un mundo habitable para todos. Como la samaritana, abiertos al cambio, las nuevas masculinidades o los nuevos feminismos deben promover la emancipación de las personas sin olvidar que "somos en relación". La Iglesia tiene el reto, por lo pronto, de no preocuparse tanto por el "papel" y el "lugar" de las mujeres en las iglesias como si nos tuviera que "encajar" de algún modo en un sistema que chirría o que quiere inmóvil. Las mujeres somos iglesia, sostenemos las iglesias y nos sentimos iglesia cuando compartimos el pan y la palabra desde la propia dignidad, reconocida en el encuentro con Jesús. Y en este proceso emancipatorio no estamos solas ni somos las únicas que debemos transitarlo; lo caminan los explotados por el sistema económico; lo cursan los que no encajan en las "identidades" cerradas y normativas; y lo buscan los varones para liberarse de "masculinidades" opresoras.

VV.AA., Sentires emergentes y fe
Tirant Humanidades / Chaminade
Valencia 2019

Fe y ecología

Jaime Tatay Nieto
Universidad Pontificia Comillas

"La ecología nos muestra que todos los seres están conectados entre sí. El pensamiento ecológico es el análisis de la interconectividad. El pensamiento ecológico es una reflexión sobre la ecología, pero también una forma ecológica de pensar"[1]

Timothy Morton, *El pensamiento ecológico*

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de los últimos 50 años, la relación entre ecología y religión ha sido compleja y, en no pocas ocasiones, conflictiva. La complejidad y el conflicto, sin embargo, no son necesariamente negativos. Al contrario, con frecuencia son fuentes de creatividad, revulsivos que fuerzan a volver a explicitar las convicciones básicas, renovar los compromisos éticos y reformular la comprensión teológica de una tradición religiosa. Este ha sido ciertamente el caso en el encuentro entre la nueva conciencia ecológica que emergió a mediados del s. XX y las grandes tradiciones espirituales de la humanidad.

La ecología (de casa, *oikos*, y saber, *logos*) es una ciencia relativamente joven, con un marcado carácter interdisciplinar y una vocación holística. Pero la ecología también puede considerarse una nueva sensibilidad cultural ante cuestiones inimaginables para las generaciones anteriores como la destrucción de la capa de ozono, la extinción masiva de especies, la acidificación de los océanos o el calentamiento global. Sin embargo, la ecología es, sobre todo –y quizás este sea su rasgo

1 Timothy MORTON, *El pensamiento ecológico* (Barcelona: Paidós, 2018) 24.

más característico– un modo alternativo de pensar. Es una auténtica cosmovisión que rehabilita la denostada categoría de sistema y pone el énfasis en la interrelación.

El ecologismo contemporáneo, en este sentido, engloba la disciplina científica de la ecología –la ciencia de las relaciones– abarcando al mismo tiempo la antropología, la ética y la política hasta el punto de ofertar, incluso, un horizonte de sentido. Luc Ferry ha afirmado en *El nuevo orden ecológico* que la pretensión sistémica del movimiento ecologista le hace ser una de las pocas alternativas al humanismo moderno y, quizás, el único movimiento contemporáneo que, tras la crisis de las utopías del siglo XX, es capaz de fundamentar una escatología política[2]. De modo un tanto desconcertante, en su crítica a los excesos de la modernidad el ecologismo contemporáneo combina tanto elementos pre-modernos (su crítica a los excesos de la racionalidad científico-técnica) como ultra-modernos (las síntesis académicas y las soluciones propuestas por esa misma racionalidad científico-técnica).

La pretensión holística y los elementos espirituales de algunas corrientes del ecologismo plantean también, inevitablemente, la pregunta por su relación con las religiones[3]. Para tratar de responder a esa pregunta nos centraremos en la tradición cristiana[4], aún a sabiendas de la importancia de otras grandes religiones –en especial el budismo y el hinduismo– para comprender la génesis del ecologismo y sus resabios místicos y panteístas[5]. Con esta finalidad, abordaremos, primero, las críticas que el ecologismo plantea, ya desde sus orígenes, a las religiones, en especial a las de matriz bíblica. En segundo lugar, analizaremos las oportunidades de renovación teológica que esas mismas críticas han posibilitado. Por último, desgranaremos cuáles son las principales contribuciones que el cristianismo está realizando al complejo debate contemporáneo de la sostenibilidad.

2 Luc FERRY, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre* (Barcelona: Tusquets, 1994) 23-27.

3 Ver, en este sentido, algunas de las obras de referencia de la denominada "ecología profunda": Arne NAESS, «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary»: *Inquiry* 16/1 (1973) 95-100; Bill DEVALL – George SESSIONS, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered* (Salt Lake City: Gibbs Smith, 1985); Edward GOLDSMITH, *The Way. An Ecological World-view* (Boston: Shambala, 1993).

4 La recepción de estas cuestiones en la Iglesia católica las he analizado recientemente en: Jaime TATAY, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)* (Madrid: BAC, 2018).

5 Para un análisis más detallado de las dimensiones interreligiosas de las problemáticas ambientales: Jaime TATAY, *Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019).

2. EL ECOLOGISMO COMO CUESTIONAMIENTO Y AMENAZA

La percepción religiosa de las problemáticas medioambientales y de los movimientos ecologistas varía enormemente en función de diversas variables: la tradición o denominación religiosa, el estatus socioeconómico del creyente, el nivel cultural, la ubicación geográfica y el periodo histórico analizado[6].

Si bien es cierto que el influjo de la reciente Carta encíclica del Papa Francisco, *Laudato si'* (LS)[7], y de otras muchas declaraciones ecuménicas e interreligiosas de los últimos años han introducido la cuestión ecológica en la agenda de las grandes religiones[8], en sus orígenes el ecologismo fue percibido en no pocos casos como una distracción o como una amenaza. Las razones son complejas y merecen ser analizadas con detenimiento, dado que no sólo ponen de manifiesto algunas de las tensiones internas del movimiento ecologista, sino también las inercias históricas y los olvidos de las tradiciones religiosas. Es por ello

6 Resultan iluminadores, en este sentido, los estudios realizados en EE. UU. sobre la percepción de distintas problemáticas medioambientales en función de la denominación religiosa: PEW RESEARCH CENTER, *Religion and Science* (Washington, D.C.: Pew Research Center, 2015). Ver también, para un estudio comparativo entre diversas tradiciones religiosas: Emilio CHUVIECO y otros, «Impacts of Religious Beliefs on Environmental Indicators. Is Christianity More Aggressive Than Other Religions?»: *Worldviews* 20/3 (2016) 251-261.

7 FRANCISCO, *Laudato si'* (Bilbao: Mensajero, 2015).

8 He abordado la dimension interreligiosa de la movilización confesional en torno a las problemáticas ambientales en: Jaime TATAY – Catherine DEVITT, «Sustainability and Interreligious Dialogue»: *Islamochristiana* 43/1 (2017) 123-139.

por lo que la historia de los desencuentros y los malentendidos entre algunas corrientes del movimiento ecologista y –en especial– las religiones bíblicas merecen ser analizadas.

2.1. ¿Una crítica desproporcionada al papel de la religión en la crisis medioambiental?

Resulta un lugar común citar el artículo de Lynn White Jr. publicado en 1967 en la prestigiosa revista *Science*, «The Historical Roots of our Ecological Crisis», como punto de partida del debate ecología-religión[9]. White señaló a la tradición bíblica, y no a la racionalidad cartesiana moderna, como *raíz histórica* de la crisis ecológica basándose en la legitimación que Gn 1,26 hace del crecimiento poblacional y del dominio humano de la tierra. El artículo hizo correr ríos de tinta durante más de tres décadas, forzando la reacción de los líderes religiosos y los teólogos, que iniciaron una relectura del génesis y de la antropología bíblica. El tono apologético y el afán por refutar la tesis de White dio paso, con el paso del tiempo, a respuestas más propositivas y menos defensivas.

A pesar de que hoy pocos aceptan ya la interpretación de White por su unilateralidad y por ignorar la gran diversidad y riqueza de los textos bíblicos, lo cierto es que su escrito marcó el tono y estableció las coordenadas del futuro diálogo fe-ecología. De hecho, más allá del debate exegético, la polémica en torno a la cuestión de la regulación del crecimiento poblacional y el estatus de lo humano en el conjunto de la biosfera siguen siendo, 50 años después, los dos impedimentos principales a la hora de establecer alianzas políticas entre el ecologismo y la religión.

El tono laicista y anti-religioso de algunas corrientes ecologistas contemporáneas contrasta, sin embargo, con la espiritualidad no-teísta y la apertura explícita a la dimensión simbólica y trascendente que caracteriza también al movimiento. La apertura a la trascendencia,

9 Lynn WHITE, «The Historical Roots of our Ecological Crisis»: *Science* 155/3767 (1967) 1203-1207.

sin embargo, se percibe con frecuencia como una trampa o, incluso, una amenaza que puede acabar diluyendo la identidad religiosa y los rasgos distintivos de la revelación cristiana. En este sentido resulta significativo el documento elaborado por dos consejos pontificios en el 2003, *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, donde se afirma que «se han invertido grandes energías en el esfuerzo por superar la división en compartimentos estancos característica de la ideología mecanicista, pero esto ha provocado el sometimiento a un entramado global que adquiere una autoridad cuasi-trascendental. Sus implicaciones más obvias son el proceso de transformación consciente y el desarrollo de la ecología»[10].

2.2. ¿Una rehabilitación del animismo?

En relación con las reservas expresadas por el Consejo Pontificio de la Cultura y el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, no es casual que Timothy Morton afirme que «la ética del pensamiento ecológico reside en considerar a los seres como personas, aunque no lo sean», buscando, quizás de forma implícita, «una versión actualizada del animismo»[11]. Esta pretensión, que plantea menos rechazo para el budismo y las religiones de los pueblos originarios, es interpretada, sin embargo, como una regresión para las religiones de la historia, quienes lucharon durante siglos por superar, precisamente, el culto a los elementos de la naturaleza y su consideración como divinidades.

En la biblia hebrea, la larga lucha contra los cultos cananeos y la adoración a los baales es interpretada como un proceso de purificación de la experiencia religiosa, como una etapa definitivamente superada a la que no cabe ya volver. Si tras un largo esfuerzo el creyente se ha liberado, gracias al monoteísmo y a la razón, del miedo y el sometimiento

10 CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA – CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"* (Roma: CPC-CPDI, 2003).

11 Timothy MORTON, o.c., 25.

que las fuerzas y los espíritus de la naturaleza ejercían sobre el hombre antiguo, ¿qué sentido tiene regresar de nuevo ahí?

Es más, resulta significativo que la propia comunidad científica se haya apropiado en el siglo XX del nombre de antiguas divinidades, reinterpretándolas desde la ciencia ecológica, pero sin evacuar totalmente su carácter mítico y su pretensión cosmológica originaria. Un ejemplo paradigmático es el caso de la diosa griega de la tierra, *Gaia*, quien ha merecido ser elevada de nuevo al altar de la moderna *Earth System Science* por James Lovelock.

2.3. ¿Una regresión al paganismo/panteísmo?

En efecto, la «Teoría Gaia», expuesta por los científicos James Lovelock y Lynn Margulis en la década de 1970[12], es uno de los mejores ejemplos de los resabios panteístas y del trasfondo místico que anima al movimiento ecologista. Sin embargo, es en la corriente de la *ecología profunda* donde se utiliza de modo más explícito un lenguaje de tipo cuasi-religioso, invocándose la espiritualidad como elemento clave de la nueva visión ecológica del mundo. Aquí encontramos, de nuevo, un elemento de fricción –especialmente– con las religiones monoteístas.

Autores como Arne Naess, Bill Devall, George Sessions o Edward Goldsmith –algunos de los referentes principales de esta corriente del ecologismo– remiten con frecuencia al budismo o a Spinoza (Naess), a la religión de los pueblos primitivos (Devall y Sessions) e incluso a la ecología como una fe (Goldsmith) combinando de forma ecléctica análisis científicos, visiones de los pueblos originarios y diversas tradiciones espirituales y filosóficas[13].

La selección que la ecología profunda hace de algunos elementos religiosos, separados a menudo del conjunto de la tradición de la que forman parte, se percibe como un uso oportunista, instrumental y sesgado de esa tradición, aunque también supone en no pocas ocasiones

12 James E. LOVELOCK – Lynn MARGULIS, «Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia hypothesis»: *Tellus* XXVI (1974) 2-10.

13 Arne NAESS, *Ecology of Wisdom* (London: Pengin, 2008)

una rehabilitación o profundización en esa misma tradición al adquirir, en el nuevo contexto de la era ecológica, nuevos significados. En el caso del cristianismo, la cristología cósmica, el dogma trinitario, las peregrinaciones o las múltiples prácticas ascéticas y penitenciales son ejemplos –como veremos más adelante– de creencias, prácticas o rituales que adquieren una insospechada actualidad y atraen un interés sincero desde el ecologismo contemporáneo[14].

2.4. ¿Una depreciación de lo humano?

Otra de las cuestiones que ha hecho que el ecologismo se perciba como una amenaza por parte de las grandes tradiciones religiosas ha sido su posicionamiento militante a favor de la regulación de la población y, en consecuencia, su crítica frecuente y explícita a las religiones por su oposición a la misma. El Papa Francisco señala esta cuestión: «algunos atinan sólo a proponer una reducción de la natalidad. No faltan presiones internacionales a los países en desarrollo, condicionando ayudas económicas a ciertas políticas de 'salud reproductiva'» (LS 50).

Pero el espinoso debate poblacional –ante el cual las religiones han dado una respuesta más matizada de lo que a menudo se piensa desde el movimiento ecologista– esconde otro elemento que resulta todavía más preocupante: el peligro de deslizarse hacia posiciones misantrópicas que perciben al ser humano como una plaga capaz de destruir el conjunto de la biosfera. Se trata de las diversas predicciones neo-maltusianas formuladas a lo largo del siglo XX[15].

De nuevo, Francisco denuncia las contradicciones y las paradojas a las que conduce una defensa a ultranza de la conservación de la naturaleza –es decir, de la *ecología natural*, sin tomar en consideración la *ecología humana*–: «es preocupante que cuando algunos movimientos

14 En este sentido, resulta significativo el esfuerzo de actualización teológica que se ha hecho, sobre todo en el ámbito cultural anglosajón, por parte de autores como John Hart, Matthew Fox, Sally MacFague o Dennis Edwards.

15 Para un análisis detallado de esta cuestión, planteada ya por Malthus y reformulada más tarde por Garrett Hardin y Paul Ehrlich, ver: Joachim RADKAU, *The Age of Ecology. A Global History* (Cambridge: Polity, 2014) 108-110.

ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana» (LS 136). El caso del movimiento *Earth First!* (¡La Tierra lo primero!) sería un caso extremo, pero iluminador, de la deriva de algunas corrientes del ecologismo contemporáneo. Esta es una polémica que, además, tiene el peligro de ocultar muchas de las urgentes necesidades sociales.

2.5. ¿Una distracción ante las urgencias sociales?

Estrechamente relacionada con la anterior crítica, las religiones han percibido también que, bajo el ecologismo, se camufla en ocasiones una tentación elitista, clasista, o incluso racista. Usando como excusa la protección de la naturaleza no se cuestiona el vector principal de la degradación ecológica: el sobreconsumo compulsivo de una minoría y el claro sesgo económico, cultural y racial de aquellos que sufren las peores consecuencias de la degradación ambiental.

Resulta significativo que no fueron los académicos ni los defensores de los espacios naturales quienes percibieron, estudiaron y denunciaron las consecuencias sociales de la degradación ambiental y sus efectos desproporcionados sobre determinados grupos de la población. Fue una iglesia protestante afroamericana quien acuñó y popularizó la expresión "racismo ambiental" (*environmental racism*)[16].

Pero es igualmente cierto que quienes pusieron el foco en la naturaleza, considerándola víctima de la degradación de los ecosistemas y planteando la posibilidad de otorgarle un estatus jurídico y una consideración moral, despertaron a las religiones de un olvido histórico que les había hecho minusvalorar el aprecio de la creación como elemento esencial de la experiencia de fe. También fue el ecologismo contemporáneo quien ayudó a comprender con claridad que la cuestión social no puede ser ya desligada en la era de la globalización –una era marcada

16 UNITED CHURC OF CHRIST, *Toxic Waste and Race in the United States. A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites* (New York: 1987).

irreversiblemente por el impacto de la actividad humana– de la cuestión ambiental[17].

2.6. ¿Una tentación elitista?

También el ecologismo, al menos desde el Norte Global industrializado, se percibe percibiendo como un privilegio de minorías con las necesidades básicas cubiertas. No pocos líderes religiosos han expresado su cautela ante un movimiento que moviliza a aquellos que han adquirido ya un nivel de bienestar socioeconómico alto, pasando por alto las consecuencias de la degradación sobre los más pobres y la particular percepción de las problemáticas desde los países más pobres. El debate sobre la regulación del crecimiento poblacional o la protección de grandes extensiones de territorio para preservar la biodiversidad serían dos ejemplos paradigmáticos en los que la visión de los países en vías de desarrollo y de los países industrializados difieren significativamente.

Los rasgos indiscutibles de la primera generación del ecologismo –urbano, ilustrado y rico– contrastan, sin embargo, con la enorme diversidad actual del movimiento[18]. Según Joan Martínez-Alier, junto a la ecología académica y el ecologismo político del mundo industrializado, existe también un *ecologismo de los pobres* que posee un lenguaje, un sistema de valoración y unas prioridades distintas de las otras corrientes[19].

17 He analizado la evolución de la cuestión social en el pensamiento social cristiano en: Jaime TATAY, «De la 'cuestión social' a la 'cuestión socio-ambiental'. Implicaciones de *Laudato si'* para la DSI», en Enrique SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres:* Laudato si' *desde la teología y con la ciencia* (Santander: Sal Terrae, 2015) 169-184.

18 Frente a la supuesta ideología liberal y de izquierdas del movimiento ecologista, resulta imprescindible recordar que la primera legislación conservacionista fue aprobada, en los EE. UU., por administraciones republicanas y, en Alemania, por el régimen nazi: Cf. Luc FERRY, o.c., 146-165.

19 Joan, MARTÍNEZ-ALIER, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (Barcelona: Icaria, 2005).

En este sentido, resulta significativo que sea precisamente un Papa venido del Sur Global quien haya recogido y elevado al máximo nivel de autoridad doctrinal una preocupación que tuvo su origen en los países industrializados, pero que es hoy una preocupación cotidiana y urgente para los países más pobres y para los más desfavorecidos en los países ricos[20].

3. EL ECOLOGISMO COMO REVULSIVO Y OPORTUNIDAD

No todo lo que el ecologismo ha traído son amenazas y peligros. Al contrario, también ha sido una gran oportunidad para el cristianismo y para el conjunto de las tradiciones religiosas[21]. Como señaló Benedicto XVI en su histórico Discurso ante el Parlamento Federal Alemán:

> «la aparición del movimiento ecologista en la política alemana a partir de los años setenta, aunque quizás no haya abierto las ventanas, ha sido y es sin embargo un grito que anhela aire fresco, un grito que no se puede ignorar ni rechazar porque se perciba en él demasiada irracionalidad. Gente joven se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba; que la materia no es solamente un material para nuestro uso, sino que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones [...] La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente»[22].

Uno de los elementos más significativos de las palabras de Benedicto XVI es que no fueron las autoridades religiosas, ni los políticos, ni los grandes actores económicos, quienes percibieron que las cosas no funcionaban, sino la gente joven que trató de hacer algo para cambiar la dirección de nuestra civilización. Quizás algunas de las propuestas del movimiento ecologista sean discutibles e irracionales, y probablemente algunos de sus planteamientos sean equivocados o injustificadamente alarmistas, pero qué duda cabe que las religiones han sido invitadas a *escuchar el grito* –de la tierra y de los pobres, como señalará después Francisco– y *respirar el aire fresco* que los nuevos planteamientos ecologistas han traído.

El ecologismo, en definitiva, no ha sido sólo un controvertido cuestionamiento para la fe. En el caso del cristianismo, ha sido también un acicate, un revulsivo y una oportunidad histórica para volver a las fuentes teológicas, profundizar en el significado de la tradición sacramental cristiana, redescubrir la mística de alabanza al creador y expandir el horizonte del pensamiento social cristiano. Veámoslo con más detenimiento.

3.1. Un relanzamiento de las preguntas cosmológicas

Tras el progresivo olvido del mundo de la naturaleza y la aparición, a partir de la modernidad, de lo que Michel Serres ha denominado «filosofías acósmicas»[23], en el siglo XX la tendencia se invierte y se rehabilita progresivamente el interés por el cosmos y por las visiones sistémicas. Como ha señalado Stephen Toulmin, en la década de 1970 se inicia un cambio cultural en la comunidad científica –provocado en gran medida por el influjo de la física cuántica y la teoría de la relatividad– que permite plantear de nuevo cuestiones cosmológicas. Estas cuestiones habían quedado marginadas de la reflexión académica a finales del siglo XIX, aislando a la teología –y, en gran medida, también a la filosofía– del resto de áreas de conocimiento[24].

Los nuevos desarrollos de la física, la nueva conciencia de la vulnerabilidad del planeta y la emergencia del concepto de desarrollo sostenible y su popularización en las grandes cumbres internacionales de desarrollo humano y medioambiente ofreció un marco epistemológico

20 He abordado esta cuestión con más detenimiento en: Jaime TATAY, *Ecología integral*, o.c., 306-314, 503-514.

21 Esta cuestión la he abordado en clave interreligiosa: Jaime TATAY, *Creer en la sostenibilidad*, o.c.

22 BENEDICTO XVI, *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán* (22 de septiembre de 2011).

23 Michel SERRES, *El contrato natural* (Valencia: Pre-Textos, 1991) 54.

24 Stephen TOULMIN, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley: University of California Press, 1982) 1-17, 255-274.

que posibilitó la emergencia de las cosmovisiones holísticas vehiculadas por el movimiento ecologista.

Sin embargo, como sostiene Christian Godin, el ecologismo contemporáneo no sólo vehicula una nueva visión de la realidad, una cosmovisión, es también una filosofía de la historia con pretensiones políticas de transformación social[25]. Este desarrollo histórico refleja el cambio cultural y el esfuerzo por superar la fragmentación académica de los saberes que está posibilitando el tímido retorno de la teología natural. Un signo de esta rehabilitación de la cosmología es el gran número de publicaciones teológicas que retoman estas cuestiones a partir de la década de 1980[26].

Como botón de muestra, la mención que Francisco hace de la encarnación en el horizonte cósmico de la historia de la salvación en *Laudato si'*. Se trata de una visión de un mundo creado, en el que se reafirma la presencia de Dios salvaguardando al mismo tiempo su carácter autónomo: «Una Persona de la Trinidad se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz. Desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía» (LS 99).

3.2. *Un replanteamiento de la antropología teológica*

El ecologismo contemporáneo es uno de los vectores culturales que ha propiciado el resurgimiento de preguntas cosmológicas en la segunda mitad del siglo XX, planteando indirectamente cuestiones centrales para la antropología filosófica. La nueva visión ecológica del ser humano y su lugar en el cosmos ha forzado a repensar conceptos clave como el de *poder*, *límite*, *relación*, *vulnerabilidad* o *dependencia*. El debate que subyace a los nuevos dilemas ambientales bien podría formularse como una difícil elección entre metáforas antropológicas:

25 Christian GODIN, *La haine de la nature* (Paris: Champ Vallon, 2012) 163.

26 El máximo exponente de esta corriente es el historiador de las religiones Thomas Berry, https://www.journeyoftheuniverse.org

¿Quiénes somos? ¿*dueños* de los recursos naturales, *administradores* de los ecosistemas terrestres o *habitantes* de una casa común?

Si la ecología se ha definido como *la ciencia de las relaciones*, el ser humano bien podría ser considerado como un nudo de relaciones, como un ser abierto. Timothy Morton ha formulado así el rasgo definitorio de la condición humana: «Lo que hace humanos a los hombres no es ningún componente natural o esencial del ser, sino una relación que no puede completarse»[27]. El mundo no es un mero depósito de recursos para ser explotados ni un espacio que gestionar; es un hogar, una casa común donde habitar.

El carácter relacional e incompleto de la naturaleza y de la condición humana que subraya el ecologismo contemporáneo no disuena con la antropología bíblica; al contrario, rescata elementos que el antropocentrismo moderno, cartesiano y dualista, había ocultado. El ser humano es, para la tradición cristiana, una criatura cuya vida le ha sido regalada por el creador; es habitante y administrador, nunca dueño absoluto de la creación; es ser-en-relación, interdependiente y vulnerable, llamado a reconocer sus límites y contener su poder[28].

3.3. *Un redescubrimiento de la teología sacramental*

El ecologismo contemporáneo ha rescatado también del olvido una de las categorías más denostadas por la racionalidad científico-técnica moderna: la de sacramento[29]. No es casual que el respeto, el cuidado y la *reverencia hacia la vida* (expresión popularizada por Albert Schweitzer, uno de los padres de la bioética) que caracteriza el discurso ecologista contemporáneo transpire una sensibilidad sacramental, cuasi-religiosa.

27 Timothy MORTON, o.c., 141.

28 Esta es una cuestión a la que prestó especial atención Romano Guardini en *El ocaso de la edad moderna*, el teólogo católico que más ha influido en la redacción de *Laudato si'*. Cf. LS 115-123.

29 La categoría sacramento ha sido la elegida por teólogos cristianos como John Hart y Sally McFague para abordar la cuestión ambiental. Cf. John HART, *Sacramental Commons. Christian Ecological Ethics* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2006).

En el ámbito académico, el debate filosófico en torno al valor instrumental y al valor intrínseco –central para las éticas medioambientales– refleja también el esfuerzo por ampliar la razón unidimensional que caracterizó al proyecto ilustrado y abrirla a otras dimensiones. Como afirma el filósofo José María García Gómez-Heras, la vivencia estética, ética y mística constituyen accesos privilegiados a la naturaleza, complementarios a los de la razón instrumental[30].

No es casual que Francisco cite la Carta de la Tierra, constatando el «despertar de una nueva reverencia ante la vida» (LS 207) y afirme que «estamos llamados a aceptar el mundo como sacramento de comunión, como modo de compartir con Dios y con el prójimo en una escala global» (LS 9). Se trata de rehabilitar entre los creyentes el aprecio por la Creación como el sacramento primordial o proto-sacramento. Y en este sentido el culto puede y debe ser entendido como «lugar en el que la creación es elevada y convertida en sacramento de la presencia de Dios»[31].

3.4. *Una profundización en la tradición ritual cristiana*

La importancia de la dimensión cúltica, ritual y festiva de la relación del ser humano con la naturaleza es, sin duda, otra de las grandes contribuciones que el ecologismo hace a las religiones, ayudándolas a reconectar con la religiosidad tradicional y las devociones populares del mundo rural.

Si bien es cierto que el ecologismo ha pecado de alarmista y catastrofista en no pocas ocasiones, corriendo el riesgo de desmovilizar y vaciar de contenido su propio discurso, también ha sido capaz de encontrar en el contacto con la naturaleza una experiencia gozosa, una fuente de inspiración y un resorte para la movilización. Es más, como

30 José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010) 449-464.

31 Cf. Carlos GRANADOS, «La sabiduría de los relatos bíblicos», en Fernando CHICA y Carlos GRANADOS (eds.), *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica «Laudato si'» del papa Francisco* (Madrid: BAC, 2015) 237.

ha mostrado Evan Berry, las raíces cristianas del ecologismo contemporáneo se reflejan también en el carácter terapéutico y redentor que se ha atribuido a la dimensión lúdica y recreativa de la relación con la naturaleza[32]. Sin embargo, como señala Morton, una de las tareas pendientes del movimiento ecologista –y también, sin duda, de las religiones– es rehabilitar y explicitar la dimensión festiva en el discurso y la praxis del movimiento[33].

En este sentido, la liturgia católica, tan rica en símbolos de la naturaleza –como el agua, el aceite, el fuego, el vino, el pan– y prácticas rituales– como el ayuno, las romerías o las peregrinaciones –constituye una fuente de inspiración permanente para renovar no solo la sensibilidad sacramental, sino también para alimentar el cuidado alegre de la creación expresado comunitariamente. Como he afirmado anteriormente, «el redescubrimiento de la dimensión cósmica de las liturgias, los rituales, las tradiciones sacramentales y las practicas ascéticas cristianas, configuran un modo católico distintivo de acercamiento a la cuestión ecológica»[34]. De forma inesperada, el ecologismo invita a la religión a profundizar en su propia tradición y redescubrir en ella su gran tesoro ritual y simbólico[35].

3.5. *Una relectura de la teología trinitaria*

En la cita que inicia esta reflexión se afirma que «el pensamiento ecológico es el análisis de la interconectividad». La categoría *relación* es, sin duda, la categoría principal, la idea reguladora de la ecología. Todos los seres vivos somos *interdependientes* y *ecodependientes*, tal y

32 Evan BERRY, *Devoted to Nature. The Religious Roots of American Environmentalism* (Oakland, University of California Press, 2015).

33 Timothy MORTON, o.c., 58-59.

34 Jaime TATAY, *Ecología integral*, o.c., 531.

35 Evan Berry ha mostrado que, a pesar de la apariencia secular del ecologismo contemporáneo, las motivaciones espirituales que subyacen al moderno interés por el turismo ambiental y el contacto con la naturaleza como experiencia redentora poseen raíces religiosas: Evan BERRY, *Devoted to Nature: The Religious Roots of American Environmentalism* (Berkeley: University of California Press, 2015).

como afirma Jorge Riechmann en uno de sus ensayos más señeros de ética medioambiental[36]. De modo un tanto paradójico, un movimiento en apariencia tan secular como el ecologismo contemporáneo ha permitido al cristianismo redescubrir el valor de la fe en la Trinidad, el Dios-relación conformado por tres personas que –como nos recuerda la tradición– están en permanente comunicación e interpenetración.

Uno de los rasgos principales de la visión ecológica del mundo remite, al menos de forma análoga, al modo cristiano de conceptualizar el misterio. Tras el *giro antropológico* que caracterizó a la filosofía moderna y el énfasis en el *cristocentrismo* de la teología postconciliar, la era ecológica ha propiciado en el cristianismo una vuelta a sus propias raíces, un *giro trinitario-relacional* que le permite releer en clave trinitaria la situación presente[37].

Así lo ha expresado Francisco: «la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas. Así asume en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación. Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad» (LS 240)[38].

3.6. *Una ampliación del horizonte ético*

El surgimiento de la bioética y del ecologismo a lo largo del siglo XX ha supuesto también un revulsivo y un acicate para la ética filosófica y para la imaginación moral religiosa. En el caso del cristianismo se ha producido en las últimas décadas una clara expansión del horizonte de consideración ético al tomarse en consideración la dignidad y el valor

36 Jorge RIECHMANN, *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)* (Barcelona: Proteus, 2012).

37 Sobre la lectura trinitaria que la cuestión ecológica plantea a la teología: Cf. Jaime TATAY – Bert DAELEMANS, «Ternura y generosidad para una espiritualidad socio-ambiental»: *Revista de espiritualidad* 308 (2018) 339-342.

38 Ver para esta cuestión: Dennis EDWARDS, «'Sublime Communion': The Theology of the Natural World in *Laudato si'*»: *Theological Studies* 77 (2016) 377-391.

intrínseco de otras especies, de los diversos ecosistemas y hasta de la tierra entera.

Sin embargo, la expansión no ha sido sólo inter-específica (inclusión de otros seres vivos) e intra-generacional (inclusión de otros seres humanos alejados en el espacio), también ha sido inter-generacional. Ha incorporado a las futuras generaciones como sujetos de consideración moral y como víctimas invisibles de la degradación ecológica presente. Esta triple expansión fue posibilitada en gran medida por el pensamiento ecológico –en clara consonancia con la sabiduría de los pueblos originarios– y se ha transformado en una oportunidad de renovación y expansión ética para las tradiciones religiosas[39].

Tanto es así que la Doctrina Social de la Iglesia ha hecho suya buena parte de la reflexión ética medioambiental contemporánea y ha revisado, en consecuencia, el significado de categorías nucleares para la moral social como el *bien común*, el *deber*, la *justicia* o la *solidaridad*[40]. Este enriquecimiento de la moral cristiana se refleja, de nuevo, en las palabras de Francisco: «La noción de bien común incorpora también a las generaciones futuras [...] Ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional. Cuando pensamos en la situación en que se deja el planeta a las generaciones futuras, entramos en otra lógica, la del don gratuito que recibimos y comunicamos» (LS 159).

3.7. *Una invitación a la contemplación*

La última gran contribución que el ecologismo hace a las tradiciones espirituales de la humanidad es su invitación a contemplar el mundo natural y (re)descubrir en él –más allá de su evidente valor instrumental– *belleza*, *dignidad* y *valor*. Alejados de los templos y de los

39 He abordado esta cuestión con detenimiento en: Jaime TATAY, *Ecología integral*, o.c., 408-418.

40 Resulta iluminador, respecto a la categoría del bien común, el trabajo de Daniel SCHEID, *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

cauces institucionales de la religión, los ecologistas de hoy –como los románticos de ayer y los poetas de todos los tiempos– han rehabilitado una mística de la escucha y de la mirada atenta que no es ajena a la investigación científica.

Desde un lugar tan inesperado, en apariencia tan secular y técnico, se esconde un anhelo de espiritualidad que podría ser, para las religiones, una auténtica corriente de aire fresco y una oportunidad única para entablar un nuevo diálogo con las ciencias naturales y con la sociedad entera: «El pensamiento ecológico tiene algo de contemplativo [...] Ese modo de conciencia presagia una sociedad futura en la que la introversión y la pasividad desempeñarán un papel fundamental. Quizá el arte ecológico del futuro aborde la pasividad y la debilidad, pero con humildad, no con altivez»[41], afirma Morton.

El teólogo Douglas E. Christie, en un sentido análogo, afirma: «La contemplación es inútil; parte de una dimensión de la vida a la que no puede darse un valor utilitario preciso. De hecho, en su nivel más profundo, se resiste a ser forzada en esas categorías. Al mismo tiempo, es necesaria e importante (es decir, útil) para la tarea de renovar la cultura humana y sanar un mundo natural fragmentado y degradado»[42].

4. ¿QUÉ APORTA EL CRISTIANISMO AL DEBATE DE LA SOSTENIBILIDAD?

El ecologismo constituye sin duda una oportunidad histórica para el cristianismo y para el conjunto de las tradiciones espirituales de la humanidad. A principios del siglo XXI, la teóloga norteamericana Mary Evelyn Tucker pronosticó que la principal tarea que la crisis ecológica planteaba a las religiones –si querían estar a la altura del reto y ofrecer una contribución significativa– consistía en un triple ejercicio de *recuperación*, *reevaluación* y *reconstrucción* teológica.

41 Timothy MORTON, o.c., 138.

42 Douglas E. CHRISTIE, *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology*, (New York: Oxford University Press, 2013) 325.

Para acometer estas tareas, Tucker acotó las áreas prioritarias que requerirían el trabajo de las comunidades religiosas: la reinterpretación de los textos sagrados; la reconstrucción sistemática de la teología; la renovación de las liturgias y los símbolos; la reconsideración del paradigma ético; la rehabilitación del sentido de celebración y sorpresa ante la vida[43].

Las cinco tareas, acometidas a lo largo de las últimas décadas por la mayoría de las tradiciones religiosas, están dando frutos y permitiendo a su vez que las religiones hablen con voz propia en ámbitos tradicionalmente seculares, haciendo una contribución significativa al debate de la sostenibilidad. En el caso de la Iglesia Católica, esa contribución ha cristalizado en la promulgación de *Laudato si'*, un documento pontificio que refleja la maduración del pensamiento social cristiano sobre ecología planteando líneas de acción y orientaciones para creyentes y personas de buena voluntad. Nos ceñiremos a él principalmente para mostrar las claves principales del aporte eclesial.

4.1. *La denuncia de las injusticias sociales ligadas a la degradación ambiental*

Esta ha sido, sin duda, la principal razón por la que las religiones se han interesado por la cuestión ecológica. No fueron las grandes cumbres internacionales, ni los informes científicos, ni las campañas de las organizaciones ecologistas, ni la aparición de los partidos verdes, ni la reflexión teológica quienes hicieron que los líderes religiosos empezasen a preocuparse por las consecuencias de la degradación medioambiental. Lo hicieron, principalmente, las víctimas de esa degradación –en su gran mayoría comunidades marginales, colectivos empobrecidos, minorías étnicas, ancianos, mujeres y niños– las personas más vulnerables, los pobres. Fueron las víctimas quienes atrajeron la atención y obligaron a ampliar la imaginación moral religiosa.

43 Mary Evelyn TUCKER, *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase* (Chicago: Open Court, 2003) 36-54.

Ahora bien, entre ellos, «entre los pobres más abandonados y maltratados», señala Francisco, «también está nuestra oprimida y devastada tierra, que "gime y sufre dolores de parto" (Rm 8,22)» (LS 2). Como he señalado anteriormente, los grupos más vulnerables han sido considerados los «centinelas ecológicos», los testigos que han impulsado a la mayoría de las religiones a enmarcar epistemológicamente la compleja problemática medioambiental como un una nueva dimensión de la cuestión social, como «una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS 139), ofreciendo un acercamiento alternativo al de los planteamientos académicos y políticos, en sintonía con la propuesta del «ecologismo de los pobres»[44]. Las religiones, de este modo, han actualizado su vocación profética llenando un vacío y señalando en una dirección que con frecuencia es ignorada o poco subrayada en círculos seculares.

4.2. *La llamada a la sobriedad y a la sencillez de vida*

La segunda gran contribución al debate ecológico contemporáneo que realizan las religiones es la propuesta de vida ascética que caracteriza a la mayoría de las tradiciones espirituales y filosóficas de la humanidad[45]. El cristianismo, en particular, insiste en la importancia de vivir de un modo sobrio. A la luz de la actual crisis ecológica, el sobreconsumo, la acumulación y la avaricia no son sólo patologías espirituales; son también problemas socioambientales de gran envergadura, frente a los cuales las religiones ofrecen una terapia: «La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no

44 Jaime TATAY, *Ecología integral*, 510-511. Ver también para esta cuestión: Eloi LAURENT - Philippe PROCHET, *Pour une transition sociale-écologique: Quelle solidarite⊠ face aux défis environnementaux?* (París: Les petits matins, 2015).

45 Para una defensa filosófica del valor de la sobriedad: Rupert READ – Samuel ALEXANDER – Jacob GARRETT, «Voluntary Simplicity Strongly Backed by All Three Main Normative-Ethical Traditions»: *Ethical perspectives* 25/1 (2018) 87-116.

poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres» (LS 222).

La llamada a la compasión, a la limosna, a la solidaridad y al compartir que ha caracterizado a las religiones adquiere hoy un nuevo matiz: la necesidad de solidarizarnos no sólo con los pobres, sino también con las futuras generaciones y con el conjunto del planeta. Para aquellos que tienen todas las necesidades cubiertas, esta llamada se concreta en la invitación a «vivir mejor con menos».

Hoy resulta evidente que resistir la pulsión adquisitiva y la tentación de convertir todo en objeto de consumo es imprescindible para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Esta resistencia, sin embargo, no puede ser un mero ejercicio voluntarista, sino una auténtica tarea teológica, un ejercicio espiritual que denuncie la creciente divinización del mercado y la mercantilización de todos los ámbitos de la vida[46].

4.3. *La humildad para reconocer el daño cometido*

Junto a la denuncia profética y la llamada a la ascesis, las religiones también nos invitan –de un modo u otro– a confrontar nuestro engaño, nuestra miseria y nuestra parte de responsabilidad en el daño ocasionado. Utilizando una formulación teológica, podríamos afirmar que las religiones nos están invitando a confesar y expiar el mal ocasionado al romper nuestra relación con los demás, con Dios y, en este caso especialmente, con la creación. Como he señalado anteriormente: «La sabiduría de los procesos expiatorios, articulados a menudo mediante complejos ritos de purificación en las diversas tradiciones religiosas, puede resultar de gran ayuda en un momento histórico en el que el ser humano ha tomado conciencia progresiva de las consecuencias socioambientales de sus decisiones cotidianas»[47].

46 Este ha sido una cuestión analizada en detalle por Harvey COX, *The Market as God* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

47 Jaime TATAY, *Creer en la sostenibilidad*, o.c., 11.

Sin embargo, para poder iniciar este *proceso expiatorio*, necesitamos –personal y colectivamente– la suficiente humildad como para parar, reconocer el daño cometido y tratar de cambiar. Este proceso implica una profunda conversión, un cambio de dirección en el modo de actuar y un modo distinto de ver la realidad[48].

Francisco ha reconocido la urgente de necesidad de la humildad como virtud ecológica, como actitud vital para poder iniciar un proceso de transformación: «La desaparición de la humildad, en un ser humano desaforadamente entusiasmado con la posibilidad de dominarlo todo sin límite alguno, sólo puede terminar dañando a la sociedad y al ambiente. No es fácil desarrollar esta sana humildad y una feliz sobriedad si nos volvemos autónomos, si excluimos de nuestra vida a Dios y nuestro yo ocupa su lugar, si creemos que es nuestra propia subjetividad la que determina lo que está bien o lo que está mal» (LS 224).

4.4. *El reconocimiento de una dimensión sagrada en la realidad*

Las religiones poseen los recursos y las narrativas necesarias para denunciar las injusticias sociales, proponer estilos de vida sobrios y llamar a la conversión personal. Pero ellas vehiculan también una cosmovisión alternativa a la visión unidimensional que ha menudo permea los grandes foros científicos, económicos y políticos que abordan las cuestiones ambientales. Dicho en términos teológicos, para un creyente la naturaleza no es simple materia; posee un valor que trasciende sus propiedades fisicoquímicas y su valor económico en el mercado. La naturaleza es regalo, don de Dios, creación.

En palabras de Francisco: «Para la tradición judío-cristiana, decir "creación" es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal» (LS 76).

Esta comprensión de la creación como don reconoce un valor *intrínseco* y un valor *sistémico* –asumiendo asimismo su valor *instrumental*– y remite a una visión sacramental del mundo. Se trata de una sensibilidad sacramental que ha sido subrayada especialmente por el cristianismo ortodoxo y propuesta como una de las claves del acercamiento religioso a las cuestiones medioambientales[49].

4.5. *La invitación a descubrir la trascendencia en el mundo creado*

Estrechamente relacionada con la visión sacramental del mundo, las religiones también han expresado de modo paradigmático –junto a poetas y artistas– la belleza, la trascendencia y el carácter inefable de la naturaleza. La creación es, para el místico, correlato de la trascendencia humana, signo de la presencia del Creador. Los escritos y las hagiografías de los místicos dan buena cuenta de esta intensa vivencia posibilitada y vehiculada en el contacto directo y la contemplación de la naturaleza.

Refiriéndose a Francisco de Asís –el patrón de la ecología– el Papa Francisco afirma que «era un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y en una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo. 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» (LS 10). La experiencia mística no es una huida intimista ante las dificultades y las rupturas de nuestra época. No es tampoco un privilegio para unos pocos escogidos. Todo lo contrario, está estrechamente vinculada al compro-

48 Jorge Riechmann ha recurrido al término conversión para referirse al proceso de transformación que precisamos en *Autoconstrucción. La transformación cultural que necesitamos* (Madrid: Catarata, 2015) 207-238.

49 John CHRYSSAVGIS, *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew* (New York: Fordham University Press, 2012).

miso sociopolítico, puesto que lo alimenta, y a la visión sacramental, dado que sirve de trampolín para ésta.

Al final de su encíclica, afirma Francisco: «hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre. El ideal no es sólo pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas, como enseñaba san Buenaventura: "La contemplación es tanto más eminente cuanto más siente en sí el hombre el efecto de la divina gracia o también cuanto mejor sabe encontrar a Dios en las criaturas exteriores"» (LS 160).

4.6. *La esperanza en un futuro mejor*

La visión mística y sacramental de la creación conduce al creyente a una actitud de agradecimiento y cuidado. Esta actitud puede ser también fundamento de la esperanza que necesitamos para afrontar los grandes retos que la humanidad tiene por delante. De nuevo, las palabras de Francisco resultan iluminadoras porque expresan con claridad otra de las contribuciones que la experiencia religiosa de la humanidad puede hacer al debate socioambiental contemporáneo: «La esperanza nos invita a reconocer que siempre hay una salida, que siempre podemos reorientar el rumbo, que siempre podemos hacer algo para resolver los problemas» (LS 61).

Conscientes de la acelerada degradación de los ecosistemas terrestres y de los complejos procesos que la acción humana ha desencadenado, el creyente ya no puede desviar la atención ni ignorar la gravedad de la situación ni diluir la responsabilidad. Más bien al contrario, la esperanza que brota de la fe le lleva a encontrar caminos de salvación, nuevos compromisos para solucionar los retos socioambientales[50]. Una de las frases más sugerentes de la encíclica subraya esta fe en el

50 Ver, para esta cuestión: Willis JENKINS, *The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity* (Washington D. C.: Georgetown University Press, 2013).

futuro: «Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza» (LS 244).

Esta es la séptima contribución que las religiones pueden hacer al debate ecológico contemporáneo: nutrir un renovado sentido de responsabilidad y un cuidado sacramental hacia la creación con una esperanza lúcida –es decir, crítica, alegre y comprometida– con el futuro.

5. CONCLUSIÓN

El filósofo Roger S. Gottlieb ha afirmado que las notables afinidades entre el movimiento medioambiental, de marcado carácter secular, y las religiones institucionales están convergiendo en una «alianza emergente»[51]. Esta afirmación podría resultar exagerada sino fuera porque brota de una experiencia contrastada a lo largo de las últimas décadas; una experiencia fruto del diálogo y la acción coordinada entre las distintas confesiones en torno a las cuestiones socioambientales.

La ecología se ha convertido en nuestra época, sin lugar a duda, junto al fenómeno migratorio y la desigualdad económica, en uno de los grandes retos globales. Retos que se convierten en oportunidades para el diálogo ecuménico e interreligioso. Pero la cuestión ecológica, al mismo tiempo, ha salido del ámbito académico para transformarse en un foro híbrido donde se dan cita prácticamente todos los actores de nuestra sociedad, incluidas las religiones. Es por ello que las religiones han encontrado en la ecología un lugar donde rehabilitar –tras el declive falsamente pronosticado por la teoría de la secularización– su presencia pública y su autoridad moral. A este respecto, he afirmado recientemente que «sin haberlo esperado, la cuestión ecológica ha posibilitado uno de los mayores ejercicios de teología pública de la historia reciente: interpelando a la clase política, dialogando con la academia y rehabilitando la credibilidad de las instituciones religiosas»[52].

51 Roger S. GOTTLIEB, "Introduction. Religion and Ecology –What is the Connection and Why Does It Matter", en: ID. (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (New York: Oxford University Press, 2006) 15.

52 Jaime TATAY, *Creer en la sostenibilidad*, o.c., 26.