que sin embargo se condenan hacia otras formas de vida. Esto se vuelve especialmente importante tanto en la defensa de derechos fundamentales de la persona, como puede ser el trabajo digno, como también en la orientación ética de la investigación y de la innovación tecnológica.

#### 4.3. Orientar éticamente la ciencia y la técnica: rechazo de la tecnocracia

Decía Ortega en su *Meditación sobre la técnica*, publicada como resultado de unas lecciones impartidas en 1933, que uno de los temas que se debatirían con mayor brío en el futuro sería el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica, aunque también señalaba la «enorme improbabilidad de que se diese una tecnocracia». Probablemente hoy Ortega tendría que matizar tal afirmación al ver cómo han transcurrido los hechos y ver la manera en la cual la tecnocracia se ha adueñado, si no de toda, sí de gran parte de las decisiones políticas y económicas que configuran el mundo globalizado en la actualidad. Basta ver las medidas que se han ido tomando ante la crisis financiera o incluso ante el drama de la inmigración forzosa o los refugiados en Europa. Por eso no es extraño que una de las principales críticas del papa Francisco, y que recorre prácticamente toda la encíclica, vaya dirigida precisamente contra el paradigma tecnocrático que afecta a todas las esferas de la vida social y que además tiende «a ejercer su dominio sobre la economía y la política» (LS 109). La consecuencia es la subordinación del ser humano e incluso de la tierra a decisiones puramente instrumentales.

Aunque el paradigma tecnocrático se no identifica sin más con el progreso de la tecnociencia, en el fondo sí se nutre de la gran incidencia que el imperativo tecnológico ha tenido en todo el mundo. De ahí que el mayor problema resida, en palabras del Papa, en «el modo como la humanidad ha asumido la tecnología y su desarrollo *junto con un paradigma homogéneo y unidimensional*» (LS 196), algo favorecido con la «fragmentación de saberes» que nos hace perder el sentido de la totalidad, nos dificulta para reconocer horizontes éticos de referencia y nos impide darnos cuenta de que «la realidad

es superior a la idea» (LS 110). Es como si la humanidad se hubiera doblegado ante los que Miguel de Unamuno denominaba «sacerdotes de la sacrosanta Ciencia», ante los tecnócratas que la han erigido en ídolo y no han hecho sino difundir la «superstición cientifista».

En el fondo Francisco retoma la convicción que ha recorrido la moral católica de las últimas décadas y también las declaraciones de sus predecesores, y es que si bien en sí mismo el desarrollo científico y tecnológico no es un problema, al mismo tiempo sí tiene un carácter ambiguo que depende en gran medida de su orientación última, tanto en los medios utilizados como en los fines perseguidos. En este sentido el Papa reconoce el valor positivo del conocimiento científico y técnico ante el cual no podemos dejar de maravillarnos con agradecimiento por todo lo bueno que supone para el ser humano (LS 102-103), algo en lo que ya había insistido en *Evangelii gaudium* cuando afirmaba que «la Iglesia no pretende detener el admirable progreso de las ciencias. Al contrario, se alegra e incluso disfruta reconociendo el enorme potencial que Dios ha dado a la mente humana» (EG 243). Pero, por otro lado, sabemos también que tales avances no pueden por sí solos hacerse cargo de las preocupaciones ni del sentido del hombre y de la existencia en su totalidad, sabemos que su verdad es siempre una verdad parcial que tomada de manera aislada no responde al sentido último de la realidad. Es más, el desarrollo de la tecnociencia, cuando es parte del paradigma tecnocrático y se vincula a intereses espurios y economicistas, tiene riesgos imprevisibles para el futuro de la tierra.

Por eso, desde el presupuesto de su ambigüedad, Francisco afirma que «la ciencia y la técnica no son neutrales, sino que pueden implicar desde el comienzo hasta el final de un proceso diversas intenciones o posibilidades» (LS 114), algo que la evidencia de los hechos nos hace percibir con claridad. De ahí que si bien el progreso científico y tecnológico es necesario, no lo es menos una criteriología ética que acompañe y oriente su desarrollo para que esté al servicio del verdadero y más profundo progreso humano y social. En este sentido no solo es preciso fomentar la responsabilidad investigadora, sino que incluso puede ser necesario «aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles, y a la vez recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano» (LS 114).

Ciertamente el paradigma tecnocrático no se identifica con el progreso científico-técnico, pero parece indiscutible que se sirve de su desarrollo para imponerse sobre la política y la economía afectando también a la crisis medioambiental. Por ello se hace especialmente necesaria y urgente una mayor sensibilidad ética y religiosa, una creciente conexión entre la ciencia y la conciencia, incluso para que la técnica no se convierta, precisamente, en esclava de la tecnocracia y, con ello, en una forma más de ideología y dominio, tal como ya alertara Habermas en uno de sus ensayos más conocidos. Decía Rabelais que

«la ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma», es decir, que la ciencia necesita de la ética —una ética interna de la ciencia podríamos decir—, no solo para limitar la técnica si es preciso, sino también para «orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral» (LS 112).

#### 4.4. La ecojusticia como elemento de la ecología integral

Afirma el Papa que «el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente. Hay una interacción entre los ecosistemas y entre los diversos mundos de referencia social, y así se muestra una vez más que “el todo es superior a la parte”» (LS 141). En este sentido la encíclica aboga por una ecología ambiental, pero también por una ecología económica, política, social, cultural y personal, de modo que se busque la forma de posibilitar un desarrollo integral, solidario y sostenible. Con esto Francisco da una nueva amplitud a la visión del desarrollo presente en el Concilio Vaticano II y profundizada a lo largo de las siguientes décadas desde la magnífica encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI.

A este respecto el Papa es rotundo en varias ocasiones en las críticas tanto al sistema económico imperante como a la lentitud y pasividad política en las medidas a tomar ante la crisis ecológica. Es más, llega a denunciar el sometimiento de la política a la tecnocracia y al poder ejercido por el mercado financiero, que además se sirve de la ciencia para especular y expoliar la tierra en la búsqueda de beneficios inmediatistas o cortoplacistas ignorando los previsibles efectos sobre la dignidad humana y sobre el medio ambiente. Por eso sostiene que el sistema económico imperante es una de las muestras más claras de la vinculación entre la degradación ambiental y la degradación humana, y «no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social» (LS 48).

Ahora bien, quizá uno de los elementos más novedosos de la encíclica, al menos por la claridad y rotundidad de su formulación, sea la vinculación que establece entre la crisis ambiental y las situaciones de injusticia y de pobreza en el mundo, que es en donde más claramente se vislumbra la relación entre las cuestiones ambientales y sociales. Afirma el Papa que un verdadero planteamiento ecológico «debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*» (LS 49). Es con ellos con quienes tenemos una evidente «deuda ecológica», y de forma especial los países del Norte con respecto a los del Sur, dado que si por un lado existen grandes desequilibrios comerciales entre las dos



áreas del mundo, por el otro hay que reconocer que se ha hecho un uso desproporcionado de sus recursos naturales, algo que evidentemente tiene consecuencias ecológicas que provocan el gemido de la tierra y el gemido «de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo» (LS 53). No se puede olvidar que las regiones más pobres son las que más sufren las consecuencias de los desastres naturales (muchos de ellos de origen antropogénico) que provocan la existencia de los que desde hace tiempo se conocen como «refugiados ambientales o ecológicos». Vinculado a esto está también otra cuestión de enorme relevancia como es la pobreza energética que está afectando a muchos hogares incluso en países altamente desarrollados.

Es en este sentido desde donde el Papa aborda algunas de las problemáticas medioambientales ya señaladas como la cuestión del agua o la energía, pero también la injusticia de la deuda externa de muchos países, el consumismo y derroche de los lugares tecnológicamente más avanzados o las posibles consecuencias del cambio climático, cuyo impacto será más notorio en los países en desarrollo precisamente por su mayor dependencia de recursos naturales. De nuevo se necesita un cambio de rumbo en donde el avance de las ciencias no sea ajeno a las necesidades de los pobres, incluida la devastada tierra. Y también es un reto para la economía y la política, precisamente para que no se dejen dominar por el imperio del paradigma tecnocrático. En realidad es aquí en donde no podemos olvidar el principio del destino universal de los bienes.

#### 4.5. Ecología integral, bien común y opción por los pobres

Escribía Ignacio Ellacuría que «los grandes bienes de la naturaleza (el aire, los mares y las playas, las montañas y los bosques, los ríos y lagos, en general, el conjunto de los recursos naturales para la producción, el uso y el disfrute) no necesitan ser apropiados de una forma privada por ninguna persona individual, grupo, nación y, de hecho, son el gran medio de comunicación y convivencia». En el fondo, las palabras de Ellacuría remiten a un principio central de la ética social y que también en la encíclica ejerce como orientador ante la cuestión ecológica, y se trata del principio del bien común. Y en este sentido cabe decir que el bien común, además de constituir la razón de ser de la vida política, exige asimismo una mayor consideración hacia todas las condiciones que hacen posible una vida plena, incluyendo las condiciones medioambientales. Por eso mismo, aunque el principio del bien común no implica la abolición de la propiedad privada, sí debe ser una llamada de atención para un nuevo replanteamiento de la justicia distributiva, especialmente en lo que a derechos fundamentales de la persona se refiere.

Pero además, en relación con el bien común, el papa Francisco introduce dos nuevos elementos que conviene destacar. El primero es la necesidad de

vincular el bien común con la opción preferencial por los pobres (LS 158). En realidad, tal opción implica que la solidaridad hacia los pobres no se limite únicamente a actos esporádicos de gratuidad o de asistencia, sino afrontar radicalmente las raíces que provocan la pobreza y la exclusión. De hecho, ya en *Evangelii gaudium* había sido rotundo: «mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La inequidad es raíz de los males sociales» (EG 202).

Y el segundo elemento es la justicia entre generaciones, ya que «no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional» (LS 159). Por eso la sostenibilidad se refiere a la necesidad del satisfacer las necesidades del presente pero sin comprometer la habitabilidad de las generaciones futuras. De alguna manera esta convicción recorre toda la encíclica, dado que tenemos la obligación moral de dejar una tierra habitable para aquellos que vienen después de nosotros. Ciertamente se trata de un reto difícil porque tendemos a mirar todo en el corto plazo, pero lo que está en juego ya no es únicamente la pervivencia del planeta y de la vida sobre él, sino incluso el sentido mismo de nuestra paso por el mundo.

#### 4.6. La necesidad de una conversión ecológica y de un nuevo estilo de vida

Ciertamente la encíclica *Laudato si'* aborda otras muchas cuestiones que aquí no podemos abordar, entre ellas una serie de propuestas de orientación y acción que afectan a los distintos agentes implicados así como a importantes factores que tienen que ver con el problema de la energía. A este respecto sería importante un análisis en profundidad de todo el capítulo quinto del documento del Papa. Pero aún así, no podemos finalizar esta aproximación sin referirnos a la llamada a una «conversión ecológica», dado que afecta a nuestro estilo de vida y, en general, a las instituciones que rigen y forman en conjunto de la sociedad. En este sentido es cierto que la política debería tener un papel más relevante y que el diálogo entre los actores sería algo imprescindible para la toma de medidas globales, pero al mismo tiempo estamos ante un reto que afecta también a nuestra vida personal, a nuestros hábitos de consumo y a nuestro estilo de vida, incluso en las decisiones aparentemente más sencillas y cotidianas. De ahí que «la conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos» (LS 209).

Se trata de algo importante y que no es ajeno a la dimensión global de la crisis ecológica, dado que detrás de las estructuras existen personas concretas que actúan y deciden dando lugar a una relación compleja que no podemos ocultar responsabilizando de todo a los poderes económicos y políticos, es decir, que la existencia de estructuras injustas que generan degradación

medioambiental no puede convertirse en una excusa para disminuir la responsabilidad de cada quien en tal degradación. Y por eso, en el fondo, nuestra responsabilidad es doble, dado que afecta a nuestros propios actos pero también a las estructuras que le sirven de sustento. Incluso más, dado que dice el Papa que «un cambio en los estilos de vida podría llegar a ejercer una sana presión sobre los que tienen poder político, económico y social» (LS 206).

Porque es cierto que detrás de la crisis ecológica existen estructuras de pecado que la favorecen, pero también personas concretas que actúan y que, de forma más o menos consciente, colaboran con tales estructuras y para lo que se necesita compromiso por la transformación pero también conversión personal. Por eso la encíclica es un reto no solo para los agentes sociales, sino para cada persona concreta, porque «toda pretensión de cuidar y mejorar el mundo supone cambios profundos en “los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad”» (LS 5). Dicho en síntesis: la crisis medioambiental exige también un cambio en nuestra manera concreta de vivir, de decidir y de actuar en las pequeñas cosas de cada día.

Y es aquí en donde se ve la relevancia de una educación destinada a favorecer comportamientos responsables y a crear una especie de «ciudadanía ecológica» que repercuta en los actos más cotidianos de la vida. En este sentido, si bien con frecuencia la doctrina social de la Iglesia es excesivamente genérica e incluso abstracta, en este caso el Papa es de lo más concreto: «evitar el uso de material plástico y de papel, reducir el consumo de agua, separar los residuos, cocinar solo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir un mismo vehículo entre varias personas, plantar árboles, apagar las luces innecesarias» (LS 211). Ahora bien, debería ser una educación que no solo se base en leyes y regulaciones, sino en el desarrollo de virtudes y horizontes de referencia que den sentido a todo cuanto hacemos, virtudes que nos saquen de nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad para abrirnos a los demás y al medio ambiente, que nos hagan ver y considerar responsablemente el impacto de nuestras acciones fuera de uno mismo.

Por todo ello también la espiritualidad ocupa un lugar esencial en la encíclica y en toda la vida humana, dado que en el fondo se trata de reflexionar acerca de dónde decidimos sustentar la vida, en el consumismo y el despilfarro —que no son más que reflejos subjetivos del paradigma tecnoeconómico— o en la sencillez y sobriedad solidaria —que nos hacen más libres y responsables del otro—. Incluso no sería ingenuo pensar en las posibilidades de un razonable decrecimiento, no entendido como algo opuesto al desarrollo, sino todo lo contrario, a favor de un desarrollo sostenible que contempla la creación con gratuidad y gratitud. Se trata de fundar la vida en lo esencial no para dejar de crecer, sino para hacerlo de una forma distinta. Al fin y al cabo los estilos de vida

no son sino el reflejo de las espiritualidades que los sustentan, y «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» (LS 225).

## 5. SAN FRANCISCO DE ASÍS: UN MODELO PARA LA TEOLOGÍA MORAL

En su biografía de san Francisco de Asís, el gran teólogo san Buenaventura se refería a él del siguiente modo: «En cualquier objeto admiraba a su Autor y en todos los acontecimientos reconocía al Creador [...]. En las cosas hermosas admiraba al Hermoso y en lo bueno al sumo Bien. Buscaba por todas partes y perseguía al Amado por sus huellas impresas en las criaturas y con todas ellas formaba como una escalera con la que alcanzar el trono divino [...]. Lleno de la mayor emoción al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por más despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas, pues sabía muy bien que todas tenían el mismo origen que él». En este mismo sentido me gusta mucho un texto del libro de Job, con el que empieza un reciente libro de la teóloga norteamericana Elizabeth A. Johnson titulado *Preguntad a las bestias*. Dice así: «Pregunta a las bestias y te instruirán, a las aves del cielo y te informarán, a los reptiles del suelo y te darán lecciones, te lo contarán los peces del mar: con tantos maestros: ¿quién no sabe que la mano del Señor lo ha hecho todo? En su mano está el respiro de los vivientes y el aliento de la carne de cada uno» (Job 12, 7-10). De alguna forma el papa Francisco encarna con su encíclica tanto la teología de la creación reflejada en este bonito texto de Job como la mirada profunda sobre la realidad del santo de Asís, que no es sino la convicción de que todo lo existente está marcado en su raíz por la gracia y la huella de la divinidad. De ahí que todas las cosas tengan un valor intrínseco. Desde aquí el Papa hace un verdadero ejercicio de espiritualidad encarnada, comprometida con las causas del ser humano y de la tierra, que son en último término las causas de Dios.

Por eso es tan significativo el hecho de que el Papa haya tomado como modelo a san Francisco de Asís, dado que, según sus palabras, «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» (n. 10). Y en este sentido Francisco retoma los aspectos más profundos del espíritu de aquel gran Juglar de Dios de los siglos XII y XIII, algo que queda patente no solo en las palabras del *Cántico de las criaturas* con las que empieza la encíclica —«*Laudato sí, mi' Signore*»—, sino sobre todo en la concepción teológica y espiritual que la vertebra desde la primera hasta la última de sus páginas. Porque ya «*il poverello d'Assisi*» asumía en su radicalidad la teología de la creación judeocristiana, sin fisuras, de modo que la creación entera, absolutamente todo cuanto existe, no

es sino una obra del amor de Dios en la que todos estamos juntos como hermanas y hermanos en nuestro peregrinaje, «entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre tierra» (LS 92). Tal es la familiaridad con la que el Papa habla de la casa común y con la que también el santo italiano hablaba de todo cuanto existe y con la cual expresaba su profundo amor por la naturaleza. Pero en el fondo, y conviene advertirlo, lo que él sentía no era un romanticismo irreal ni una especie de panteísmo sentimental optimista (cf. LS 11), sino una expresión de que todo está sustentado por la gracia de ese Dios que llama a ser a la totalidad de las criaturas en sus múltiples formas y colores, algo que ha captado muy bien el escritor británico Gilbert Keith Chesterton en su magnífica biografía de san Francisco publicada en 1923. Por eso su canto es de alabanza, pero una alabanza a modo de un místico que ve en la creación no un objeto de culto, sino un puro acto del Creador. Lo que alaba el santo y aquello por lo que da gracias es por la transición del no ser al ser operada por el amor de un Dios que todo lo puede. Es un canto por el descubrimiento de esa nada de donde todo fue hecho, por la salida de un nihilismo absurdo hacia una existencia con sentido. Por eso a san Francisco, como decía Chesterton, no le agradaba ni siquiera ver el bosque en lugar de los árboles, sino que quería ver cada árbol como cosa distinta y casi sagrada, como siendo criatura única de Dios y, por eso mismo, hermana y hermano del hombre.

En realidad esa es la base en la que se sustentan de alguna manera las palabras del Papa en *Laudato si'*, desde una visión positiva de la relación entre las ciencias naturales y la teología pero también desde el fundamento mismo de la fe cristiana, desde su teología de la creación, desde la convicción de que por Dios todo fue hecho, de que sin Él nada existiría y de que, por tanto, todo lo creado está marcado en su raíz por la gracia y la huella de la divinidad. Porque, como afirma Francisco, «todo el universo material es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros. El suelo, el agua, las montañas, todo es caricia de Dios» (LS 84). De esta manera la naturaleza se convierte de forma clarividente en «lugar teológico», en signo y reflejo del amor de Dios, en transparencia de su misterio, algo que exige una responsabilidad para el comportamiento humano con respecto hacia todo lo creado, como ya bien ha quedado simbolizado en la llamada bíblica a «cuidar el jardín» (Gn 2, 15).

Y evidentemente esa mirada supone grandes retos para todos y también para la teología moral en particular. Porque si la crisis medioambiental tiene causas antropogénicas, eso implica que la libertad debe cuestionar el rumbo que la orienta para servir mejor al bien de la casa común. El Papa nos recuerda que todo es de Dios y que nosotros somos los administrados responsables de toda esa belleza y bondad que se nos ha regalado, algo de lo que no podremos aislarnos cuando caemos en la cuenta de nuestro origen común. Por eso la

encíclica plantea un reto importante para todos los agentes sociales, pero no menos para las distintas tradiciones religiosas y en particular para la teología moral cristiana.

Ya hace años Bernhard Häring, el gran representante de la renovación teológico-moral del siglo XX, escribía que «la actual impresionante crisis ecológica debe ser interpretada en clave profética y entendida como llamada a la conversión, a una renovada relación con la naturaleza dada por Dios, pero siempre en el marco de una renovada relación con la especie humana». Y en este sentido también la encíclica, a pesar de su implacable diagnóstico, es optimista, pues confía en que la libertad humana puede cambiar el rumbo para orientarse hacia un futuro mejor.