

DOCUMENTO DE REFERENCIA

Una provocación muy lograda a una sociedad mundial pluralista

La encíclica *Laudato Si'*, una carta magna de la ecología integral como reacción al rumbo suicida de la humanidad

Christoph Bals

Resumen breve

Este documento de referencia analiza la posible relevancia que puede tener para una sociedad pluralista la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco, publicada en junio de 2015. En él se analiza si la encíclica es documento de una fe reflexiva que acepta la primacía de la ciencia en el conocimiento del mundo y la primacía del Estado elegido democráticamente, así como la dignidad de la persona y los derechos humanos. Partiendo de esto, este documento analiza si el cambio de paradigma que la encíclica propugna —y justifica, también desde un punto de vista científico— para pasar de una imagen del ser humano como dominador soberano sobre el resto de la creación a una fraternidad universal —también con las personas débiles y marginadas y con los seres vivos en peligro de extinción— puede ofrecer una motivación a una sociedad pluralista. El Papa justifica este cambio de paradigma codificándolo cuidadosamente en dos niveles: el científico y el teológico, y presentándolo como contraestrategia a los planteamientos puramente utilitaristas en los que los excluidos de la sociedad, los miembros más débiles del mundo ecológico compartido, corren el riesgo de quedar en la cuneta. Como consecuencia, la encíclica llama a proteger el medio ambiente y el clima como bienes comunes universales y a asumir compromisos financieros frente a los afectados por el cambio climático. Por último, este documento debate la cuestión de si en una sociedad pluralista la religión puede ofrecer una motivación para actuar cooperativamente, o cuáles podrían ser los equivalentes funcionales.

Pie de imprenta

Autor: Christoph Bals

Editora: Daniela Baum

Publicado por:

Germanwatch e.V.

Oficina de Bonn:

Dr. Werner-Schuster-Haus

Kaiserstr. 201

D-53113 Bonn

Teléfono +49 (0)228 / 60 492-0, Fax -19

Oficina de Berlín:

Stresemannstr. 72

D-10963 Berlín

Teléfono +49 (0)30 / 28 88 356-0, Fax -1

Página web: www.germanwatch.org

Correo electrónico: info@germanwatch.org

Agosto de 2016

Número de pedido: 16-9-01sp

Esta publicación puede consultarse en internet en: www.germanwatch.org/es/12795

Brot MISEREOR
für die Welt • IHR HILFSWERK

Con el apoyo económico de MISEREOR y Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst. Esta publicación es responsabilidad exclusiva de Germanwatch.

Índice

| | |
|---|-----------|
| Prólogo | 4 |
| Resumen | 7 |
| 1 Una provocación del Papa cuidadosamente preparada | 11 |
| 1.1 Punto de partida: reacción al «rumbo suicida de la humanidad» | 12 |
| 1.2 Analogía con la crisis de los misiles | 14 |
| 2 ¿Un impulso para una sociedad mundial pluralista? | 17 |
| 2.1 ¿Qué impulso ofrece la encíclica como documento de una fe reflexiva? | 18 |
| 2.1.1 Aceptación de la primacía de la ciencia en la descripción del mundo codificada a dos niveles | 20 |
| 2.1.2 Aceptación del Estado laico y llamamiento a un régimen de gobernanza internacional para regular el bien común..... | 29 |
| 2.1.3 Aceptación de la dignidad y los derechos humanos | 34 |
| 2.2 ¿Diálogo acaparador o debate entre iguales? | 37 |
| 2.2.1 Diálogo no acaparador con otras religiones | 38 |
| 2.2.2 Dentro y fuera: dos perspectivas utilizadas desde la era axial para tomar distancia del mundo | 39 |
| 3 ¿Puede la encíclica ofrecer estímulos con contenido e imágenes motivadoras a una sociedad mundial pluralista? | 42 |
| 3.1 Ejemplo de la semejanza con Dios | 42 |
| 3.2 ¿Ofrece la religión otros estímulos?..... | 43 |
| 3.3 Cláusula de traducción | 44 |
| 3.4 ¿Está la sociedad pluralista dispuesta a aprender?..... | 45 |
| 4 Una figura nos tuvo cautivos: el cambio de paradigma, de dominadores del mundo a la participación en la fraternidad universal en la casa común | 46 |
| 4.1 La ruptura con el viejo paradigma | 46 |
| 4.2 Una argumentación codificada en dos niveles | 49 |
| 4.2.1 Capacidad de conexión con la ciencia del nuevo paradigma..... | 49 |
| 4.2.2 Justificación teológica del nuevo paradigma | 52 |
| 4.3 Consecuencias del nuevo paradigma | 56 |
| 4.3.1 La prioridad del ser sobre la utilidad | 57 |
| 4.3.2 Propiedad común..... | 57 |
| 5 ¿Motivación adicional para actuar? | 64 |
| 5.1 Una motivación que no se puede imponer: el amor | 66 |
| 5.2 El poder de la celebración | 71 |
| 6 Conclusión | 73 |
| 7 Bibliografía | 74 |

Prólogo

Un año después de la publicación de la encíclica *Laudato Si'*, desde Misereor podemos decir que el Papa Francisco ha hecho una muy buena jugada. Ha sorprendido tanto dentro como fuera de la Iglesia y del mundo de la religión; traspasando fronteras religiosas e ideológicas, ha puesto sobre la mesa del debate político y social urgentes temas de la humanidad y ha influido en la agenda política internacional sobre las grandes cuestiones que afectan a nuestro futuro: cuestiones como cómo superar la pobreza mundial en un mundo hipereconomizado, cómo alcanzar formas sostenibles de alimentación, cómo limitar el cambio climático provocado por el ser humano, cómo garantizar una vida digna en el entorno rural y en las ciudades en expansión. El momento de su publicación se eligió conscientemente para que fuera justo antes de las grandes conferencias de la comunidad internacional: en septiembre de 2015 se debatieron los retos globales de la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, y en diciembre de 2015, la Cumbre del Clima de París. Y para octubre de 2016 está prevista la conferencia de las Naciones Unidas sobre la vida en las ciudades del mundo. Ahora se trata de conseguir poner en práctica el acuerdo de la forma más ambiciosa posible, aunque el resultado es incierto. ¿Cómo podría conseguirse?



Pfr. Pirmin Spiegel, MISEREOR

En *Laudato Si'*, el Papa critica lo que le llega de todas partes del mundo y lo que ve en sus viajes. En todo el mundo ha observado y escuchado cómo les va a los pobres y al planeta. El compromiso con el medio ambiente y la crítica social de la Iglesia ya existían desde antes de *Laudato Si'*. El Papa Francisco pone bajo sospecha la forma dominante de la economía capitalista: mata no respetando el valor propio de la humanidad ni el de la tierra. Por eso *Laudato Si'* es una encíclica social y ecológica recorrida por el tema transversal de la justicia. En ella se incluyen conocimientos de las ciencias naturales, se exponen amenazas concretas para los seres humanos y se citan las conferencias episcopales. Basándose en estos distintos análisis, entran en juego las convicciones básicas de la fe cristiana: es necesario un profundo cambio social y ecológico para que todos los seres humanos puedan vivir hoy con dignidad y la tierra tenga un futuro. El planeta y la vida que lo habita se deben a un «Otro», hablando en términos cristianos, son dones de Dios.

El Papa dice: sólo podemos lograrlo juntos, mediante otra economía y otra política, con estilos de vida comedidos y sostenibles. El tono de la carta no está marcado por el desánimo y la impotencia, sino por la esperanza y la confianza. El Papa refuerza todos los procesos, desde la base hasta llegar a las Naciones Unidas, que también desean cambios en esta dirección. Se necesitan diversas alianzas para superar el sistema dominante. Para ello hace falta diálogo, diálogo y más diálogo.

Pero también es evidente la resistencia a los cambios descritos porque afectan a los intereses de quienes tienen el poder tecnológico, económico y político, viven bien y —al menos a primera vista— tienen algo que perder. ¿Acaso no chocan los diálogos con sus límites cuando el poder permite mantener comportamientos dañinos? Sea como fuere: la única forma de que funcione es mediante el compromiso a distintos niveles. El pluralismo, por lo demás tampoco demasiado vinculado a la Iglesia católica, se convierte aquí en la medida de la provocación del Papa, que es como define Christoph Bals a la encíclica. Pero un pluralismo comprometido, no uno indiferente, en el que los seres humanos entran en conflicto para encontrar el mejor camino. *Laudato Si'* incluye una esperanza: ¡podemos conseguirlo, pero juntos! Para ello hace falta, no obstante una conversión ecológica radical, y las comunidades religiosas de todo el mundo han encontrado en *Laudato Si'* el apoyo necesario.

Es evidente el riesgo de que todo quede en una provocación que al final no consiga cambiar la realidad. ¿En qué niveles puede quién empezar qué? Estos son algunos planteamientos y cuestiones ineludibles:

Por el bien de la credibilidad, la Iglesia debe empezar la conversión ecológica por sí misma. Aunque en Alemania ya se están haciendo cosas, como comercio justo, eficiencia energética en la edificación, inversiones financieras sostenibles o sistemas ecosociales de adquisiciones y movilidad, aún no hay una estrategia coherente, tal y como señala *Laudato Si'*. Así que es posible hacer mucho más de lo que se ha hecho hasta ahora en estos niveles básicos y en todos los contextos eclesiales. ¿Qué hay del compromiso de la Iglesia por una transición energética real, por una agricultura campesina sostenible? ¿Cómo participa la Iglesia en el desarrollo urbano ante la necesidad de nuevas viviendas sociales para personas desfavorecidas y para los refugiados que llegan y los que están varados en las fronteras o luchando por su vida en el mar? ¿Con quién colabora: con otras comunidades religiosas, con organizaciones laicas, con empresas privadas, con sindicatos, con...? ¿Qué proyectos apoya en la Iglesia mundial: tienen posibilidades de cambiar algo de lo que propugna *Laudato Si'*, es decir, en dirección hacia la conversión ecológica, hacia la justicia social?

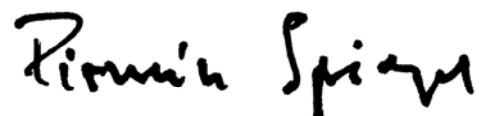
Laudato Si' analiza las causas estructurales y busca sus fundamentos y consecuencias en el pensamiento y el actuar de los individuos. En este sentido, la encíclica también invita a los cristianos y cristianas a cuestionar su estilo de vida. Por consiguiente, la pregunta va a todas las personas en sus correspondientes contextos: ¿Qué hace cada uno y cada una para orientar su conducta hacia la justicia global? En este sentido, la responsabilidad en los países ricos, como Alemania, donde hay más posibilidades, es distinta de la de las personas de los países pobres, que sólo pueden esperar ver por fin mejorar su nivel de vida.

En un momento en que tanto la comunidad mundial como Europa están bajo la amenaza de romperse por los intereses particulares de distintos países, el llamamiento a la cooperación irrenunciable es un refrendo: ¿cómo pueden fortalecerse las alianzas de iglesias, religiones y sociedad civil para que la fraternidad entre todos los seres humanos, la empatía, la compasión, la misericordia, el reconocimiento de los otros y el interés por su bienestar vuelvan a ser la actitud fundamental? Aquí se incluirían programas de intercambio en todas direcciones, apoyo solidario de procesos políticos y proyectos sociales. ¿Cómo se puede profundizar en el conocimiento de que, según la lógica general de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, Alemania y otros países europeos son también países en vías de desarrollo que deben transformarse?

¿Cómo se enfrenta la Iglesia a las alianzas económicas y políticas que ponen en marcha el cambio social y ecológico impulsado por el Papa? ¿Cómo se puede mejorar la ayuda dentro de la Iglesia, cómo pueden los cristianos pasivos convertirse en participantes activos? Hay que reforzar los diversos procesos básicos de la sociedad civil, en los que los grupos eclesiales son un socio más. Los planteamientos de las nuevas generaciones deberían tener un sitio sin subestimar los de los mayores. Aquí estarían también los llamamientos a un sínodo episcopal dedicado a los retos globales. Con *Laudato Si'* ya tenemos un buen documento por parte de los católicos, el problema es, más bien, ponerlo en práctica a nivel continental, regional y nacional. Por tanto, habría que pensar si no serían convenientes sínodos nacionales o continentales basados en *Laudato Si'* sobre las cuestiones imperiosas desde la perspectiva de las Iglesias locales: refugiados y emigrantes, las diferencias entre pobres y ricos, las consecuencias del cambio climático y las medidas para frenarlo, el uso de los recursos naturales. Juntas, las alianzas interreligiosas podrían aportar aspectos éticos: por ejemplo, el de que la solidaridad y la justicia consisten en poner a disposición de los países más pobres tecnologías para la protección del clima a un precio asequible y ofrecer la formación profesional correspondiente para que se puedan saltar el paso del desarrollo basado en los combustibles fósiles.

Las líneas de conflicto pasan por la Iglesia, igual que por la política, la economía, los mercados financieros y la ciencia. La capacidad de gestionar conflictos intraeclesiales es una cara de la moneda, la otra es la disposición y capacidad para enfrentarse a grupos poderosos de la sociedad para defender los intereses de los pobres y del maltratado planeta y —si fuera necesario— incluso romper alianzas. ¿Cómo puede la Iglesia librarse —no sólo en Centroeuropa— del abrazo del dinero? En su relación con los símbolos de riqueza y poder, el Papa Francisco es inspiración también fuera de la Iglesia. Sí, ¿cómo puede colaborar la Iglesia a la transformación social y ecológica del sistema como parte de un movimiento crítico? ¿Cómo afrontar las fronteras del diálogo y, al mismo tiempo, apostar por conseguir cambios dialogando? ¿Cómo se consigue acabar con la espiral de violencia siguiendo la pedagogía para la paz, y convertir a los adversarios en participantes en el nuevo orden? Vivimos en una época en la que el testimonio colectivo de la conversión ecológica, ya sea entre las Iglesias cristianas o entre las religiones, tiene capacidad para impulsar la comunidad ecuménica. Las Iglesias y las religiones juntas pueden poner en práctica la Agenda 2030 y los acuerdos climáticos, y respaldar con su fuerza moral las acciones necesarias. Este potencial moral se hizo patente en la cooperación conjunta en las negociaciones de la Cumbre del Clima de París. También los actores de la cooperación gubernamental y multilateral para el desarrollo están descubriendo la contribución positiva que pueden hacer las religiones para la transformación social y ecológica: ¿cómo puede fortalecerse aquí la cooperación al tiempo que se garantiza la independencia de todos los actores?

Con estas preguntas se hace patente que la encíclica abre en la Iglesia católica nuevos espacios para la colaboración con otros actores. Pone de manifiesto sus puntos fuertes, pero no con ello quiere absorber a los demás, sino que les insta a demostrar la relevancia de su propio mensaje para la justicia y el medio ambiente. El texto de Christoph Bals nos revela estas oportunidades que la encíclica ofrece a una sociedad plural para responder juntos, aunque cada uno en su rol, al clamor de los pobres y del medio ambiente, y lo hace de una manera que merece la pena leer. Deseo que los lectores y las lectoras tengan tiempo y ganas para entregarse a la provocación de la encíclica. El cuidado de la casa común lo requiere.



Pirmin Spiegel,
director general de la obra episcopal Misereor

Resumen¹

La encíclica *Laudato Si'*², publicada en junio de 2015, ha generado un debate a nivel mundial sobre la relación entre la pobreza y el problema ecológico ante lo que el Papa Francisco diagnostica como el rumbo suicida de la humanidad en una época sacudida por la crisis.

En primer lugar, este documento plantea fundamentalmente la cuestión de la relevancia que puede tener la encíclica —como declaración de una comunidad religiosa— para una sociedad *pluralista*. El marco metodológico e intelectual para este examen crítico de la encíclica serán, principalmente, las reflexiones de los últimos años³ del filósofo y sociólogo Jürgen Habermas sobre el papel de la religión en la actual sociedad mundial. Sus reflexiones sobre el papel de la religión en la época postsecular no sólo responden a la observación empírica de que —a pesar de la tendencia hacia una rápida secularización que sigue habiendo, sobre todo, en partes de Europa—, no cabe esperar que la religión desaparezca del mundo en un futuro próximo, puesto que alrededor de un 80 por ciento de las personas profesan una religión. Más bien plantean la cuestión de si esta reacción a anteriores experiencias de crisis, expresada con lenguaje e imágenes religiosas, puede contribuir con aportaciones de una *fe reflexiva* a superar las crisis, también las actuales, en una sociedad pluralista. ¿Se pueden abrir nuevas perspectivas que hasta ahora habían estado ausentes del debate laico sobre el medio ambiente y el desarrollo?

Por eso, este documento examina, en primer lugar, si la encíclica documenta una *fe reflexiva*, ya que sólo una fe reflexiva puede ser un interlocutor serio en una sociedad pluralista. Resulta que la argumentación de la tesis fundamental de la encíclica está codificada en dos niveles: por un lado, el científico, es decir, con argumentos laicos, y, por otro, el teológico. Para las cuestiones mundanas se da prioridad a la ciencia —no con resignación, sino con argumentos teológicos—, para las cuestiones de Estado, a la política legitimada. Pero, al mismo tiempo, la encíclica insta a leer y valorar los resultados científicos con la inteligencia del corazón, que es sensible al clamor de los pobres y al clamor del mundo ecológico compartido. A raíz de esta valoración —dice— habría que modificar el estilo de vida propio e involucrarse colectivamente en la política. Con este planteamiento abre horizontes —traspasando las fronteras de una ética religiosa— a una valoración estética, moral y ética de los datos científicos en la crisis del clima y en otras crisis sociales y ecológicas. La encíclica reconoce los derechos humanos, con especial énfasis en los derechos humanos sociales, sin embargo, siguen existiendo grandes zonas oscuras, sobre todo en lo que se refiere al papel de la mujer y de las personas homosexuales y transexuales.

A continuación, este documento analiza si la encíclica realmente consigue invitar a otras religiones y personas no religiosas a participar en un debate entre iguales. De una forma sorprendentemente abierta hace hincapié en que todas las culturas y religiones tienen que hacer todo lo posible por cooperar para evitar la crisis suicida, ya que —dice— ninguna tradición por sí sola puede solucionar los problemas.

Tras estas aclaraciones previas surge la cuestión de si la encíclica podría lograr lo que ha logrado siempre a lo largo de la historia: traducir las numerosas experiencias históricas de superación de crisis conservadas en una iconografía y lenguaje religiosos a un lenguaje comprensible para la

¹ Quiero agradecer especialmente a Christiane Bals, Vera Künzel y Stefan Rostock sus comentarios, aportaciones y propuestas de mejora constructivas.

² La versión española de la encíclica *Laudato Si'* se puede leer online o descargar como documento PDF en la página web del Vaticano: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

³ Véase, sobre todo, Habermas, Jürgen: *Pensamiento posmetafísico*, 2012/2015.

sociedad pluralista, abriendo así nuevas perspectivas relevantes para toda la sociedad, no sólo para el círculo de los fieles. Conceptos como el de persona o emancipación son algunos ejemplos históricos de estos procesos de traducción. De especial relevancia para el avance de los derechos humanos y de la dignidad humana fue el relato de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios; concretamente para una tipificación de los derechos humanos que no sólo, por así decirlo, otorgaba a los seres humanos la condición de «especie protegida» por sus capacidades cognitivas, sino que protegía la dignidad de cada individuo. Al mismo tiempo, precisamente esta imagen de la semejanza con Dios ha tenido una historia de efectos extremadamente ambivalentes, ya que también forma parte del andamiaje ideológico de una cosmovisión tecnocrática y económica de la modernidad que practica el despiadado mandato de la dominación de los seres humanos sobre el mundo ecológico compartido.

A esto reacciona el Papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'* con un cambio de paradigma que se aleja del mandato de dominación para los seres humanos para buscar la fraternidad universal con todas las demás criaturas. No sólo el ser humano, también el mundo fue creado a imagen y semejanza de Dios —dice—; todas las criaturas, así como también los ecosistemas, reflejan algo de Dios. Y aquí vuelve a codificar en dos niveles, científico y teológico, este cambio de paradigma hacia la *fraternidad universal*, no sólo entre los seres humanos, con especial énfasis en los pobres, sino también con el medio ambiente. Científicamente, recurre a la teoría cuántica, a la teoría de la relatividad, a la investigación sobre ecosistemas y, en particular, a la teoría de la evolución —la afinidad genética con los demás seres vivos— para fundamentar el nuevo paradigma.

Teológicamente, el Papa Francisco realiza un interesante cambio de perspectiva. Mientras que el paradigma de la dominación describe el mundo desde la perspectiva de Dios desde una posición exterior que permite analizarlo descomponiéndolo en trozos cada vez más pequeños, la encíclica está dominada por una perspectiva desde un punto interior que permite experimentar la vinculación del individuo con el entorno ecológico que lo rodea, con los demás seres humanos y con el todo que nos une. Con este cambio de paradigma, el Papa enlaza con las tradiciones místicas de todas las religiones, que en las orientales suele ser la perspectiva dominante. A este respecto, el Papa no sólo cita a autores protestantes y ortodoxos, sino incluso a un representante del sufismo musulmán. Este cambio de perspectiva abre nuevas posibilidades para un diálogo ecuménico e interreligioso, pero también abre la puerta a un diálogo con la ciencia moderna, ya que, en un nivel más abstracto, la transición de la física clásica de Newton a la interpretación de Copenhague de la teoría cuántica supone un cambio de perspectiva similar.

En este cambio de paradigma reside la justificación fundamental de la ecología integral propuesta por Francisco. Su objetivo es alcanzar un equilibrio ecológico a distintos niveles: el equilibrio interno con uno mismo, el solidario con los demás, y el natural con todos los seres vivos. Y, en el marco de la codificación religiosa, se añade como cuarto nivel lo que secularmente parece una perspectiva integral: el equilibrio espiritual con Dios.

Sobre la base de este cambio de paradigma y de la ecología integral que propugna:

- *Se rechazan los planteamientos puramente utilitaristas* que se deshacen, como en una sociedad de usar y tirar, de todo aquello que no compensa a corto plazo, de los excluidos de la sociedad, de los miembros más débiles del ámbito ecológico y de los ecosistemas cuya utilidad no siempre se comprende. En su lugar, la encíclica destaca el valor propio de cada persona y de cada criatura, y también el de los ecosistemas, que con frecuencia no se ve de manera intuitiva.
- Se subraya el carácter del medio ambiente y del clima *como bienes comunes*. Esto tiene enormes consecuencias. Por ejemplo, hace que el Papa insista en que el carbón, el petróleo y el gas, que contaminan bienes comunes como el clima o los océanos, deben quedarse en el subsuelo. Esta transformación hace necesario el apoyo económico a los países pobres que quieran transformar su economía y su sociedad. Y también requiere que se reconozca a

quienes se ven obligados a emigrar por la sobrecarga a la que se ha sometido a bienes comunes como el clima o el medio ambiente.

En la última parte, este documento de referencia plantea el controvertido debate de si un planteamiento basado en la espiritualidad, como el que propone el Papa Francisco, puede motivar a actuar de forma cooperativa en una sociedad pluralista y complementar la importante, aunque esquiva, ética de la razón orientada a la justicia. Esta actuación cooperativa es necesaria para superar las crisis presentes y futuras. ¿Qué posibilidades se abren aquí? ¿Dónde será peligroso apostar por las fuentes de una solidaridad arcaica? ¿Puede haber espiritualidad fuera de la religión, o cuáles podrían ser los equivalentes funcionales de la espiritualidad?

Este documento de referencia señala distintas formas en las que la encíclica podría desplegar su efecto para el futuro, y plantea importantes cuestiones al respecto:

- ¿Este proceso de debate en el Vaticano conseguirá abrir un proceso sinodal que «digiera» el nuevo paradigma en la Iglesia católica mundial y genere consecuencias en los actos de la mayor comunidad religiosa del mundo?
- ¿Puede reavivar el «proceso conciliar por la paz, la justicia y la conservación de la creación» ecuménico que inició el Consejo Mundial de Iglesias y al que hace referencia el Papa?
- ¿Podría mejorar el diálogo interreligioso —por ejemplo, a las puertas de la Cumbre del Clima de Marruecos (en noviembre de 2016)—? Esto podría abrir interesantísimas perspectivas, sobre todo en un momento como este, cuando, tal y como se está discutiendo en Egipto, podría dictarse una *fatwa* islámica para la protección del clima.
- ¿Las propuestas concretas del Papa pueden ayudar a los pequeños agricultores y cooperativas? ¿Podrían hacer que el placer de conformarse con poco y utilizar sabiamente el poder de los consumidores —incluso el boicot— se conviertan, del mismo modo que un decidido compromiso político, en una nueva dinámica en la sociedad civil?
- ¿Puede este paradigma de la fraternidad universal que incluye tanto a los pobres y a los excluidos como al medio ambiente —y que en la encíclica también se argumenta científicamente—, basándose seriamente en los conocimientos de la teoría cuántica, de la investigación sobre ecosistemas y de la teoría de la evolución, abrir un nuevo debate sobre la prevalencia de la dignidad humana y del valor propio del mundo ecológico compartido?
- Debemos escuchar el clamor de los pobres y el del mundo ecológico compartido. ¿Combinando ambos inteligentemente serían posibles nuevas formas de colaboración entre movimientos sociales, agentes de desarrollo y movimientos ecológicos centradas en los derechos humanos, el acceso a agua, comida, vivienda y energía, y en los límites globales y regionales del planeta?
- ¿El hecho de que la encíclica inste a declarar como bienes comunes el medio ambiente y el clima puede introducir una nueva dinámica en un importante debate político?
- ¿Hay nuevas dinámicas para crear cooperaciones transformadoras entre países ricos y pobres —involucrando a las ciudades y a la sociedad civil— para que el abandono del carbón, petróleo y gas vaya unido al acceso a la energía también para los pobres?
- ¿Puede haber en el debate laico equivalentes funcionales a este intento de la encíclica de plantear una obligación moral de evitar las consecuencias globales de este rumbo suicida, algo que sólo puede lograrse mediante la cooperación entre actores con distintas perspectivas éticas?

- ¿Hay en la sociedad pluralista un equivalente funcional a la fuerza motivadora de la espiritualidad centrada en el amor al prójimo y al mundo ecológico compartido, o es esta una aportación importante, y hasta ahora insustituible, de las corrientes constructivas de la religión a la sociedad actual?
- ¿Puede el tono general de la encíclica, que aunque llama a las cosas por su nombre no se percibe como mensaje amenazador, sino de gozo, ser un estímulo para el movimiento de defensa del medio ambiente y del desarrollo? ¿Puede ser un motivo para celebrar de vez en cuando la comunidad con otras personas y con el medio ambiente, y el compromiso común?

1 Una provocación del Papa cuidadosamente preparada

Con *Laudato Si'*, el Papa Francisco ha presentado una encíclica que marca nuevos énfasis y podría ser muy relevante fuera de la Iglesia católica. La encíclica pone en el centro a *los pobres* y al *medio ambiente*. Lanza una provocación a una sociedad mundial pluralista que —en opinión del Papa— se encuentra en un «rumbo suicida».

El periódico británico *The Guardian* habla del «documento más sorprendente y, quizás, ambicioso de un Papa en los últimos cien años»⁴; Leonardo Boff, teólogo de la liberación brasileño, de la «Carta Magna de una ecología integral»⁵; la activista canadiense Naomi Klein, que se define como judía laica y feminista, de un documento poético y valiente que habla «a cualquier persona de este planeta, no sólo a la Iglesia católica»⁶. El presidente estadounidense Barak Obama expresó su esperanza de que, en la antesala de la Cumbre del Clima de París, «todos los líderes mundiales y todos los hijos de Dios reflexionemos sobre el llamamiento del Papa Francisco a uniros para cuidar de nuestra casa común»⁷. Friedrich Schorlemmer, antiguo defensor de los derechos cívicos en la RDA y Premio de la Paz de Alemania, habla de una «fanfarria de esperanza»⁸. El activista medioambiental estadounidense Bill McKibben la define como «uno de los documentos más influyentes de los últimos tiempos»⁹. El filósofo y teólogo Hermann Häring ve un «brillante cohete a lo lejos» a punto de despegar: «El cohete ha despegado. Como habitantes de la tierra, le deseamos una trayectoria estable mientras orbita este planeta nuestro, maltratado, pero aún azul»¹⁰. El ex director ejecutivo del programa de medio ambiente de las Naciones Unidas, Klaus Töpfer, llama a la encíclica «guía terapéutica para nuestra sociedad». Con ella —dice— el Papa Francisco ha «pisado el callo a muchos, pero se lo merecen»¹¹. Y algunos alzan la voz indignados: el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* titula «En qué se equivoca el Papa» su contraataque a un documento «lleno de críticas a la civilización y distorsiones antiliberales»¹². También el *Neue Züricher Zeitung* critica el «ímpetu crítico con el capitalismo y la tecnología»¹³. Para la revista política *Cicero*, la carta papal es un «panfleto anticapitalista»¹⁴. No hay duda, la provocación ha surtido efecto.

⁴ *The Guardian*, 18/06/2015: «The Guardian view on Laudato Si': Pope Francis calls for a cultural revolution. The pope links the destruction of the environment with the exploitation of the poor. The world should pay attention»; última modificación el 19 de junio de 2015 00:00 BST; www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/18/guardian-view-on-laudato-si-pope-francis-cultural-revolution

⁵ Boff, Leonardo, 18/06/2015, www.leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/the-magna-carta-of-integral-ecology-cry-of-the-earth-cry-of-the-poor/ [Versión en español: <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/la-carta-magna-de-la-ecologia-integral-grito-de-la-tierra-grito-de-los-pobres/>]

⁶ Klein, Naomi: «A Radical Vatican?» *New Yorker*, 10/07/2015.

⁷ Vgl. *Catholic Herald*: «Obama calls for world leaders to heed Pope Francis's message»,

www.catholicherald.co.uk/news/2015/06/19/obama-calls-for-world-leaders-to-heed-pope-franciss-message/

⁸ Schorlemmer, Friedrich: «Hoffnungsfanfare», en: *Zeit*, 24/06/2014, <https://pbs.twimg.com/media/CIWQm0wXAA59YC.jpg>

⁹ McKibben, Bill: «The Pope and the Planet», en: *The New York Review of Books*, 13/08/2015, www.nybooks.com/articles/archives/2015/aug/13/pope-and-planet/

¹⁰ Häring, Hermann: «In jedem Laut dieser Welt ein Geheimnis (Al Khawwas) – Ein dialogfähiger Papst hat den richtigen Ton gefunden», 22/06/2015, www.aktionsgemeinschaft-rottenburg.de/laudato-si_Komm_hhaer.pdf

¹¹ *katholisch.de*: «Therapieanleitung für die Gesellschaft – Klaus Töpfer lobt Enzyklika Laudato Si' von Papst Franziskus»; 02/07/2015, www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/therapieanleitung-fur-unsere-gesellschaft

¹² Grossbarth, Jan: «Wo der Papst irrt», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 20/06/2015.

¹³ Hofmann, Markus: «Öko-Kritik des Papstes geht fehl», en: *Neue Zürcher Zeitung* del 23/06/2015.

¹⁴ Kissler, Alexander: «Der Papst gibt Energiespartipps», en: *Cicero*, 18/06/2015, www.cicero.de/salon/umweltenzyklika-von-papst-franziskus-umweltenzyklika-von-papst-franziskus/59420

Las revistas científicas *Nature*¹⁵ y *Science*¹⁶ han reaccionado a la encíclica dedicándole editoriales. «Esto no tiene precedentes en la historia occidental del diálogo entre la religión y la ciencia»¹⁷.

Ante la coincidencia de la publicación de la encíclica con la gira del Papa por Latinoamérica y Asia y sus conferencias en la cumbre de la ONU sobre la agenda de sostenibilidad post-2015, en el Congreso de EE. UU. y en el marco de la Cumbre del Clima de París, los comentaristas políticos debaten si no se estará preparando aquí un nuevo y eficaz modelo diplomático¹⁸ para hacer oír «el clamor de la tierra y el clamor de los pobres»; un modelo igual de eficaz que el que estableció, con un signo político totalmente distinto, el Papa polaco Juan Pablo II codo a codo con Ronald Reagan dirigido contra los países del bloque oriental y contra el aborto.

Aquellos que desde hace décadas tenían la impresión de que la Iglesia católica seguía una «teología hermenéutica que gira sólo en torno a sí misma»¹⁹ no salen de su asombro. Aún no está claro en qué medida aprovechará realmente la Iglesia católica esta oportunidad para iniciar un debate inspirador con otras religiones y con una sociedad pluralista sobre las cuestiones de supervivencia que hoy preocupan. Hasta ahora, la encíclica ha tenido más eco en las iglesias y sociedades de los países del Sur²⁰ y del sur de Europa²¹ que en Centroeuropa o Estados Unidos.

1.1 Punto de partida: reacción al «rumbo suicida de la humanidad»

La provocación no es casual. El Papa reacciona con su encíclica a un alud de crisis sucesivas que desde el año 2006 vienen manifestándose tanto en forma de «catástrofes naturales regionales como en crisis sociales o incluso financieras» (61)²². Y la crisis financiera ya dejó patentes a todos los riesgos de un capitalismo financiero desmedido. El Papa considera que ahí se perdió una oportunidad «para una nueva regulación de la actividad financiera especulativa y de la riqueza

¹⁵ *Nature* 522, 391 (2015).

¹⁶ Mc Nutt, M., *Science* 349, 6243 (2015).

¹⁷ Edenhofer, O., Flachslund, C., Knopf, B.: «Science and religion in dialogue over the global commons», en: *Nature Climate Change*, Vol. 5, octubre de 2015, p. 907-909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015, www.nature.com/natureclimatechange, p. 907.

¹⁸ Toni, Ana & Amorim, Alice: «Religious Diplomacy: a game changer for the climate negotiations?», 28/09/2015, www.nivela.org/blog/diplomacia-religiosa-uma-virada-no-jogo-do-clima/en

¹⁹ Rainer Hagencord, «Öko-Enzyklika des Papstes revolutioniert die Haltung zur Natur», *Landeszeitung Lüneburg* (Nueva versión: nombre corregido), 25/06/2015, 18:14 h; www.ptext.de/nachrichten/landeszeitung-lueneburg-untertan-erde-dr-rainer-hagencord-priester-zoologe-oeko-958455. Ya la encíclica *Evangelii Gaudium* (2013) rompía este modelo. Allí se oyó la frase «Esta economía mata».

²⁰ El arzobispo de Ciudad del Cabo, Thabo Makgoba, por ejemplo, opina: «En África y en otros países en vías de desarrollo ya estamos sufriendo los efectos del cambio climático, y las personas más afectadas por las graves sequías o tormentas están en nuestras comunidades más vulnerables. [...] hemos oído hablar de cambios en las estaciones, de la subida del nivel del mar, de la acidificación del agua del mar, del agotamiento de los caladeros de pesca y de los refugiados del «cambio climático»: personas que se han visto obligadas a desplazarse por los cambios. [...] Me sumo a Kofi Annan, ex secretario general de las Naciones Unidas, cuando desafía a los líderes de la Cumbre del Clima de París a que demuestren en diciembre un liderazgo guiado por la misma inspiración moral y ética», <http://archbishop.anglicanchurchsa.org/2015/06/archbishop-makgoba-welcomes-pope.html>. SACFEI, que representa a todos los grandes grupos religiosos del sur de África, «expresa su apoyo y entusiasmo por la encíclica del Papa Francisco, que explica cómo la vida humana se basa en tres relaciones fundamentales: la relación con Dios, la relación los vecinos y la relación con la tierra, y que la relación con la tierra ha sido ignorada por la teología cristiana». www.safcei.org/safcei-response-to-the-popes-encyclical, www.safcei.org/wp-content/uploads/2015/06/respsponse-to-Pope-Encyclical-final.pdf

²¹ Cf. por ejemplo: Enrique Sanz Giménez-Rico (ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres, Laudato si', desde la teología y con la ciencia*, Maliano, España, 2015.

²² Detrás de las citas de la encíclica *Laudato Si'* aparece un número entre paréntesis. Este número no se refiere al número de página, sino al número de párrafo. Esto permite localizar fácilmente el párrafo citado, independientemente de la edición y el idioma que se utilice.

ficticia» (189). Muchos países siguen pagando hoy sus consecuencias económicas y políticas, y la persistente crisis del sur de Europa sólo es una más de esas consecuencias. La crisis de los bancos derivó en una crisis de endeudamiento público, de desempleo masivo y de radicalización política. En algunas partes de Europa el aluvión de refugiados que llegan se está convirtiendo en un desafío histórico con muchos riesgos y oportunidades. Las guerras y guerras civiles en Siria e Irak han llevado a muchas personas a huir a los países vecinos y a la UE. Para el Papa, «la falta de reacciones ante estos dramas de nuestros hermanos y hermanas es un signo de la pérdida de aquel sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil» (25). Por muy justificada que estuviera la reacción del Papa en el momento en que se publicó la encíclica como reacción a las muertes masivas en el Mediterráneo, seguramente también haya que preguntarse si realmente en todos los casos se trata de una falta de sentido de la responsabilidad, o también puede ser una sensación de estar desbordados por las circunstancias. ¿No falta una perspectiva política que intente combinar las oportunidades para los refugiados, para las regiones que los acogen y para sus países de origen?

Cada vez son más las personas que tienen la sensación de que el mundo se está desmoronando. En los años 90 del siglo pasado, fenómenos como la piratería o las torturas o decapitaciones masivas parecían cosa del pasado, pero hoy, según el sociólogo Hartmut Rosa, estamos todo menos seguros de que «la piratería y la tortura eran asuntos del pasado»²³. «Desde que tengo uso de razón, no recuerdo ninguna otra época en la que nos hayamos visto bombardeados por tantas crisis internacionales en tantos sitios distintos al mismo tiempo»²⁴, afirma Frank-Walter Steinmeier, ministro alemán de Asuntos Exteriores.

En esta situación de brusco cambio que tiene algo «de inédito para la historia de la humanidad» (17) y en la que tanto eco encontró *¡Indignaos!*, el libro de Stéphane Hessel²⁵, es donde el Papa, como líder de la Iglesia católica, la mayor comunidad religiosa del mundo con 1.200 millones de miembros, lanza su encíclica *Laudato Si'*. Por primera vez en la historia de la doctrina social católica, una encíclica papal se ocupa de «la compleja temática del problema ecológico de una forma sistemática y extensa y relacionándolo con la cuestión del desarrollo global»²⁶.

Tras prolongadas consultas con científicos, el Papa escribe que la capacidad del planeta se ha superado «de tal manera que el estilo de vida actual, por ser insostenible, sólo puede terminar en catástrofes, como de hecho ya está ocurriendo periódicamente en diversas regiones» (161). Destaca la existencia de «un consenso científico muy consistente, que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático», y que, aunque reconoce que hay otros factores que también afectan al clima, «numerosos estudios científicos señalan que la mayor parte del calentamiento global de las últimas décadas se debe a la gran concentración de gases de efecto invernadero (dióxido de carbono, metano, óxidos de nitrógeno y otros) emitidos sobre todo a causa de la actividad humana» (23). El Papa advierte de que estas «predicciones catastróficas ya no pueden ser miradas con desprecio e ironía» (cf. 161).

²³ Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin, 2013, p. 65. [Versión en español: *Alienación y aceleración*, Katz, 2016]

²⁴ Steinmeier, Frank-Walter: «Die Welt ist aus den Fugen geraten», discurso en el Deutscher Kirchentag (Congreso eclesialístico de Alemania), Stuttgart, 07/06/2015.

²⁵ Stéphane Hessel, que estuvo encarcelado en un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, participó en 1946 como jefe de gabinete de Henri Laugier, vicesecretario general de las Naciones Unidas, en las reuniones de la recién creada Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en la que se aprobó la Declaración Universal de Derechos Humanos.

²⁶ Vogt, Markus: «Würdigung der neuen Enzyklika Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus», München, 18/06/2015, p. 1, www.kaththeol.unimuenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuelles/veroeffentlichungen/laudato-si.pdf

Al mismo tiempo, el Papa argumenta —y ya sólo por esto estamos ante algo más que «sólo» una encíclica sobre ecología— que «un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres» (49). El Papa, con un lenguaje plástico y muy gráfico, consigue relacionar sistemáticamente el tema social y el tema ecológico, algo en lo que los movimientos medioambientales y sociales han fracasado tantas veces²⁷. El Papa da ejemplos concretos de cómo son sobre todo los pobres quienes sufren las consecuencias de las crisis: el agotamiento de las reservas ictícolas «perjudica especialmente a quienes viven de la pesca artesanal y no tienen cómo reemplazarla» (48); «la contaminación del agua afecta particularmente a los más pobres que no tienen posibilidad de comprar agua envasada» (ibid.); «la elevación del nivel del mar afecta principalmente a las poblaciones costeras empobrecidas que no tienen a dónde trasladarse» (ibid.).

Al Papa, que el día de su elección dijo: «Vengo del fin del mundo, de Argentina», le preocupan los pobres y el medio ambiente. Ante la actual situación de crisis —dice— ya no podemos seguir ignorando «el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo» (53). Critica el estilo de vida, imposible de generalizar para todos, de la minoría rica que representa una mínima parte de la población mundial: «Conocemos bien la imposibilidad de sostener el actual nivel de consumo de los países más desarrollados y de los sectores más ricos de las sociedades, donde el hábito de gastar y tirar alcanza niveles inauditos. Ya se han rebasado ciertos límites máximos de explotación del planeta, sin que hayamos resuelto el problema de la pobreza» (27). Dado que el mundo ya no se ajusta a las antiguas categorías de países industrializados y países en vías de desarrollo, no sólo dirige su crítica a los países ricos, sino a las capas ricas de todo el mundo, y deja claro que no basta con observar y analizar. Se trata —dice— de «un clamor que nos reclama otro rumbo» (53).

1.2 Analogía con la crisis de los misiles

Esta es la segunda vez que un Papa dirige su encíclica no sólo a los miembros de su iglesia, sino «a todos los hombres de buena voluntad» (3). El primero fue Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris*²⁸, en 1963. En aquel momento el mundo estaba en plena guerra fría y, tras la reciente crisis de los misiles en Cuba (octubre de 1962), al borde de la guerra nuclear. La tecnología nuclear había hecho posible acumular tanto potencial de destrucción que, en caso de estallar una guerra, no se podía excluir la posibilidad de que se desplegara un potencial capaz de destruir a la humanidad varias veces (*overkill*)²⁹.

Como reacción a su preocupación por «semejante comportamiento que a veces parece suicida» (55) de los habitantes de la «la casa tierra»³⁰, Francisco da un paso más y ya no se dirige sólo a las

²⁷ Cf. la crítica que hace a esta situación el teólogo de izquierdas Franz Segbers: «Con demasiada frecuencia, la mayor parte de la izquierda sólo considera la necesidad de un cambio de sistema desde el punto de vista social, no en la relación con la naturaleza», en: Franz Segbers: «... die Klage der Armen ebenso hören wie die Klage der Welt», 08/07/2015, www.kirchentag.blog.rosalux.de/2015/07/08/franz-segbers-die-klage-der-armen-ebenso-zu-hoeren-wie-die-klage-der-erde/

²⁸ Papa Juan XXIII: encíclica *Pacem in terris* (1963): http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

El Papa aprobó y apoyó la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, integrando así en la doctrina social católica el concepto de derechos humanos inalienables y libertades fundamentales.

²⁹ El término «capacidad de aniquilación múltiple» utilizado durante el Guerra Fría pone de manifiesto lo absurdo de la carrera armamentística nuclear.

³⁰ La «casa tierra» es una imagen habitual en el debate latinoamericano; cf. Boff, Leonardo: *Unser Haus der Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf, 1996 [Versión en español: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*]; Boff, Leonardo: *Haus aus Himmel und Erde, Erzählungen der brasilianischen Urvölker*, Düsseldorf, 2003; el término «casa común» también tuvo un papel importante en la política pacifista y de reformas de Gorbachov.

personas de buena voluntad, sino «a cada persona que habita este planeta» (3). «Es la primera vez en la historia de la Iglesia Católica Romana que un Papa no dirige su encíclica sólo a todos los católicos romanos, sino a «todas las personas de buena voluntad»³¹. El Papa pregunta: «¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?» (160).

Resulta interesante que, ante ambas perspectivas de crisis —la amenaza de una guerra nuclear y la crisis del clima—, un grupo de premios Nobel haya tomado la palabra. Esta vez ha sido la *Declaración de Mainau 2015* sobre el cambio climático, firmada por 30 premios Nobel siguiendo la tradición de aquellos otros premios Nobel que en 1955 hicieron, «también en la isla de Mainau, una declaración sobre los peligros de la recién descubierta tecnología de las armas nucleares»³². Los premios Nobel advierten —como también hace el Papa— de que sigue existiendo la amenaza de una guerra nuclear. Al mismo tiempo, advierten de que, si no hay una reducción masiva de las emisiones de gases de efecto invernadero, el cambio climático «llevará a una tragedia humana a gran escala», sobre todo si no se consigue evitar el aumento «de más de 2 °C de la temperatura global del planeta»^{33, 34}.

En ambos casos, tanto importantes científicos como la autoridad moral de la Iglesia católica instaron a la «conversión». Sea como fuere, es importante señalar que, *desde el punto de vista de la teoría de juegos*, el problema de la crisis ecológica y del clima al que nos enfrentamos ahora es muy distinto de aquel. Mientras que la paralización del conflicto nuclear mediante la intimidación parecía posible, al menos por un tiempo —aunque en cualquier caso sería bastante inestable y, por eso, difícilmente defendible³⁵—, en el caso del cambio climático esta estrategia está condenada al fracaso. Una «intimidación» consistente en seguir produciendo un elevado nivel de emisiones provoca en los demás el reflejo de aumentar también sus emisiones de gases de efecto invernadero, en vez de reducirlas. El cambio climático pertenece a la familia de problemas que se describen como «tragedias de los comunes», es decir, el riesgo de sobreexplotación de recursos disponibles gratuitamente, pero finitos (en este caso, la función de la atmósfera y los océanos como sumideros de CO₂). El dilema consiste en que a los individuos les resulta racional utilizar el máximo posible de recursos hasta que esa sobreexplotación lleva, antes o después, a una situación en la que toda la comunidad sufre los daños. La solución sólo puede llegar mediante formas de cooperación apropiadas.

Para tratar con respeto los bienes comunes e incluir a los excluidos, el Papa intenta impulsar esas cooperaciones a un nuevo nivel, un proceso para «unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral» (13). Así como Juan XXIII «no se conformaba con rechazar una guerra, sino que quiso transmitir una propuesta de paz» (3), Francisco también quiere impulsar estrategias para alcanzar una solución. Quiere iniciar un debate mundial sobre las causas de la crisis y las posibilidades de actuación ante ella.

Pero no se hace muchas ilusiones. Sabe que sus planes pueden ser frustrados «no sólo por el rechazo de los poderosos, sino también por la falta de interés de los demás. Las actitudes que obstruyen los caminos de solución, aun entre los creyentes, van de la negación del problema a la

³¹ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., octubre de 2015, p. 907–909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015.

³² Declaración de Mainau 2015 sobre el cambio climático, www.lindau-nobel.org

³³ *ibid.*

³⁴ Es interesante observar que el Acuerdo de París de diciembre de 2015 de las Naciones Unidas va aún más allá de este llamamiento de los premios Nobel y quiere reducir el aumento de temperatura a «muy por debajo de 2 °C», si no a 1,5 °C, en consideración de los intereses vitales para la supervivencia de los estados más afectados; y que la diplomacia vaticana propició activamente este giro en los últimos días de las negociaciones. (Observación del autor)

³⁵ El dilema de la estrategia intimidatoria era, y es, que su eficacia reside en que la amenaza de lanzar al enemigo un ataque nuclear ha de ser *convinciente* y puede dar lugar tanto a cadenas de consecuencias catastróficas como a errores.

indiferencia, la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas» (14). Pero él apuesta por las tendencias positivas —por ejemplo, los jóvenes o los movimientos ecológicos y sociales de todo el mundo— y por las muchas iniciativas descentralizadas que surgen desde abajo: «Necesitamos una solidaridad universal nueva» (14).

2 ¿Un impulso para una sociedad mundial pluralista?

Germanwatch es una organización pluralista en la que personas de distintas religiones, personas sin adscripción religiosa precisa, agnósticos y ateos trabajan juntos por «la justicia global y la conservación de los recursos para la subsistencia». Como organización no gubernamental, nos centramos en tareas de *lobby* orientadas al bien común frente a las consecuencias que la política y la economía del Norte tienen para todo el mundo. El punto de partida de nuestro trabajo es la situación de las personas especialmente desfavorecidas del Sur³⁶. Desde la fundación de Germanwatch, en 1991, venimos llamando la atención sobre la estrecha relación que existe entre los límites regionales o globales del planeta, por un lado, y lo que ello implica para las personas y el medio ambiente, por otro. Nosotros vemos el cambio climático como un problema para el medio ambiente y para el desarrollo, y señalamos el escándalo que supone su injusticia fundamental: que precisamente las personas que menos han contribuido a causarlo —los pobres y las generaciones venideras— son las más afectadas por las consecuencias del cambio climático. Da gusto ver que el Papa se manifiesta de una forma parecida. Pero para Germanwatch la cuestión decisiva es: ¿Supondrá su encíclica un impulso *adicional* para una sociedad mundial pluralista?

«¿Escuchará alguien?», se pregunta *The Guardian* ante los distintos llamamientos a actuar. «El Papa es muy duro, y con razón, ante la inacción que ha seguido otras veces a similares declaraciones guiadas por altos principios morales. ¿Por qué esta vez iba a ser diferente?»³⁷.

¿La encíclica del Papa sólo despierta tanto interés porque por fin también él dice lo que otros llevan décadas diciendo? Hermann Ott y Wolfgang Sachs, científicos del Wuppertal Institut, dedicado al estudio del clima y el cambio climático, señalan que la Iglesia católica no reaccionó a la cuestión social clásica hasta 1891 —unos 50 años después del *Manifiesto Comunista*—, cuando publicó su primera gran encíclica social *Rerum Novarum*, donde anunciaba los principios de la doctrina social católica. Ahora ha pasado más o menos el mismo tiempo desde que se publicó *Primavera silenciosa*, el libro de Rachel Carson con el que se inició el movimiento ecologista, hasta que la Iglesia católica ha afrontado seriamente la cuestión ecológica como otra gran cuestión social en *Laudato Si*³⁸.

¿O es sobre todo su estilo gráfico y gratamente comprensible el que hace que la encíclica resulte atractiva y se destaque entre la ingente bibliografía sobre medio ambiente y desarrollo? Sea como fuere, en agosto de 2015 la encíclica ocupó el puesto número 3 de la lista de libros del mes en la categoría no ficción del periódico *Süddeutsche Zeitung*³⁹.

¿O será porque, sorprendentemente, el máximo prelado de la Iglesia católica no se presenta como la máxima autoridad, sino que hace un llamamiento a todas las religiones y a todas las personas para entablar un diálogo en vista del «rumbo suicida» de la humanidad?

¿Cuáles son las razones que hacen que la encíclica resulte relevante e interesante para una sociedad pluralista?

³⁶ Cf. la misión de Germanwatch, www.germanwatch.org/leitbild

³⁷ *The Guardian*, 18/06/2015.

³⁸ Ott, Hermann E. & Sachs, Wolfgang: «Wie viele Divisionen hat der Papst? Die Umweltenzyklika und ihre Wirkung auf die Klimapolitik», en: *Politische Ökologie* 142, 2016, p. 124–127; aquí p. 124.

³⁹ *Süddeutsche Zeitung*, Sachbücher des Monats, 03/08/2015, p. 11.

En los últimos años, Jürgen Habermas ha reflexionado⁴⁰ sobre la relevancia que podrían tener los impulsos religiosos en una sociedad pluralista teniendo en cuenta los cambios críticos que se están produciendo en nuestra sociedad. Y no se refiere sólo a las crisis de la economía y del medio ambiente, sino también, sobre todo, a la manipulación del material genético humano. Partiendo de sus reflexiones, se podría preguntar, en relación con la encíclica:

- (1) ¿Qué impulso ofrece la encíclica como documento de una fe *reflexiva*?
- (2) ¿Propone un diálogo acaparador, o un debate entre iguales?
- (3) ¿Puede la encíclica aportar a una sociedad mundial pluralista *impulso en cuanto a contenidos e imágenes motivadoras*?
- (4) ¿Puede ofrecer a los creyentes —y a los no creyentes— una *motivación adicional para actuar*?

2.1 ¿Qué impulso ofrece la encíclica como documento de una fe reflexiva?

Con esta encíclica, la Iglesia católica se presenta ante una sociedad pluralista como una «comunidad de interpretación»⁴¹ seria y con responsabilidad ética sobre el tema «ecología y justicia». El Papa también quiere influir en las personas no religiosas «con aportaciones relevantes, ya sean convincentes o escandalosas, sobre temas especializados [...] sobre la formación pública de opinión y de voluntad»⁴². Habermas subraya que nuestras sociedades, con su cosmovisión pluralista, constituyen una caja de resonancia sensible para estas intervenciones de las comunidades religiosas, porque estas «están cada vez con mayor frecuencia divididas en los conflictos necesitados de una regulación política»⁴³. En una sociedad en la que los debates de valores a menudo se encubren como debates económicos o técnicos de carácter pseudoobjetivo, no es inusual que las comunidades religiosas provoquen reacciones intensas cuando basan las cuestiones relacionadas con los valores en fuertes intuiciones o potentes imágenes tomadas de la tradición. Y esto también ocurre con las crisis planetarias que se perfilan, donde los problemas ecológicos se agudizan de tal manera que cada vez se experimentan y perciben más como retos existenciales, y donde cada vez están más claras las distintas dimensiones de la cuestión de la justicia que se oculta tras ellos. Y esto en una época en la que la desigualdad en este planeta crece a pasos agigantados: «Los datos muestran ahora mismo que la desigualdad está alcanzando niveles casi absurdos: por ejemplo, los seis herederos de la fortuna de la cadena de almacenes Walmart tienen más activos que el 42 por ciento más pobre de los estadounidenses»⁴⁴.

Pero si hoy, en una sociedad pluralista, una religión quiere iniciar con otras religiones y con personas no religiosas un debate serio, un debate que trate de algo más que de la negociación del *modus vivendi* de esa religión, sólo podrá hacerlo desde la posición de una *fe reflexiva*.

Por eso, en primer lugar es importante analizar la cuestión de si la encíclica es un documento de una *fe reflexiva* que inspira un diálogo entre iguales en una sociedad pluralista y, por tanto,

⁴⁰ Cf., sobre todo, Habermas, Jürgen: *Pensamiento posmetafísico*. Berlin 2012/Madrid 2015.

⁴¹ Schüssler Fiorenza, F.: «The Church as a Community of Interpretation», en: Browning, D.S., Schüssler Fiorenza, F. (ed.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York 1992, p. 66–91.

⁴² Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 268.

⁴³ Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 268.

⁴⁴ McKibben, Bill, 2015.

también cabe esperar en principio una predisposición a aprender de los demás actores de la sociedad.

Una fe reflexiva es, según Habermas, una fe «que se relaciona con otras religiones y que respeta las conclusiones falibles⁴⁵ de las ciencias institucionalizadas, así como los derechos humanos»⁴⁶, que, por tanto, acepta los importantes *progresos de aprendizaje* de la sociedad desde la Ilustración. Al menos en el contexto europeo, esto significa que se asume la *revolución nominalista* que siguió al pensamiento medieval. Esta «allanó el camino para el nacimiento de la ciencia moderna, del humanismo y de nuevos enfoques epistemológicos y sobre la racionalidad de la ley, así como del protestantismo y la mundanización del Cristianismo: es decir, de lo que la Iglesia católica al principio entendía por «secularización»⁴⁷. La Iglesia católica señaló durante mucho tiempo esas tendencias como *historia de decadencia* sin ver los procesos de aprendizaje de los que se derivaban. En principio, este paso no se dio hasta comienzos de los años 60 del siglo pasado, con el *Concilio Vaticano II*. Este fue «una reflexión teológica que finalmente reconcilió la conciencia religiosa con el hecho del pluralismo ideológico, con los fundamentos de legitimación de los derechos humanos del Estado secular y con el monopolio de las ciencias con la vista puesta en el saber mundano»^{48, 49}.

A continuación se analizará si la encíclica acepta:

- la *supremacía de la ciencia* en cuestiones relativas al mundo,
- el papel de un *Estado laico* y
- los derechos humanos.

El Papa Francisco hace referencia expresa a la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II⁵⁰, el documento fundamental en el que la Iglesia católica por fin se decidió a reconocer «la legítima autonomía de las realidades terrenas» (80). Pero aún más importante es que la encíclica no acepta este paso como una imposición, sino que lo apoya y argumenta con *razones propias*, es decir, teológicas. Cuando el Papa Francisco escribe que Dios «está presente en lo más íntimo de cada cosa sin condicionar la autonomía de su criatura»⁵¹ (80), deja el camino libre, con *razones religiosas*, a la autonomía de la ciencia, de la filosofía, del arte y de la política. Aquí no se tacha a esta autonomía de historia de decadencia: no sólo se la tolera, sino que se la reafirma con razones propias.

⁴⁵ «Falible» subraya que la ciencia está formada por proposiciones que no tienen carácter dogmático, sino que, en principio, pueden resultar falsas, en cuyo caso pueden sustituirse en cualquier momento por otras.

⁴⁶ Habermas, Jürgen: *Pensamiento posmetafísico*, Berlin, 2012/Madrid 2015, p. 91.

⁴⁷ Habermas, J., 2012/2015, p. 97.

⁴⁸ Habermas, J., 2012/2015, p. 255.

⁴⁹ Dicho sea de paso, la fe reflexiva es sólo una de las formas de fe típicamente modernas. También la fuerte tendencia al fundamentalismo en casi todas las religiones es una reacción típicamente moderna a la inseguridad de una modernidad pluralista que se enfrenta a una sociedad que se está transformando vertiginosamente, incluso en una sola generación, a una ciencia que, por principio, es falible, y a la renuncia a evidencias morales incuestionables. En este contexto no se pueden seguir discutiendo los «cortocircuitos» de esas posturas fundamentalistas.

⁵⁰ Cf. Concilio Vaticano II, constitución pastoral: *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

⁵¹ Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I, q. 104, art. 1, ad 4.

2.1.1 Aceptación de la primacía de la ciencia en la descripción del mundo codificada a dos niveles

«Desde la Ilustración, la relación entre la ciencia y la religión ha estado, en general, más caracterizada por el conflicto que por la cooperación. La religión ha luchado por identificar una separación de tareas en cuestiones relacionadas con la cosmología, teoría de la evolución, sociobiología, economía o medicina reproductiva»⁵². El hecho de que el Papa haya abierto un nuevo capítulo en la relación entre la Iglesia católica y la ciencia puede verse retrospectivamente como una fisura en la historia del pensamiento. Mientras la Iglesia considerara a la ciencia como un enemigo que iba minando su autoridad en un campo tras otro, sólo podía perder, emprender una retirada tras otra. «Se puede decir que en esta lucha la religión ha ido perdiendo autoridad epistémica contra la ciencia en un terreno tras otro. Puede que el aspecto más chocante de la encíclica sea que el Papa Francisco no parece dispuesto a continuar este conflicto»⁵³.

El Papa Francisco, que se graduó como técnico en Química, resume en primer lugar la situación científica de algunas de las grandes crisis ecológicas y sociales e intenta entablar un diálogo entre religión y ciencia (ver párrafos 199–201) sobre los retos fundamentales a los que se ven enfrentados el ser humano y el medio ambiente en su casa común.

Metodológicamente, hay que señalar que codifica las declaraciones fundamentales de la encíclica en dos niveles: por un lado, *científico*, y por otro, *teológico*. O, en palabras de Leonardo Boff: «este juicio es planteado en dos vertientes, una científica y otra teológica»⁵⁴.

Capacidad de conexión con las teorías científicas sobre sistemas complejos: el fin de la predictibilidad y el papel de los puntos de inflexión

El Papa Francisco demuestra en diversos lugares que ha reflexionado sobre la importancia de despedirnos de la cosmovisión newtoniana —que sigue siendo dominante en el mundo laico—, según la cual vivimos en un mundo rigurosamente determinado que sigue los caminos prescritos por la ley natural, y nuestras capacidades de predicción sólo están limitadas por nuestro conocimiento insuficiente. El Papa Francisco tiene un instinto muy agudo para advertir que este paradigma induce a muchos responsables políticos y económicos a pensar que pueden tener bajo control el desarrollo de la situación, a pesar de que la intervención de los seres humanos cada vez es más masiva. Rechaza el determinismo en el que se basa esta cosmovisión. «Así como los distintos componentes del planeta —físicos, químicos y biológicos— están relacionados entre sí, también las especies vivas conforman una red que nunca terminamos de reconocer y comprender», escribe el Papa (138). Aquí el Pontífice también se refiere al *fracaso* de la idea determinista de la cosmovisión newtoniana según la cual nuestra incapacidad para hacer predicciones deterministas se debería únicamente a nuestra *ignorancia subjetiva*. El Papa alude a la *ignorancia fundamental* frente a los procesos complejos, tan importante para todo el debate ecológico y social.

⁵² Edenhofer, Ottmar, Flachsland, Christian, Knopf Brigitte: «Science and religion in dialogue over the global commons», en: *Nature Climate Change*, Vol. 5, octubre de 2015, p. 907–909. Corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015, www.nature.com/natureclimatechange.

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ Boff, Leonardo, 16/06/2015.

Esta ignorancia debe distinguirse de otras *formas de ignorancia*⁵⁵:

- (1) Es posible que no nos hayamos enterado del *estado actual del conocimiento*.
- (2) Es posible que el estado actual del conocimiento *siga sin ser suficiente* para poder predecir la evolución de un sistema.

Hasta aquí las coincidencias con el mundo de Newton. Pero los avances científicos del último siglo han demostrado que hay una tercera forma de ignorancia:

- (3) Ni a nivel microscópico (teoría cuántica), ni en sistemas complejos de escala macroscópica (como demuestran las teorías de los sistemas alejados del equilibrio, las teorías de sistemas abiertos y la teoría del caos), estamos *en principio*, en condiciones de hacer *predicciones seguras*, da igual cuánto sepamos del sistema.

Esta ignorancia fundamental que se expresa en el inconfundible *carácter estático* de nuestros conocimientos sobre el futuro fue reconocida primeramente a nivel microscópico por la teoría cuántica. En las últimas cuatro décadas del siglo XX, los análisis de sistemas complejos y procesos de no equilibrio dejaron claro que cerca de sus *puntos de bifurcación* la predicción de la evolución de estos sistemas complejos sólo podía hacerse, *en principio*, mediante probabilidades. Así se hizo patente que a nivel macroscópico también observamos una mezcla de determinismo y probabilidad⁵⁶, tal y como lo expresó Ilya Prigogine, que recibió el Premio Nobel por su investigación de estos sistemas complejos.

En este sentido, *sir* James Lighthill, como presidente de la Unión Internacional de Mecánica Teórica y Aplicada, aportó en 1986 una interesante explicación: «Llegados a este punto debo hacer un alto y hablar en nombre de la gran hermandad de expertos en mecánica. Hoy somos muy conscientes de que el entusiasmo que sentían nuestros predecesores por el éxito maravilloso de la mecánica newtoniana les llevó a hacer generalizaciones, en el campo de la predicción [...] que hoy han resultado ser falsas. Queremos pedir disculpas colectivamente por haber inducido a error al público culto al propagar, a propósito del determinismo de los sistemas que cumplen las leyes newtonianas del movimiento, unas ideas que después de 1960 ya no se pueden sostener»⁵⁷.

Lo importante para valorar la evolución de los sistemas complejos —y el sistema climático es un ejemplo perfecto— es que no están determinados *en los puntos de bifurcación* o puntos de inflexión del sistema, por lo que no se pueden controlar, ni aun contando con conocimientos óptimos. Ante la magnitud de las intervenciones que a pesar de ello se hacen en el clima y la naturaleza, el Papa habla de «desenfreno megalómano» (114).

Relevancia para el debate sobre el clima

Hans Joachim Schellnhuber, que, como científico, explicó en la presentación de la encíclica sus principales declaraciones científicas, es uno de los expertos mundiales en sistemas complejos y sus puntos de inflexión. Ya durante la preparación de la encíclica, en el año 2014, expuso en un taller de la Academia Pontificia de las Ciencias:

⁵⁵ Bals, Christoph: «Sabotage am Klimaschutz», 04/03/2004 Publicado por primera vez: «Das Ende der Sensation vom Klimamärchen», 1997; www.sfv.de/lokal/mails/wvf/klimazw3.htm. Aquí se discuten estas tres formas de ignorancia aplicadas a los escépticos del cambio climático.

⁵⁶ Prigogine, Ilya: *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt, 1998, p. 29.

⁵⁷ Lighthill, James: «The Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics, Proceeding of the Royal Society», A/407 (1986), p. 35–50, aquí p. 38.

«El sistema climático es un delicadísimo tejido de componentes planetarios entrelazados (como la atmósfera, los océanos, la criosfera, los suelos y los ecosistemas) que interactúan mediante intrincados procesos físicos, químicos geológicos y biológicos (como advección, afloramiento marino, sedimentación, oxidación, fotosíntesis y evapotranspiración). [...] En un momento dado, nos hacemos conscientes del hecho de que simplemente tirando ligeramente de un simple hilito podemos, potencialmente, desgarrar el tejido entero»⁵⁸.

En estos sistemas tan complejos, no se puede esperar un desarrollo lineal en caso de producirse perturbaciones. Existen umbrales de riesgo más allá de los cuales el sistema, o determinados subsistemas, transforman radicalmente su carácter. Debido a las variadas interrelaciones en el sistema, a menudo bastan perturbaciones externas relativamente pequeñas para provocar un vuelco en el sistema. «Los cambios fundamentales de estado causados por una perturbación externa relativamente pequeña son posibles debido a la complejidad del correspondiente sistema no lineal»⁵⁹.

Schellnhuber señala que, a pesar de los muchos progresos científicos, estos sistemas tan complejos no son entendibles en el sentido de una predicción determinista. Esto hace saltar en pedazos nuestro entendimiento del mundo de la vida formado en la Física newtoniana, según el cual causa y efecto normalmente están estrechamente relacionados en el tiempo, espacio y magnitud: «Aunque las respectivas dinámicas de esos elementos está empezando a ser entendidas mejor, nuestra capacidad como seres humanos para comprender intuitivamente la no linealidad es sorprendentemente limitada: en nuestra experiencia diaria, causa y efecto suelen estar estrechamente relacionados en cuanto a tiempo, espacio y magnitud»⁶⁰.

Por eso —dice— es tan importante que la comunidad científica comunique claramente lo que significa este riesgo para el cambio climático: «*El cambio climático causado por esta diminuta molécula de CO₂ puede desencadenar trastornos repentinos, irreversibles y de gran escala en los sistemas físicos y ecológicos interrelacionados que se han mencionado arriba [...] rebasar determinados límites puede convertir un agujerito del tejido en un gran desgarrón que cada vez se haga más grande*»⁶¹.

En la presentación de la encíclica en Roma, Hans Joachim Schellnhuber señaló algunos de los temidos y debatidos puntos de inflexión en el cambio climático que podrían producirse en caso de que se superen los valores umbral establecidos para calentamiento global: en el casquete polar de la Antártida occidental, en otros casquetes de hielo, (p. ej., en Groenlandia), en los glaciares de alta montaña, en el *permafrost* de Siberia y Norteamérica, en el sistema de monzones, en la corriente en chorro (*jetstream*), en los patrones de El Niño y en los sistemas ecológicos afectados por el cambio climático, como los arrecifes de coral y la selva del Amazonas. Subraya que limitar la temperatura global a un valor en el que no se rebasen los distintos puntos de inflexión es uno de los argumentos más importantes para limitar el calentamiento global a un aumento máximo de 2 °C, o incluso 1,5 °C. Por un lado, por la magnitud de los riesgos que ello implica, y por otro, por la dificultad de adaptarnos si, debido a su impredecibilidad, cupieran distintos escenarios en esos puntos de inflexión.

⁵⁸ Schellnhuber, H. J., Martin, M. A.: «Climate-System Tipping Points and Extreme Weather Events», en: Pontifical Academy of Sciences and Pontifical Academy of Social Sciences: *Sustainable Humanity, Sustainable Nature: Our Responsibility*, 2014.

⁵⁹ *ibid.*

⁶⁰ *ibid.*

⁶¹ *ibid.*, los resaltados son de H. J. Schellnhuber.

En la encíclica, el Papa habla de «un círculo vicioso que agrava aún más la situación» (24), y menciona tres de los ejemplos que da Schellnhuber (cf. 25). El siguiente gráfico que Schellnhuber mostró en Roma deja clara la relación de este debate con el objetivo acordado por los gobiernos internacionales de limitar el calentamiento global a menos de 2°C más que en la época preindustrial, pero también por qué muchos países especialmente afectados reclamaron que se redujera el valor umbral a 1,5°C:

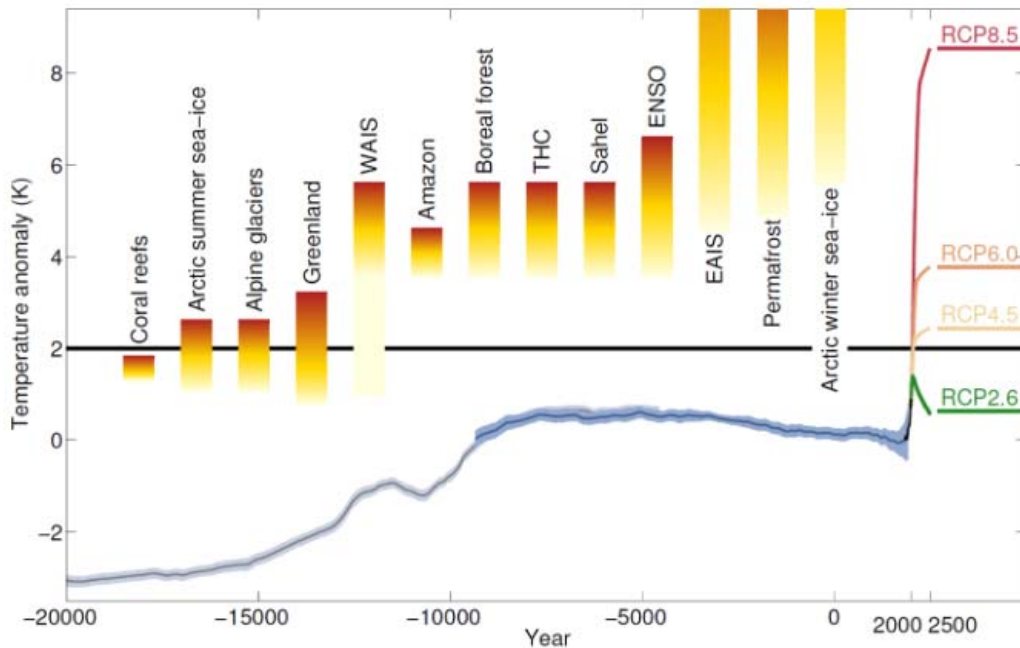


Figure 2: Global-mean surface temperature evolution from the Last Glacial maximum through the Holocene, based on paleoclimatic proxy data ([13], [14]) (light gray), instrumental measurements since 1750 AD (HadCRUT data, black) and different global warming scenarios for the future (see [15] for the latter). Threshold ranges for crossing various tipping points where major subsystems of the climate system are destabilized have been added from refs. ([15]–[20]).

En el gráfico se ve que, tras enormes oscilaciones de la temperatura en los milenios previos (la curva gris indica «los últimos estertores» de esa época turbulenta desde la última glaciación), desde hace unos 10.000 años —Holoceno— el ser humano ha tenido el privilegio de vivir en un clima estable paradisíaco (curva azul). Al principio de esta nueva época geológica, cuando las estaciones empezaron a ser fiables, se produjo la revolución neolítica, el paso de las comunidades que vivían como cazadores y recolectores a la agricultura. Todas las grandes culturas de la humanidad —como la de China, Persia, India, Grecia, Israel o los mayas— surgieron a partir de entonces.

Ahora —desde que empezó la industrialización—, nos estamos catapultando cada vez más rápido fuera de este periodo paradisíaco de estabilidad climática. La curva negra que asciende bruscamente indica el punto en el que nos encontramos ahora. Si seguimos produciendo las emisiones que producimos ahora, deberíamos esperar un aumento de la temperatura de hasta cuatro grados para cuando termine el siglo.

Al mismo tiempo, el gráfico indica la probabilidad y el valor umbral en el que algunos subsistemas importantes pasarían irreversiblemente a un estado fundamentalmente distinto. Algunos puntos de inflexión, como el del colapso de los arrecifes de coral y el inicio del proceso de derretimiento irreversible en Groenlandia (según los últimos resultados de investigaciones realizadas en la Antártida occidental), podrían producirse incluso antes de traspasar el umbral de los 2°C. Una cosa está clara: con cada décima de grado que aumenta la temperatura global, más aumentan las probabilidades de que se produzca un cambio irreversible en esos cada uno de esos puntos de inflexión.

Principio de precaución considerando lo limitado de los conocimientos y la magnitud de los riesgos

«La posibilidad de terribles fenómenos climáticos» (204), combinada con la imposibilidad fundamental de predecir (más allá de la probabilidad) tales acontecimientos, es también una sólida base para que el Papa se remita al principio de precaución consagrado en la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de 1992: «cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces» (cf. 186). El Papa señala que la inversión del peso de la prueba que implica este principio sirve para proteger a los más débiles. Y es que todas las experiencias y escenarios indican que las capas pobres de la población son las más afectadas por los grandes cambios en todos los países, pero muy especialmente en los más pobres.

Doug Bandow, que trabajó como *special assistant* para el presidente estadounidense Ronald Reagan, y *senior fellow* del Cato Institute, una importante fábrica de ideas con orientación libertaria y de mínimo gobierno, no tardó en replicar: «La encíclica respalda el *principio de precaución*, que básicamente exige una prueba de que una innovación es segura para autorizarla, en vez de una prueba de que es perjudicial para bloquearla»⁶². En este enfrentamiento se ve la relevancia de entender la *ignorancia fundamental* en esos sistemas complejos (ver arriba). Quien, como base para un cambio de rumbo serio, pide una certeza definitiva de que en un sistema no lineal se producirán puntos de inflexión si se alcanzan determinados umbrales de temperatura, no ha entendido nada: aquí, *antes de que se produzcan grandes cambios irreversibles*, básicamente sólo se puede hablar de probabilidades, no de certezas. Por eso, lo que pide Doug viene a ser que no hay que actuar hasta que no se hayan rebasado los puntos de inflexión. Un ejemplo perfecto del paradigma tecnocrático tan criticado en la encíclica.

Capacidad de conexión con la ciencia de las afirmaciones sobre el cambio climático global

Por lo que respecta a las declaraciones sobre el cambio climático global, el revuelo ya era considerable desde antes de salir a la luz la encíclica. La derecha cristiana de Estados Unidos, que en su mayoría no quiere reconocer el cambio climático provocado por el ser humano, llegó incluso a invocar un nuevo caso Galileo si el Papa se atrevía a aceptar las evidencias científicas del cambio climático. «La Iglesia ya se ha equivocado unas cuantas veces en cuestiones científicas», afirmó, por ejemplo, Rick Santorum, en ese momento aspirante republicano católico a la candidatura a la presidencia. «Probablemente sea mejor que dejemos la ciencia a los científicos y nos centremos en lo que de verdad se nos da bien, que es la teología y la moral»⁶³. El cardenal Turkson, coautor de la encíclica, replicó en su presentación: «Hoy la tierra, nuestra hermana, [sufre] maltrato y abusos [...] La ciencia es la mejor herramienta con la que podemos escuchar el clamor de la tierra»⁶⁴. En la doble codificación —teológica y científica— que se manifiesta en esta frase, la ciencia tiene prioridad absoluta en el análisis de los hechos: En absoluto —dice— se presenta el Papa en la encíclica como gran científico. «El objetivo de la encíclica no es intervenir

⁶² Bandow, Doug: «Laudato Si Misses the Problem of Politics», 24/06/2015, <http://blog.acton.org/archives/79640-doug-bandow-laudato-si-misses-the-problem-of-politics.html>

⁶³ Atkin, Emily: «What Did Actual Scientists Think Of The Pope's Climate Encyclical?», en *climate progress*, 18/06/2015, 2:11pm, <http://thinkprogress.org/climate/2015/06/18/3671118/pope-climate-encyclical-scientists-react/>

⁶⁴ Harris, Elise: «Vatican: Encyclical aims to promote common good, not take sides», *CNA*, 18/06/2015, www.catholicnewsagency.com/news/vatican-encyclical-aims-to-promote-common-good-not-take-sides-84878/

en este debate, que corresponde a los científicos, y mucho menos determinar en qué medida exacta los cambios climáticos son consecuencia de la acción humana»⁶⁵.

Pero la encíclica resume brevemente el estado de la ciencia según lo expone el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés), aunque sin mencionarlo expresamente: «Hay un consenso científico muy consistente que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático. En las últimas décadas, este calentamiento ha estado acompañado del constante crecimiento del nivel del mar, y además es difícil no relacionarlo con el aumento de eventos meteorológicos extremos, más allá de que no pueda atribuirse una causa científicamente determinable a cada fenómeno particular» (23).

La encíclica es muy clara en que no se pueden seguir bloqueando las cuestiones que nos provocan inquietud y «que ya no podemos esconder debajo de la alfombra» (19). Más bien al contrario: hay que rendirse a los descubrimientos de la ciencia, si no —dice—, el ser humano tiende a arreglárselas «para alimentar todos los vicios autodestructivos: intentando no verlos, luchando para no reconocerlos, postergando las decisiones importantes, actuando como si nada ocurriera» (59).

El Papa hace un llamamiento a que se intervenga con políticas climáticas basadas en los mejores conocimientos disponibles: «La humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo, para combatir este calentamiento o, al menos, las causas humanas que lo producen o acentúan» (23). Con la constatación de que la actividad humana es la principal causa del cambio climático, sin excluir el posible efecto de otros factores (cf. 23), el Papa Francisco toma una posición clara e inequívoca. En vista del gran apoyo con que cuentan los negadores del cambio climático⁶⁶ de ciertos círculos de la Iglesia —sobre todo en Estados Unidos—, en algunos sitios este será un punto de debate decisivo para la recepción de la encíclica⁶⁷. El Papa es claro al decir que las conclusiones de la ciencia se ven confirmadas por la experiencia en muchos países —esto parece referirse tanto a la Iglesia de los distintos países como a las organizaciones de desarrollo—, que «basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común» (61).

En Alemania, por ejemplo, la «Deutscher Arbeitgeberverband», una organización de negadores del cambio climático que se hace llamar «asociación patronal de Alemania», aprovecha la reacción a la encíclica para llamar la atención. Esta organización no tiene nada que ver con la Federación de Asociaciones Patronales de Alemania (BDA), que, como confederación político-social y político-laboral, defiende los intereses de todos los sectores de la economía empresarial privada en Alemania. Esa supuesta «asociación patronal de Alemania» permitió a Wolfgang Thüne, que es uno de los que niegan el cambio climático, proclamar que las declaraciones sobre la ciencia del clima de la encíclica *Laudato Si'* eran un «retroceso a antes de la Ilustración europea»⁶⁸.

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ Aquí se ha elegido referirnos a ellos como los «negadores del cambio climático», en vez del término más habitual de «escépticos del cambio climático». La ética profesional del científico incluye cuestionar cualquier hipótesis desde el escepticismo. Eso es bueno, y así es como surge el progreso, también en la ciencia del clima. Lo que molesta es que ese escepticismo se haga dogmático y, ante una refutación en revistas arbitradas, no reaccione con nuevos argumentos, sino que siga aferrándose a las tesis críticas de siempre. O cuando ni siquiera somete su crítica a la crítica de revistas arbitradas. Se vuelve criminal cuando la crítica es crítica pagada que siembra la duda sobre hipótesis científicas, en este caso, el cambio climático provocado por el ser humano, para defender intereses económicos en contra de los conocimientos que se tienen. Cf. al respecto, por ejemplo: Oreskes, N., Conway, E. M.: *Merchants of Doubt*, New York, Berlin, London, Sydney, 2010.

⁶⁷ Vogt, Markus, 16/06/2015, p. 3.

⁶⁸ Thüne, Wolfgang: «Enzyklika Laudato Si', Ein Rückfall hinter die europäische Aufklärung», en: Deutscher Arbeitgeberverband, 08/07/2015, www.deutscharbeitgeberverband.de/wissenschaftszukunft/2015_07_07_dav_wissenschaftszukunft_encyklika_lauidatos_i_01.html?q=th%C3%BCne

Ya en 1996, en un proceso bastante inusual, la Sociedad Alemana de Meteorología (DMG) se distanció de unas manifestaciones similares, precisamente del Dr. rer. pol. Wolfgang Thüne. Ya en aquella época negaba en cartas, artículos en prensa⁶⁹ y ponencias la existencia del efecto invernadero en general, no sólo el causado por el ser humano, y decía que contradecía la 2.^a ley de la termodinámica. Las tesis de Thüne, plagadas de términos científicos, resultan muy difíciles de comprender críticamente para los redactores no especializados. En ellas, según explica la Sociedad Alemana de Meteorología en su estilo marcadamente sobrio, «se utilizan conceptos y se hacen afirmaciones que requieren una rectificación técnica». La Sociedad Alemana de Meteorología refuta una por una las tesis de Thüne y llega a la conclusión de que «no cabe ninguna duda sobre el principio fundamental del efecto invernadero, incluido el provocado por el ser humano. Los procesos se ajustan a todas las leyes físicas, incluida la 2.^a ley de la termodinámica» (comunicaciones de la DMG 1/96). El hecho de que Thüne siga repitiendo parte de los argumentos refutados en otras revistas sin siquiera mencionar la crítica de esta sociedad científica experta⁷⁰, sencillamente, no es serio. Y aún hoy sigue sin sustentar sus afirmaciones mediante artículos no refutados de revistas científicas revisadas *inter pares*. ¿Es esta la lucha por la Ilustración?

El Papa también parece tener en mente casos similares cuando escribe: «Hay demasiados intereses particulares y muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a manipular la información para no ver afectados sus proyectos» (54; ver también 135, 188). En su libro *Merchants of Doubt*⁷¹, Eric Conway y la historiadora Naomi Oreskes han analizado a fondo los intereses económicos e ideológicos que hay tras las estrategias de muchas de las tesis de quienes niegan el cambio climático.

Capacidad de conexión con la ciencia de la doble codificación de la descripción de la destrucción de «nuestra casa común»

El Papa no sólo ve al ser humano y al ambiente natural conectados entre sí por su origen común, sino también por las amenazas del futuro.

Como con el cambio climático, la encíclica también deja claro que, tanto en el análisis de la cascada de «catástrofes naturales regionales como [de] crisis sociales o incluso financieras» (61), la ciencia tiene la última palabra: «Sobre muchas cuestiones concretas la Iglesia no tiene por qué proponer una palabra definitiva y entiende que debe escuchar y promover el debate honesto entre los científicos, respetando la diversidad de opiniones» (61). El Papa también reconoce expresamente que «no hay un solo camino de solución» (60). Y, como base para su posicionamiento, presenta su análisis de la situación en que se encuentra el debate científico y sociológico que ha realizado con ayuda de la Academia de las Ciencias del Vaticano.

Así, el Papa enumera lo que le ocurre a *nuestra casa* (17–61). Aparte del cambio climático (20–22), está el tema del agua (27–31), la pérdida de biodiversidad (32–42) y el deterioro de la calidad de la vida humana y degradación social (43–47). El Papa denuncia la enorme inequidad —en el mundo y entre países— que afecta a todos los ámbitos de la vida (48–52) y cuyas principales víctimas son los pobres (48), y llega a la conclusión de que: «Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos» (53), la casa común del ser humano y del ambiente natural.

⁶⁹ P. ej., en el *Handelsblatt* del 22/11/1995.

⁷⁰ Cf., por ejemplo, *Energiepolitische Tagesfragen*, año 47, 1997, cuaderno 10.

⁷¹ Oreskes, N., Conway, E.: *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming* (Bloomsbury, 2011).

Leer la ciencia con la inteligencia del corazón

Por un lado, la encíclica señala claramente la primacía de la ciencia para analizar los hechos, pero, por otro, el Papa Francisco desafía también su *pensamiento positivista*. La formulación clásica del pensamiento positivista procede del joven Wittgenstein, quien en su *Tractatus logico-philosophicus* exigía a la filosofía «no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural»⁷². Ese sería, según él, el límite para hablar de manera razonable.

El Papa, en cambio, insta a la ciencia a reconocer sus propios límites metodológicos: «No se puede sostener que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de la realidad. Eso sería sobrepasar indebidamente sus confines metodológicos limitados. Si se reflexiona con ese marco cerrado, desaparecen la sensibilidad estética, la poesía, y aun la capacidad de la razón para percibir el sentido y la finalidad de las cosas» (199). En este sentido, la encíclica pide una «apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología» (11). Si así se quiere, se apropia del Wittgenstein tardío⁷³ y subraya que los distintos juegos lingüísticos —de la estética, de la poesía, de la moral, de la religión— tienen *cada uno su propio sentido*⁷⁴.

Francisco también quiere dar a la ciencia la importancia que merece, pero sin limitarse a una colección de datos y perdiendo el miedo positivista a los juicios de valor. No se trata de «recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo» (19). Ya con su pregunta de partida sobre «lo que le está pasando a nuestra casa común» (17) rompe el constreñido marco de la ciencia positivista. Esto le permite leer los datos «afectivamente (con inteligencia sensible o cordial), pues discierne que detrás de ellos se esconden dramas humanos y mucho sufrimiento también por parte de la madre tierra»⁷⁵. Aquí escucha con los oídos abiertos expresamente al lenguaje de la belleza y de la fraternidad. Y el Papa nos advierte que no despreciemos este comportamiento como «un romanticismo irracional» (11), ya que limitar así el horizonte tiene «consecuencias en las opciones que determinan nuestro comportamiento» (ibid).

La estética como polo opuesto al utilitarismo

El Papa quiere traspasar el «marco cerrado» (199) del pensamiento positivista. Por un lado, hacia la apreciación de la belleza: donde «desaparecen la sensibilidad estética, la poesía» (199) —dice—, desaparece también la capacidad para resistirse al paradigma tecnocrático y su utilitarismo. «Cuando alguien no aprende a detenerse para percibir y valorar lo bello, no es extraño que todo se convierta para él en objeto de uso y abuso inescrupuloso» (215). Frente a esto, la voluntad de crear algo bello y la contemplación de la belleza, logran, según el Papa, «superar el poder objetivante en una suerte de salvación que acontece en lo bello y en la persona que lo contempla» (112). Aquí el Papa ve una fuerza opuesta al dictado de Adorno de que no cabe la vida justa en la vida falsa⁷⁶. Las imposiciones sistémicas no podrían anular «por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción» ante ellos (205). «Si se quiere conseguir cambios profundos» (215) —dice—, hay que tener en cuenta esta educación para percibir la belleza, ejercitarse en los modelos de pensamiento adecuados para ello.

⁷² Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, 1963, 6.53, www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/witt.html
[Versión en español: www.alejandriadigital.com/wp-content/uploads/2016/03/Wittgenstein-Tractatus-logico-philosophicus.pdf]

⁷³ Aquí vienen a la mente, en primer lugar, las «Investigaciones filosóficas».

⁷⁴ Cf. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1984, p. 225 y sig. (primera publicación: 1945).

⁷⁵ Boff, Leonardo, 05/07/2015.

⁷⁶ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, en: *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt/M. 1997, p. 43.

Al mismo tiempo, el Papa advierte contra el esteticismo abstracto y contra caer en «la búsqueda de la belleza en el diseño» (150). Y es que, más importante todavía, —dice— es «otra belleza» (ibid.). Aquí se refiere a las relaciones de sintonía del ser humano en el marco de la ecología integral tridimensional, el compromiso con «la calidad de vida de las personas, su adaptación al ambiente, el encuentro y la ayuda mutua» (ibid.). También aquí concreta que no se trata sólo de fabricar cosas bonitas, sino de dar siempre a la población la posibilidad de que «completen el análisis del planeamiento urbano» (ibid.), en el sentido de la participación.

La justicia como estrategia contra el utilitarismo

Para el Papa Francisco es fundamental destacar la relación entre los hechos analizados científicamente, por un lado, y la crisis ecológica, las experiencias de las personas, sobre todo los pobres, y la *cuestión de la justicia*, por otro. Argumenta que «un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres» (49), y algo más adelante, «el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo» (53). Para él, lo importante es una valoración ética, es decir, moral, de las conclusiones científicas. «Elige abrazar la ciencia, mientras señala las cuestiones éticas que no se pueden resolver sólo con la ciencia»⁷⁷.

Así, interpreta las cuestiones ecológicas —partiendo de la *metáfora de la casa común*— también como cuestiones de justicia, que afectan sobre todo a los pobres y a las futuras generaciones. Con la frase «la realidad es superior a la idea» (110), que ya era fundamental en su anterior encíclica, el Papa también advierte aquí del riesgo de perderse en conceptos ideológicos y perder de vista la realidad concreta para el ser humano y el entorno ecológico compartido. Por eso siempre intenta bajar a la tierra la argumentación abstracta utilizando ejemplos concretos y atractivos, en este caso, para la relación entre la crisis ecológica y la justicia:

- El Papa ve trágico «el aumento de los migrantes huyendo de la miseria empeorada por la degradación ambiental, que no son reconocidos como refugiados en las convenciones internacionales y llevan el peso de sus vidas abandonadas sin protección normativa alguna» (25).
- Las *consecuencias más graves del cambio climático* «recaerán en las próximas décadas sobre los países en desarrollo. Muchos pobres viven en lugares particularmente afectados por fenómenos relacionados con el calentamiento, y sus medios de subsistencia dependen fuertemente de las reservas naturales y de los servicios ecosistémicos, como la agricultura, la pesca y los recursos forestales. No tienen otras actividades financieras y otros recursos que les permitan adaptarse a los impactos climáticos o hacer frente a situaciones catastróficas, y poseen poco acceso a servicios sociales y a protección» (25).
- El *agotamiento de las reservas ictícolas* afecta «especialmente a quienes viven de la pesca artesanal y no tienen cómo reemplazarla» (48),
- la contaminación *del agua*, «particularmente a los más pobres que no tienen posibilidad de comprar agua envasada» (ibid.),
- y la *subida del nivel del mar*, «principalmente a las poblaciones costeras empobrecidas que no tienen a dónde trasladarse» (ibid.).

⁷⁷ Edenhofer, O., Flachslund, C., Knopf, B., octubre de 2015, p. 907-909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015, p. 907.

- También censura sin rodeos las propuestas de *internacionalización del Amazonas*, que «sólo sirven a los intereses económicos de las corporaciones transnacionales» (38).

Su juicio moral es claro: «Por eso, podemos ser testigos mudos de gravísimas inequidades cuando se pretende obtener importantes beneficios haciendo pagar al resto de la humanidad, presente y futura, los altísimos costos de la degradación ambiental» (36).

«¿Qué pueden aprender los no católicos y no creyentes sobre las dimensiones éticas del cambio climático con la encíclica del Papa?», pregunta Donald A. Brown, de la Commonwealth Law School de la Widener University de Estados Unidos. Como a diversos observadores externos, a él también le parece que, con su encíclica, el Papa ha conquistado y liberado un territorio importante para la dimensión ética y moral de las cuestiones relacionadas con el medio ambiente y el desarrollo:

«Si la encíclica del Papa consigue que la sociedad civil vea el cambio climático como un tema fundamentalmente moral y ético, es probable que tenga una profunda importancia práctica para las políticas en materia de cambio climático; de hecho, podría transformar radicalmente la forma en que se vienen debatiendo las políticas relativas al cambio climático desde hace más de 35 años. Esto se debe a dos razones.

»Una, el cambio climático, más que cualquier otro problema ambiental, tiene características que claman por que se le considere un problema moral. De hecho, los responsables de las políticas en materia de cambio climático no pueden pensar claramente sobre políticas hasta haber respondido a varias cuestiones éticas.

»En segundo lugar, aquellos que se oponen desde hace más de 35 años a las medidas para afrontar el cambio climático han «engañado» a la ciudadanía, incluida la mayoría de los miembros de organizaciones ambientales, para que discuta las políticas de cambio climático en formas que ignoran las cuestiones morales y éticas, y al hacerlo así han quitado fuerza a los argumentos más poderosos con los que se puede responder a los argumentos de quienes se oponen a las políticas en materia de cambio climático»⁷⁸.

2.1.2 Aceptación del Estado laico y llamamiento a un régimen de gobernanza internacional para regular el bien común

El Papa subraya muy claramente que, igual que no pretende resolver las cuestiones científicas, tampoco pretende «sustituir a la política» (188). Más bien apuesta por un debate honesto y transparente «para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al bien común» (ibid.). Incluso en discursos en los que adopta una postura firme —como en su alocución a los movimientos sociales en Bolivia—, el Papa advierte de que no se intente buscar en sus propuestas políticas algo más que una aportación al debate. Habla de sí mismo en tercera persona: «En ese sentido, no esperen de este Papa una receta. Ni el Papa ni la Iglesia tienen el monopolio de la interpretación de la realidad social ni la propuesta de soluciones a problemas contemporáneos»⁷⁹.

⁷⁸ Brown, Donald A.: «What can non-catholics and nonbelievers learn from the Pope's encyclical about the ethical dimensions of climate change?», 03/10/2015, <http://ethicsandclimate.org/2015/10/03/what-can-non-catholics-and-nonbelievers-learn-from-the-popes-encyclical-about-the-ethical-dimensions-of-climate-change/>

⁷⁹ Asia News: Pope in Bolivia, 07/09/2015, www.asianews.it/news-en/Pope-in-Bolivia-we-need-and-want-a-change-in-an-economy-that-kills-34736.html [Versión en español: <http://cnnespanol.cnn.com/2015/07/09/palabras-del-papa-francisco-en-el-encuentro-de-movimientos-sociales/#0>]

En una sociedad pluralista, es una obviedad el hecho de que ningún agente se arrogue el monopolio de la interpretación de la situación social, pero basta echar un vistazo a los libros de historia para ver que esta postura no siempre les resultó tan evidente a los jefes de la Iglesia católica.

Pero no querer sustituir a la política no significa no intervenir en la política. Y es que, según argumenta el Papa, cualquier solución técnica «que pretendan aportar las ciencias será impotente para resolver los graves problemas del mundo si la humanidad pierde su rumbo, si se olvidan las grandes motivaciones que hacen posible la convivencia, el sacrificio, la bondad» (200). Aquí ve una misión fundamental de las religiones: ofrecer esas «grandes motivaciones».

En cuanto al contenido, el Papa plantea la pregunta de qué sistema internacional de gobernanza permite tanto «tomar decisiones drásticas para invertir la tendencia al calentamiento global» como «cumplir con el objetivo de erradicar la pobreza» (175). Por último —dice—, se necesita un acuerdo «sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados «bienes comunes globales»» (174).

El Papa invita a reflexionar sobre el hecho de que el siglo XXI, con su sistema de gobernanza de épocas pasadas, sea «escenario de un debilitamiento de poder de los Estados nacionales, sobre todo porque la dimensión económico-financiera, de características transnacionales, tiende a predominar sobre la política» (175). En este contexto, pide «instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas, con autoridades designadas equitativamente por acuerdo entre los gobiernos nacionales, y dotadas de poder para sancionar» (ibid.). Ante la necesidad de desarme, paz y seguridad, protección del medio ambiente y «regular los flujos migratorios», evoca el llamamiento de Juan XXIII, que urgía a una «verdadera Autoridad política mundial» (ibid.).

Sería malinterpretar la doctrina social católica entender esa petición de una autoridad política mundial como una prueba de que el Papa «desconfía»⁸⁰ del principio básico de la subsidiariedad, o como que reclama un gobierno mundial. El Papa subraya constantemente que debe ser el nivel mínimo que pueda solucionar problemas. Que el bien común «también reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios, aplicando el principio de la subsidiariedad» (157). Señala que «pretender resolver todas las dificultades a través de normativas uniformes o de intervenciones técnicas lleva a desatender la complejidad de las problemáticas locales, que requieren la intervención activa de los habitantes. Los nuevos procesos que se van gestando no siempre pueden ser incorporados en esquemas establecidos desde afuera, sino que deben partir de la misma cultura local» (144).

En este sentido, también subraya el «mucho compromiso y [...] entrega generosa» (165) de la sociedad civil «que sensibilizan a las poblaciones y cooperan críticamente, también utilizando legítimos mecanismos de presión, para que cada gobierno cumpla con su propio e indelegable deber» (38).

Pero el Papa también aclara que este *principio de subsidiariedad* de la doctrina social católica tiene dos caras. Por un lado, pretende dejar la mayor cantidad posible de decisiones en las manos de los grupos que están más cerca de las personas, y por otro, allí donde estos grupos no pueden solucionar el problema, ve la obligación del nivel superior —frecuentemente, el Estado— de compensar esta carencia persiguiendo el bien común: «Recordemos el principio de subsidiariedad, que otorga libertad para el desarrollo de las capacidades presentes en todos los

⁸⁰ Winkler, Hans: «Eine Weltautorität, die alle Probleme lösen soll», en: *Die Presse*, 29/06/2015, <http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/4765140/Eine-Weltautoritaet-die-alle-Probleme-loesen-soll>

niveles, pero al mismo tiempo exige más responsabilidad por el bien común a quien tiene más poder» (196).

Como ejemplo, el Papa menciona que el bien común requerirá la intervención del Estado, por ejemplo, en cuestiones relativas a la paz social, la estabilidad y la seguridad: en cualquier asunto que requiera «una atención particular a la justicia distributiva» (157). «Toda la sociedad —y en ella, de manera especial el Estado— tiene la obligación de defender y promover el bien común» (ibid.).

El Papa no se refiere, por tanto, a un gobierno mundial cuando repite la petición de instrumentos y formas de una «Autoridad política mundial» (175) que vienen haciendo los Papas desde *Pacem in Terris* (Juan XXIII). Más bien aclara —como se ha indicado arriba— que se trata de regímenes de gobernanza en beneficio del bien común (cf. 174). «La protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente» (190), afirma el Papa Francisco, citando el compendio de la doctrina social de la Iglesia católica. El Papa se refiere, más bien, a algo que Jürgen Habermas llama una «política interior mundial sin gobierno mundial»⁸¹. En ella se materializa la idea de un sistema global de múltiples niveles que, sin embargo, en conjunto no tiene carácter estatal⁸².

Cambio de énfasis entre Estado y mercado

El Papa no se dirige contra el mercado en sí, sino de forma muy decidida contra «una concepción mágica del mercado, que tiende a pensar que los problemas se resuelven sólo con el crecimiento de los beneficios de las empresas o de los individuos» (190). Por tanto, argumenta contra la idea de Adam Smith de que los problemas se regulan simplemente mediante «las fuerzas invisibles del mercado» (123). En este sentido, dirige su ataque contra un «mercado sin reglas» (210) que «se obsesiona por el máximo beneficio» (190).

De quien se somete a la lógica de un mercado sin reglas, al «esquema del rédito» (ibid.), no se puede esperar que «se detenga a pensar en los efectos ambientales que dejará a las próximas generaciones» (ibid.). El Papa enumera cosas que corren el riesgo de acabar bajo la mesa con esa concepción mágica del mercado:

- Aquí «no hay lugar para pensar en los ritmos de la naturaleza, en sus tiempos de degradación y de regeneración» (ibid.),
- o para pensar «en la complejidad de los ecosistemas, que pueden ser gravemente alterados por la intervención humana» (ibid.),
- o para el valor propio de animales y plantas, de la biodiversidad, si «se piensa en ella como un depósito de recursos económicos que podría ser explotado» (ibid.).
- Si la tala de un bosque aumenta la producción, «nadie mide en ese cálculo la pérdida que implica desertificar un territorio, dañar la biodiversidad o aumentar la contaminación» (195).

De la misma forma que de esta lógica, de esta concepción mágica del mercado, no se puede esperar que se preocupe por el *medio ambiente*, tampoco se puede esperar —dice— que incluya «el valor real de las cosas, su significado para las personas y las culturas, los intereses y necesidades de los pobres» (190):

⁸¹ Habermas, Jürgen: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a. M., 1998, p. 2.

⁸² Habermas, Jürgen: «Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?» En: Habermas: *Der gesplittene Westen*, Frankfurt a. M., 2004, 113–19.

- «En el vigente modelo «exitista» y «privatista» no parece tener sentido invertir para que los lentos, débiles o menos dotados puedan abrirse camino en la vida» (196).
- El mercado por sí mismo «no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social» (109). Quien no contribuye a los beneficios, ya sea como cliente o como trabajador, corre el riesgo de ser excluido.
- Como ejemplo típico del fracaso del mercado, el Papa señala la creciente tendencia en algunos lugares a privatizar los escasos recursos de agua. Así —dice—, aunque el acceso al agua es un derecho humano fundamental, se ve «convertido en mercancía que se regula por las leyes del mercado» (30), y es precisamente a los más pobres a los que se les niega el acceso al agua.

También censura, como expresión de la peligrosa concepción mágica del mercado, el efecto «*trickle down*», según el cual los procesos de crecimiento no sólo tienen efectos beneficiosos para los agentes más ricos que participan directamente en ellos, sino que también se irían filtrando para repercutir sobre las condiciones de vida de las masas pobres. Así, critica la afirmación de «que los problemas del hambre y la miseria en el mundo simplemente se resolverán con el crecimiento del mercado» (109).

Rechaza la unidimensionalidad del principio de maximizar los beneficios como inadecuada, tendente a «aislarse de toda otra consideración» (195). En esta unidimensionalidad, ve «una distorsión conceptual de la economía» (195). En este contexto, «cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta» (56). Aquí está la principal justificación para la frase central que tanto revuelo provocó en esta última y en la primera encíclica del Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*: «Esta economía mata».

El Papa también señala las consecuencias para los consumidores de un mercado no regulado, y es que este crea «un mecanismo consumista compulsivo para colocar sus productos» (203). Y ahí ve el peligro de que «las personas terminan sumergidas en la vorágine de las compras y los gastos innecesarios» (ibid.).

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas, un sistema que sólo sigue su propia lógica termina destruyéndose a sí mismo. En este sentido, el Papa se muestra convencido de que «no se puede justificar una economía sin política» (196). El Papa ve que una economía de mercado no puede funcionar de forma duradera si se socializan los riesgos, pero se privatizan los beneficios. En vez de la lógica unidimensional, se necesita una —dice— que pueda afrontar adecuadamente «los diversos aspectos de la crisis actual» (196).

También aquí concreta, instando a la implementación del *principio de que el causante pague*: «Sólo podría considerarse ético un comportamiento en el cual «los costes económicos y sociales que se derivan del uso de los recursos ambientales comunes se reconozcan de manera transparente y sean sufragados totalmente por aquellos que se benefician, y no por otros o por las futuras generaciones»» (195).

Pero no considera este principio como una receta universal, sino que tendría que verse complementado con una actuación *reglamentaria*. Tampoco aquí faltan ejemplos. Se trataría, por ejemplo, de:

- «favorecer formas de producción industrial con máxima eficiencia energética y menos cantidad de materia prima, quitando del mercado los productos que son poco eficaces desde el punto de vista energético o que son más contaminantes» (180). Esto se puede interpretar como un apoyo a iniciativas como la directiva de diseño ecológico de la UE, que, por ejemplo, ha llevado a la prohibición gradual de las bombillas antiguas.
- «una buena gestión del transporte» (ibid.) [...]

- «formas de construcción y de saneamiento de edificios que reduzcan su consumo energético y su nivel de contaminación» (ibid.)
- acción política local dirigida «a la modificación del consumo» (ibid.)
- «desarrollo de una economía de residuos y de reciclaje» (ibid.)
- «protección de especies» (ibid.)
- «la programación de una agricultura diversificada con rotación de cultivos» (ibid.)
- una mejora agrícola de las regiones pobres «mediante inversiones en infraestructuras rurales, en la organización del mercado local o nacional, en sistemas de riego, en el desarrollo de técnicas agrícolas sostenibles» (ibid.)

En cualquier caso, la actuación del Estado también alberga la posibilidad —dice— del *fracaso del Estado*. Y es que —continúa— fácilmente podría ocurrir que algunos grupos económicos «pueden aparecer como benefactores y detentar el poder real, sintiéndose autorizados a no cumplir ciertas normas» (197). Esto podría llegar hasta «diversas formas de criminalidad organizada, trata de personas, narcotráfico y violencia» (ibid.).

A pesar de la crítica a una economía de mercado unidimensional y no regulada, el Papa tampoco apuesta por un «Estado planificador» (195). Este —dice—, como el mercado, está dominado por la racionalidad unidimensional, una «racionalidad instrumental, que sólo aporta un análisis estático de la realidad en función de necesidades actuales» (195). Por eso, no se trataría de adoptar una economía dirigida que lo que haría sería «detener la creatividad humana y su sueño de progreso, sino orientar esa energía con cauces nuevos» (191).

Al Papa también le preocupa la interacción entre política y economía. El Estado y el mercado deberían dejar de culparse mutuamente por lo que se refiere a la pobreza y a la degradación del ambiente. «Pero lo que se espera es que reconozcan sus propios errores y encuentren formas de interacción orientadas al bien común» (198).

Digresión: Crisis financiera 2007/2008, ¿una nueva crisis de los mercados financieros causada por el cambio climático?

El Papa ve en la crisis financiera de 2007-2008 una oportunidad perdida «para el desarrollo de una nueva economía más atenta a los principios éticos y para una nueva regulación de la actividad financiera especulativa y de la riqueza ficticia» (189). Deberíamos —dice— haber aprovechado para «repensar los criterios obsoletos» (ibid.) y «revisar y reformar el entero sistema» (ibid.). En vez de emprender la reforma del sistema, se optó, según el Papa, por «la salvación de los bancos a toda costa, haciendo pagar el precio a la población» (ibid.). El precio de ello seguirá siendo —dice— «un dominio absoluto de las finanzas que no tiene futuro y que sólo podrá generar nuevas crisis después de una larga, costosa y aparente curación» (ibid.).

Sólo unos meses después de la publicación de la encíclica tomó la palabra Mark Carney, gobernador del Banco de Inglaterra y presidente del Consejo de Estabilidad Financiera (Financial Stability Board). En el contexto de la crisis del mercado financiero, este Consejo de Estabilidad Financiera, creado por los países del G20, servirá para identificar y contener los riesgos del mercado financiero. Carney indica a los actores del mercado financiero y del G20 que el cambio

climático podría poner en peligro la estabilidad del mercado financiero y presenta a los gobiernos del G20, que le habían encargado el análisis, recomendaciones concretas de actuación⁸³.

Mark Carney propone tres estrategias concretas interrelacionadas para afrontar los riesgos que supone el cambio climático para el mercado financiero: (1) la publicación de datos relevantes para el cambio climático, (2) la introducción de bandas de precios para el CO₂ y (3) la realización de pruebas de esfuerzo climáticas.

1. La creación de una Climate Disclosure Task Force más estricta con las **obligaciones de las empresas de publicar sus datos de emisiones** debería mejorar la transparencia necesaria para la valoración de los riesgos. Según esto, las empresas deberían calcular y publicar sus emisiones actuales, y también, y esta ampliación es muy innovadora, anunciar su estrategia para la transición a una economía de bajas emisiones de CO₂. La valoración de estas estrategias se incluiría, según Carney, en la valoración de la empresa. Para ello, los datos publicados deberán ser **consistentes, contrastables, fiables y claros**. Para desarrollar estándares comunes, Carney ve a los países del G20 y al Consejo de Estabilidad Financiera en el papel de coordinadores. Considera a los países del G20 como el punto de partida adecuado para una iniciativa así, ya que son responsables de más de dos tercios de las emisiones mundiales, y, por tanto, tienen un gran potencial para promover cambios.
2. Además, Carney propone que los gobiernos de los países del G20 **impulsen la fijación de un precio al CO₂**. Unos valores mínimo y máximo variables, aunque crecientes, podrían configurar una **banda de precios** que ayudaría a no superar el límite de los dos grados. Quedaría a elección de los Estados decidir si el precio del CO₂ se aplicaría mediante un régimen de comercio de derechos de emisión, impuestos, tasas o reglamentos. Este método combina flexibilidad en la fijación del precio y la necesidad de un marco político sólido, aunque también flexible.
3. Por último, Carney habló sobre el papel de las **pruebas de esfuerzo climático**. Las pruebas de esfuerzo permiten simular *shocks* económicos y sus consecuencias para los indicadores financieros o las inversiones. Según Carney, los riesgos del cambio climático pueden influir en los beneficios de las empresas, y las pruebas de esfuerzo podrían representar de la mejor forma posible la magnitud de las posibles pérdidas. Este instrumento, que sobre todo se utiliza y perfecciona en el sector de los seguros, permite hacer visibles hoy riesgos futuros.

Así pues, existe una propuesta concreta de cómo el G20 puede regular el mercado financiero para amortiguar los riesgos del cambio climático. Será interesante ver si el pesimismo de la encíclica está justificado y los países también dejan pasar esta oportunidad.

2.1.3 Aceptación de la dignidad y los derechos humanos

En la encíclica *Pacem in Terris* (ver el capítulo 1.2), de principios de los años 1960, la Iglesia católica por primera vez reconoció formalmente los derechos humanos. Esto ocurría casi justo 100 años después de que el Papa Pío IX descalificara en su encíclica *Quanta Cura*, como «errónea opinión», la tesis de que «la libertad de conciencia y cultos es un derecho propio de todo hombre».

⁸³ Mark Carney: «Breaking the tragedy of the horizon – climate change and financial stability», discurso del 29 de septiembre de 2015, www.bankofengland.co.uk/publications/Pages/speeches/2015/844.aspx

Juan XXIII, por el contrario, subrayaba en *Pacem in Terris* el respeto a los derechos humanos como una consecuencia necesaria del concepto cristiano del ser humano. En ella constató que el ser humano tiene «derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida». Expresamente ratificó también la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948 y la apoyó. Con ello integró en la doctrina social católica el concepto de derechos humanos inalienables y libertades fundamentales.

El Papa Francisco sitúa *expresamente* su encíclica *Laudato Si'* en esta tradición de la encíclica *Pacem in Terris* (ver capítulo 1.2). Al mismo tiempo, insta a no interpretar los derechos humanos de forma parcial. Hay que conseguir —dice— un modelo de desarrollo que, de acuerdo con la doctrina social católica, incluya además de los derechos personales también los derechos «sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos» (93).

Francisco subraya que, ante los síntomas de crisis que describe, hoy cobran especial importancia los *derechos humanos sociales*⁸⁴. De ahí, y basándose en la teología de la liberación, deriva una clara *opción por los pobres*: «En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres» (158).

El Papa recurre a referentes concretos para ilustrar la necesidad de la aplicación de los *derechos humanos sociales*:

- Critica, alegando el derecho humano fundamental y universal al agua, la tendencia dominante en algunos sitios a privatizar el agua (ver más arriba). Este —dice— «*determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos*» (30). Habla de una «grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable» (ibid.), ya que eso «*es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable*» (ibid.).
- Subraya que cualquier campesino tiene un derecho natural a la *tierra, vivienda y sustento*. Citando a la Conferencia Episcopal de Paraguay, dice que «este derecho debe estar garantizado para que su ejercicio no sea ilusorio sino real. Lo cual significa que, además del título de propiedad, el campesino debe contar con medios de educación técnica, créditos, seguros y comercialización» (94).
- El Papa demuestra lo en serio que se toma los derechos humanos citando a los obispos de Nueva Zelanda y sumándose a su pregunta de qué significa el mandamiento «no matarás» cuando «un veinte por ciento de la población mundial consume recursos en tal medida que roba a las naciones pobres y a las futuras generaciones lo que necesitan para sobrevivir» (95).

Zona oscura: las cuestiones de género

Existen numerosos ejemplos de lo ardua que es la lucha para vencer la pétrea resistencia de las religiones a aceptar los derechos humanos —y la Iglesia católica es un importante ejemplo de ello—. Y este es un proceso que aún no ha concluido.

⁸⁴ Tras la aprobación de la *Declaración universal de los derechos humanos* en 1948, la ONU aprobó en el año 1966 dos acuerdos sobre derechos humanos vinculantes en el derecho internacional. Uno era el «Pacto civil» (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), y el otro el «Pacto social» (Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales). Los dos pactos entraron en vigor diez años después (1976), una vez ratificados por un número suficiente de países.

La propia Iglesia católica sigue siendo un ejemplo significativo de esta *intolerancia contra los derechos humanos*, como en lo relativo a la igualdad de derechos de la mujer o los homosexuales, por ejemplo. En muchos aspectos, la encíclica se muestra muy sensible hacia la dignidad de las personas y los factores que la amenazan, hacia la exclusión de personas y el desprecio de los derechos humanos fundamentales (cf. p. ej. 158). Pero, al mismo tiempo, reprime la relación entre el dominio masculino en la sociedad y en la Iglesia y el paradigma *tecnocrático* y el despotismo antropocéntrico que el Papa tanto critica. Una de las consecuencias del paradigma tecnocrático es la discriminación estructural de la mujer.

La encíclica tampoco penetra el tradicional blindaje defensivo de la Iglesia católica frente a las cuestiones de género y el tema de la homosexualidad. En la encíclica (cf. 155) el Papa cita, precisamente, una parte de la frase problemática de su audiencia de abril de 2015: «yo me pregunto si la así llamada teoría del *gender* no sea también expresión de una frustración y de una resignación, orientada a cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma»⁸⁵.

Aunque en otro pasaje la encíclica deja entrever su potencial para sacudirse esa intolerancia cuando subraya: «Los nuevos procesos que se van gestando no siempre pueden ser incorporados en esquemas establecidos desde afuera» (144). Realmente esto dejaría sin base al argumento iusnaturalista. Pero el Papa no llega a esa conclusión. Aunque «la moderna filosofía social ha perdido la fe en la idea de que algo que se parezca a una invariable «esencia» o «naturaleza» humana pueda ser identificada»⁸⁶, aquí Francisco no se aparta del camino marcado por sus predecesores. También cita el principio de la ecología humana según el cual «existe una «ecología del hombre» porque «también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo» (155).

Por otra parte, en otro lugar la encíclica insiste en que Dios vio que todo lo que había hecho en la creación era bueno. ¿Por qué no habría de ser esto aplicable también a los homosexuales? ¿Y por qué el ser humano sólo debería «reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente» (155) y no con el otro tú? De momento, para imponer tal cambio, como en el referéndum de Irlanda⁸⁷ o en la sentencia del Tribunal Supremo de EE.UU.⁸⁸, hay que luchar principalmente contra la resistencia de la Iglesia católica.

A finales de enero de 2012, el secretario general de las Naciones Unidas, Ban Ki-moon, criticó duramente en una cumbre de la Unión Africana (UA) que se trate a los homosexuales como ciudadanos de segunda clase, o incluso como delincuentes. «Es un reto luchar contra esta discriminación», dice Ban Ki-moon, «pero hemos de hacer justicia a los ideales de la declaración de los derechos humanos»⁸⁹.

La postura de la Iglesia católica es parte de este reto. ¿No se obliga el Papa a sí mismo a actuar cuando dice: «A cada persona de este mundo le pido que no olvide esa dignidad suya que nadie tiene derecho a quitarle» (205)? ¿Acaso esto no sirve para las personas homosexuales y transexuales?

⁸⁵ Papa Francisco, Audiencia general (15 de abril de 2015): *L'Osservatore Romano* (alemán), año 45, n.º 17 (24 de abril de 2015), p. 2. [Versión en español: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html]

⁸⁶ Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin, 2013, p. 97. [Versión en español: *Alienación y aceleración*, Katz 2016, p. 118]

⁸⁷ Cf., por ejemplo, Finke, Björn: «Wie das katholische Irland sich revolutioniert», *SZ*, 23/05/2015, www.sueddeutsche.de/politik/volksabstimmung-zur-homo-ehe-wie-das-katholische-irland-sich-revolutioniert-1.2492164

⁸⁸ *Spiegel online*: «Gleichstellung: Oberstes US-Gericht kippt Bundesgesetz gegen Homo-Ehe», 26/06/2013, www.spiegel.de/politik/ausland/oberstes-us-gericht-kippt-bundesgesetz-gegen-homo-ehe-a-908007.html

⁸⁹ Bundeszentrale für Politische Bildung: «Homosexualität und Menschenrechte: Das Beispiel Uganda», 12/09/2012, www.bpb.de/gesellschaft/kultur/filmbildung/143592/homosexualitaet-und-menschenrechte

2.2 ¿Diálogo acaparador o debate entre iguales?

Por un lado, hay que hablar de un debate, y, por el otro, de elaborar un texto de tal forma que a quienes se dirige se sientan realmente invitados. Y el Papa se ha propuesto muchas cosas. «Con esta encíclica el Papa Francisco se atreve a todo. Invita a toda la familia humana a un diálogo sobre la conservación de la tierra y lo combina con su opción por los pobres»⁹⁰, dice el filósofo y teólogo alemán Hermann Häring. Según él, la encíclica no empieza con una declaración de principios teológicos, sino ««desde abajo», es decir, con la percepción de la realidad [...] [obligando así] al pensamiento cristiano a un pensamiento actual y abierto al debate»⁹¹. El blog *New Mathilda* analiza: «[...] el Papa utiliza los conceptos de «ecología» e «interconexión con la naturaleza» para ofrecer una plataforma racionalmente aceptable con la que dialogar con las personas no religiosas del mundo (y, en particular, con el moderno movimiento ecologista que es, en su mayor parte, ateo)»⁹². Así, esta encíclica, a diferencia de muchos predecesores, no argumenta desde la idea, sino desde la cosa. Al mismo tiempo, el Papa no habla de forma pretenciosa, «no desde su autoridad suprema, sino como interlocutor comprometido»⁹³: «frente al deterioro ambiental global, quiero dirigirme a cada persona que habita este planeta [...] En esta encíclica, intento especialmente entrar en diálogo con todos» (3). Quiere «delinear grandes caminos de diálogo que nos ayuden a salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos sumergiendo» (163).

Esto plantea la cuestión de si la encíclica puede ser una base para un diálogo serio de igual a igual entre creyentes, creyentes de otras religiones y no creyentes. Para Habermas, la base para ello es un diálogo en el que «uno rinde cuentas al otro por sus declaraciones y sus acciones políticas»⁹⁴ y en el que los intervinientes «admiten mutuamente las convicciones, las prácticas y las formas de vida que respectivamente rechazan»⁹⁵. Despierta escepticismo sobre los debates que se abrirán en Alemania que el cardenal Marx, presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, diga que la encíclica puede ofrecer «indicaciones a todas las gentes de buena voluntad»⁹⁶. Pero la propia encíclica no exuda este espíritu paternalista que da indicaciones, el Papa destaca «la necesidad de debates sinceros y honestos» (16) con todos los habitantes de la casa común. De estos debates deberán salir las indicaciones propias para cada cultura y región.

«Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos» (14). *Diálogo* es un concepto fundamental en la encíclica, y aparece 25 veces. En el capítulo quinto, que trata de las líneas de orientación y acción, aparece en todos los títulos. Se trata del diálogo intraeclesial, precisamente entre las iglesias de las zonas ricas y pobres, de la dimensión ecuménica e interreligiosa del diálogo, del diálogo con la política y la economía, y del diálogo con todas las personas.

El Papa se desvincula en este diálogo de dos posiciones que considera extremas. Por un lado, la de los que «sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo» (60). Y por otro, de la opinión de que «el ser humano, con cualquiera de sus intervenciones, sólo puede ser una amenaza y perjudicar al ecosistema mundial, por lo cual

⁹⁰ Häring, Hermann, 22/06/2015.

⁹¹ *ibid.*

⁹² *New Mathilda*: «For The Love Of God: Ditch The Sound Bites And Read Laudato Si», 19/06/2015, <https://newmatilda.com/2015/06/19/love-god-ditch-sound-bites-and-read-laudato-si/>

⁹³ Häring, Hermann, 22/06/2015.

⁹⁴ Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 271; en lo que se refiere al uso público del sentido común, cf. también algo muy similar en J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M., 1998, p. 312–366.

⁹⁵ Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 271.

⁹⁶ Marx, Reinhard, 18/06/2015.

conviene reducir su presencia en el planeta e impedirle todo tipo de intervención» (ibid.). Insta a pensar en distintas opciones entre estos dos extremos: «no hay un solo camino de solución» (ibid.). Basándose en esto, debería haber un diálogo para encontrar las mejores «respuestas integrales» (ibid.) posibles.

Para el Papa es importante que los problemas de las personas excluidas, «la mayor parte del planeta, miles de millones de personas» (49), no se traten sólo en el sermón del domingo «como un apéndice, como una cuestión que se añade casi por obligación o de manera periférica, si es que no se los considera un mero daño colateral. De hecho, a la hora de la actuación concreta, quedan frecuentemente en el último lugar» (ibid.). El Papa ve en el origen de esta tendencia que «muchos profesionales, formadores de opinión, medios de comunicación y centros de poder están ubicados lejos de ellos, en áreas urbanas aisladas, sin tomar contacto directo con sus problemas. Viven y reflexionan desde la comodidad de un desarrollo y de una calidad de vida que no están al alcance de la mayoría de la población mundial» (ibid.).

Contrapone a esta postura la «fraternidad» que no excluye nada ni a nadie —ni a las personas ni al medio ambiente— (cf. 92). En ella se basa también el apasionado llamamiento del Papa Francisco a la «paz, justicia y conservación de la creación [...] tres temas absolutamente ligados, que no podrán apartarse para ser tratados individualmente so pena de caer nuevamente en el reduccionismo» (ibid.).

Da gusto que el Papa haga un llamamiento a un diálogo así, aunque es una lástima que cite la Conferencia del Episcopado Dominicano⁹⁷, pero no profundice «en el proceso conciliar por la paz, la justicia y la conservación de la creación que el Consejo Mundial de Iglesias ya inició en 1983 y ha llevado a cabo con gran éxito»⁹⁸.

Si hoy se iniciara un nuevo proceso por la paz, la justicia y la conservación de la creación, en Alemania, aparte de las organizaciones eclesíásticas, también se implicarían activamente otros agentes, como por ejemplo la Klima-Allianz, una alianza preocupada por el cambio climático que agrupa a más de 100 organizaciones de la sociedad civil. Un proceso así también es una oportunidad para el diálogo con otras iglesias cristianas, así como con otras religiones.

2.2.1 Diálogo no acaparador con otras religiones

Ante la crisis de dimensiones planetarias, el Papa menciona dos objetivos fundamentales del diálogo, «la protección de la naturaleza» y «la defensa de los pobres». El economista Nicolas Stern lo ha expresado así: «Si fracasamos en una, fracasamos en la otra»⁹⁹. Lo interesante de esta propuesta de diálogo con otras iglesias, comunidades cristianas y religiones es que su tono no es misionero ni acaparador. Reconoce su «amplia preocupación y una valiosa reflexión sobre estos temas que nos preocupan a todos» (7) y que busca «la construcción de redes de respeto y de fraternidad» (201). Apuesta por un diálogo entre religiones: «La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas» (201). Igual que rechaza pedir consejo *sólo* a las ciencias naturales, tampoco intenta presentar las declaraciones teológicas de la encíclica católica como *la única* respuesta religiosa y cultural a la crisis planetaria. «Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus

⁹⁷ Conferencia del Episcopado Dominicano: Carta pastoral sobre la relación del ser humano con la naturaleza (21 de enero de 1987).

⁹⁸ Häring, Hermann, 22/06/2015, www.aktionsgemeinschaft-rottenburg.de/laudato-si_Komm_hhaer.pdf

⁹⁹ Stern, N.: *The Global Deal: Climate Change and the Creation of a New Era of Progress and Prosperity* (PublicAffairs, 2009).

múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad» (63). Por eso el Papa apuesta por que las religiones, para mantener esta diversidad, se opongan juntas a «la visión consumista del ser humano» (144) que «tiende a homogeneizar las culturas y a debilitar la inmensa variedad cultural, que es un tesoro de la humanidad» (ibid.). Es necesario —dice— «incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas, y así entender que el desarrollo de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura» (ibid.). Esta perspectiva realmente podría abrir una puerta muy interesante para un diálogo interreligioso.

2.2.2 Dentro y fuera: dos perspectivas utilizadas desde la era axial para tomar distancia del mundo

El Papa Francisco ha introducido un cambio de perspectiva importante que multiplica el potencial de la encíclica, no sólo para iniciar a corto plazo un debate interreligioso sobre la crisis del planeta, sino también para allanar el camino para que este intercambio interreligioso cobre una nueva intensidad. La relevancia del cambio de perspectiva se pone de manifiesto observando comparativamente las distintas religiones o sistemas de pensamiento que se establecieron en la «era axial». El concepto de era axial se debe al filósofo Karl Jaspers¹⁰⁰ y se refiere a la época comprendida entre el año 800 y el 200 a.C. Fue entonces cuando las sociedades de cuatro culturas independientes —al menos en gran medida— unas de otras (China, India, Oriente, Occidente) hicieron al mismo tiempo importantes avances filosóficos, religiosos y técnicos. Jaspers se refiere, en particular, al jainismo y al budismo en la India, al taoísmo y al confucianismo en China, al judaísmo talmúdico, al zoroastrismo en el antiguo Oriente y a la filosofía de la antigua Grecia.

En el contexto que nos ocupa, lo relevante es que en la era axial se establecieron estas religiones y cosmovisiones distintas que permitían, *todas ellas*, distanciarse del mundo desde un *punto externo al mundo*: «desde una *perspectiva trascendente, interna o externa* a unos sucesos mundanos, se puede alcanzar a ver la totalidad de las relaciones interpersonales y juzgarlas según normas universales»¹⁰¹. Las religiones y sistemas de pensamiento se diferencian, por tanto, en donde sitúan este punto externo al mundo. En las religiones monoteístas, era (predominantemente) un dios *fuera / por encima* del mundo, en las religiones orientales (y en las tradiciones místicas de las otras religiones) este punto se situó *dentro del hombre*.

Desde un punto de vista abstracto, aquí se enfrentan dos perspectivas para tomar distancia del mundo. Por un lado, la *visión desde fuera*, que tiende a descomponer analíticamente hasta la mínima partícula todo lo que cae bajo su mirada (lo que favorece la tendencia a verlo como un recurso). La ciencia clásica y la moral (como concepto de justicia entre todos los seres humanos) son herederas de esta perspectiva. La alternativa fue la *visión desde el interior*, que se manifestó en un principio en las religiones orientales y en las tradiciones místicas de las religiones monoteístas y que se experimenta como un punto de unión en una relación más grande de todo con todo. Desde este punto de abstracción interior, el centro lo ocupa la conexión con todo lo que nos rodea.

¹⁰⁰ Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949.

¹⁰¹ Habermas, Jürgen, 2012/2015, 99; la cursiva es de Christoph Bals.

Pongamos un ejemplo: ¿Qué es un árbol visto desde una y otra perspectiva?

La perspectiva *desde fuera* describe la copa y el tronco, de donde cuelgan hojas, flores y frutos. Todo ello se puede seguir descomponiendo en unidades cada vez más pequeñas que se analizan en detalle (células, los componentes de las células, moléculas, etc.). La *perspectiva desde el interior*, por su parte, ve el árbol como un «nudo», una onda integrada en el ciclo global del carbono, hidrógeno y agua, en constante interacción con muchas especies animales y vegetales que, en último término, sólo pueden sobrevivir juntas como ecosistema.

Mientras que la religión judeocristiana hasta ahora había fijado el camino de la racionalización basándose en la mirada desde fuera, la religión budista fue el punto de partida para racionalizaciones que estaban más bien vinculadas con la otra perspectiva, desde el interior.

Resulta interesante ver que la doble perspectiva —observar desde dentro y desde fuera— que en la historia occidental han mantenido durante mucho tiempo «un fructífero diálogo»¹⁰², vuelve a aparecer en la física moderna. Fue un descubrimiento sorprendente, después de que primero «el Racionalismo, y después la Ilustración [...] [hubieran] profundizado la brecha y declarado la lógica bivalente como la única verdadera, es decir, la apropiada para la estructura de la realidad. La visión desde el exterior es la base para la ciencia triunfante»¹⁰³, la física newtoniana. A esta se contraponen la perspectiva interior de la teoría cuántica. Esta «física moderna [...] nos ha enseñado que, en el fondo, la estructura de la realidad es muy distinta de lo que la estructura bivalente dominante que hemos desarrollado basándonos en lo que hacemos y sabemos nos sugiere sobre el mundo de la vida que percibimos directamente. La visión exterior bivalente que consideramos de validez general tiene sólo una validez limitada. No es más que una representación embrutecida de una realidad más profunda»¹⁰⁴. Hoy sabemos que la perspectiva de la teoría cuántica es la perspectiva más fundamental, y que la perspectiva newtoniana sólo representa una burda simplificación que únicamente sirve para sistemas macroscópicos sencillos.

También en las religiones se ven confrontadas la perspectiva externa y la interna. En la Iglesia católica y en la mayoría de las iglesias cristianas, la «perspectiva desde dentro», sobre todo en forma de misticismo o contemplación, ha tenido tradicionalmente un papel secundario —y a menudo criticado—. Ahora, en esta encíclica, el Papa desplaza el centro de gravedad desde la *perspectiva desde fuera* a la *perspectiva desde dentro*: «Para el creyente, el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro, reconociendo los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres» (220). El Papa reconoce «que no siempre los cristianos hemos recogido y desarrollado las riquezas que Dios ha dado a la Iglesia, donde la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea» (216). Según el Papa, no es posible comprometerse con grandes cosas sin una «mística que nos anime» (ibid.) – o, como lo formula para agnósticos y ateos, sin «unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria» (ibid.).

El Papa es consciente del potencial ecuménico que alberga este cambio de perspectiva, que llegaría incluso a las tradiciones místicas de las religiones monoteístas y de las religiones orientales, como el budismo y el hinduismo. El Papa incluso empieza ya a aprovechar este potencial ecuménico refiriéndose a la convicción del Patriarca ortodoxo Bartolomé de «que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin

¹⁰² Dürr, Hans-Peter: *Warum es ums Ganze geht*, München, 2009, p. 161 y sig.

¹⁰³ ibid. p. 162

¹⁰⁴ ibid., p. 162.

costuras de la creación de Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta»¹⁰⁵ e invitando a los patriarcas a la presentación de la encíclica.

El Papa Francisco también da un valiente paso hacia otras religiones, en particular hacia la tradición mística del Islam. Y es que no sólo publicó su encíclica el 18/06/2015, el primer día del ramadán, sino que también cita al *místico sufí Ali Al-Khawwas* (fallecido en el año 945 después de la Hégira, es decir, en el año 1538 d.C.), llamándole incluso «*maestro espiritual*»¹⁰⁶, quien destacaba la necesidad de no separar demasiado las criaturas del mundo de la experiencia de Dios en el interior (233, nota 159). Esta es la primera vez que en una encíclica se hace referencia a un autor musulmán.

Esta encíclica tiene potencial para abrir interesantes diálogos interreligiosos.

¹⁰⁵ Patriarca Bartolomé: discurso en la Cumbre de Halki I, Global Responsibility and Ecological Sustainability: Closing Remarks, Estambul (20 de junio de 2012).

¹⁰⁶ Blume, Michael: «Franziskus und Ali Al-Khawwas – Der Papst rühmt einen islamischen Sufi in seiner Enzyklika Laudato Si'»; www.scilogs.de/natur-des-glaubens/franziskus-ali-al-khawwas-der/

3 ¿Puede la encíclica ofrecer *estímulos con contenido e imágenes motivadoras* a una sociedad mundial pluralista?

¿Es posible que las religiones —en este caso, una encíclica— puedan aún hoy seguir ofreciendo a una sociedad pluralista *estímulos* que, por lo que respecta al debate socio-filosófico, hasta ahora no han sido (plenamente) traducidos a un lenguaje racionalmente comprensible?

Habermas, el filósofo alemán más importante de la postguerra, que se define como agnóstico y «sin oído religioso», señala que «el largo proceso de traducir contenidos esenciales y religiosos al lenguaje de la filosofía comenzó en la Antigüedad tardía»¹⁰⁷. Cita como ejemplo conceptos como *persona e individualidad, libertad y justicia, solidaridad y comunidad, emancipación, historia, crisis*, etc. Todos estos conceptos fueron traducidos desde un contexto religioso que, en principio, resultaba inaccesible para los actores laicos o de otras religiones de una sociedad pluralista, para poder integrarlos en un discurso en el que sólo cuentan los argumentos racionales.

3.1 Ejemplo de la semejanza con Dios

Habermas ha analizado la importancia que tiene la imagen de la semejanza con Dios para el respeto de la dignidad del ser humano y los derechos humanos¹⁰⁸: «La Biblia dice que todas las personas están hechas a imagen y semejanza de Dios. Traducido a un lenguaje mundano y, por tanto, plausible para todos, podríamos decir que esta semejanza con Dios significa que todas las personas tienen la misma dignidad que hay que respetar. Ninguna persona puede ser utilizada como fin para otra cosa».

Lo interesante es ver cómo, con el tiempo, el concepto de la semejanza con Dios ha ido ampliando su horizonte de significado en círculos concéntricos. Así, Gregorio de Nisa, uno de los padres de la Iglesia, utilizó la imagen en su llamamiento a los tratantes de esclavos para abolir la esclavitud. En el año 1299, el rey francés Felipe IV el Hermoso concedió la libertad a todos los siervos de realengo, porque «todas las criaturas humanas creadas a imagen de nuestro Señor deben ser libres en virtud de la ley natural»¹⁰⁹. Y John Locke, tan importante para la historia moderna de la libertad, derivó la *igualdad de las personas*, incluida la igualdad entre sexos, del texto de la creación a imagen y semejanza de Dios¹¹⁰.

Con esta «traducción de un mensaje religioso al lenguaje mundano, la religión sigue siendo significativa para el conjunto de la humanidad. La religión sale de las pequeñas comunidades de los devotos», comenta Habermas. Con esta traducción y el posterior debate mundial y pluralista sobre la dignidad humana, tanto el concepto en sí como la consolidación de los derechos humanos frente a los Estados, y ahora también frente a las empresas, han aumentado su eficacia, tanto regionalmente como en cuanto a significación. Resulta interesante que los derechos

¹⁰⁷ Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 94.

¹⁰⁸ Cf. al respecto Bals, Christoph: «Anfragen an das Ebenbild Gottes in der Umweltkrise». Homilía del servicio religioso del día de la Reforma, Iglesia de santo Tomás, Berlín, 31/10/2014.

¹⁰⁹ Keppel, Botho: «Weltgeschichte der Sklaverei», en: *Weltwoche*, 28/10/2014, www.weltwoche.ch/ausgaben/2010-08/artikel-2010-08-weltgeschichte-der-sklaverei.html

¹¹⁰ Más adelante nos ocuparemos del importante cambio de énfasis que realiza Francisco cuando ya no habla del ser humano, sino de la tierra, como imagen de Dios, sustituyendo así el mandato de dominación por el de fraternidad universal entre todas las criaturas.

humanos también hayan alcanzado su eficacia frente a la intolerancia de las comunidades religiosas (incluida la Iglesia católica, ver más arriba) retraducidos, en parte, como « semejanza con Dios ».

También es interesante ver cómo en la consolidación del poderoso concepto de la dignidad humana han cooperado los impulsos *filosóficos* y *religiosos*. Muchos intérpretes ven en los filósofos griegos a los precursores directos de este concepto, sobre todo en los estoicos y en el humanismo romano, como el de Cicerón. Por muy importante que sea esta base filosófica, también lo es la diferencia con la concepción actual de la dignidad humana. El foco no estaba en el sentido *igualitario* de los derechos humanos —todas las personas son iguales—, sino que, más bien, la dignidad del ser humano se derivaba del rango especial que le dan las características propias de la especie, como la inteligencia y capacidad de reflexión, frente a los seres «inferiores». El filósofo y sociólogo Jürgen Habermas comenta: «el valor superior de la especie pudo haber justificado alguna clase de protección especial para la misma, pero no la inviolabilidad de la dignidad de la persona individual como fuente de exigencias normativas»¹¹¹.

O dicho de otra forma: sólo se puede llegar al artículo 1 de la Constitución alemana, «la dignidad humana es inviolable», una vez que se han dado estos dos pasos: en primer lugar, no se trata sólo del valor de la humanidad, sino del valor *de cada persona individual*, en segundo lugar, no se destaca aquí su mayor valor relativo frente a otras especies, sino más bien el «valor único de cada persona»¹¹². Estos aspectos ocuparon el centro del debate de los escolásticos españoles sobre la semejanza del ser humano con Dios, según el cual todas las personas tendrán que «enfrentar el Juicio Final como personas únicas e irremplazables»¹¹³.

3.2 ¿Ofrece la religión otros estímulos?

También hay motivos para sondear en la encíclica si su interpretación de «la sabiduría de los relatos bíblicos» (uno de los títulos del capítulo 2 de la encíclica), que, como las historias de otras religiones, sabe mucho de pasión y esperanza, de crisis y de cómo superarlas, contiene algún estímulo que tenga relevancia más allá del círculo de los fieles. Da gusto que el propio Papa señale que estas historias están escritas en un «lenguaje simbólico y narrativo» (66), es decir, que no estamos aquí ante un juego lingüístico orientado a hechos, sino que se centra en cuestiones de orientación y motivación.

Podría haber tales estímulos, pero no hay garantías de que los haya. Habermas ve como pregunta abierta «si este proceso de apropiación del potencial semántico de un discurso que en su núcleo permanece inaccesible se ha agotado o si puede continuar dando frutos»¹¹⁴. En cualquier caso, Habermas ve indicios de que aún hoy son posibles tales estímulos. «La labor conceptual de los escritores y pensadores con preocupaciones religiosas, como el joven Bloch, Benjamin, Levinas o Derrida, habla a favor de la productividad continua de tal esfuerzo filosófico»¹¹⁵. El propio Papa se encarga de esta tarea de traducir las imágenes y juegos lingüísticos religiosos en la encíclica, que ha codificado de manera consecuente en dos niveles —para personas creyentes y laicas—. ¿Se desvelará ahí un potencial semántico para una sociedad pluralista que facilite el poner en claro las intenciones para afrontar la actual y futuras crisis?

¹¹¹ Habermas, Jürgen: «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», en: *Diánoia*, mayo 2010, vol. 55, n.º 64, p. 3-25. 15 y sig.

¹¹² Habermas, J., 2010, p. 16.

¹¹³ *ibid.*

¹¹⁴ Habermas, J., 2012/2015, p. 94.

¹¹⁵ *ibid.*

El Papa, en cualquier caso, se muestra convencido de que este potencial existe, y justifica así haber incluido en este «documento, dirigido a todas las personas de buena voluntad, un capítulo referido a convicciones creyentes» (62): «No ignoro que, en el campo de la política y del pensamiento, algunos rechazan con fuerza la idea de un Creador, o la consideran irrelevante, hasta el punto de relegar al ámbito de lo irracional la riqueza que las religiones pueden ofrecer para una ecología integral y para un desarrollo pleno de la humanidad. Otras veces se supone que constituyen una subcultura que simplemente debe ser tolerada» (ibid.). No obstante, señala que la ciencia y la realidad, «que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas» (ibid.).

3.3 Cláusula de traducción

Aun aceptando con Habermas que la cosmovisión neutra del Estado «no habla en contra de la admisión de las declaraciones religiosas sobre la esfera pública política»¹¹⁶, también es importante la limitación que hace Habermas de que estos impulsos en «los procesos institucionalizados de asesoramiento y de decisión»¹¹⁷ deben hacerse en un lenguaje comprensible para todos. La inaceptable inclusión de manifestaciones codificadas religiosamente en esos procesos de decisión institucionalizados —dice— debe quedar claramente separada «de la participación informal de los ciudadanos en la comunicación y en la formación de la opinión públicas»¹¹⁸.

La consecuente *codificación en dos niveles* de la encíclica muestra que también el Papa es consciente de que esos estímulos, si los hay, no se pueden incluir *sin traducir* en los actos legislativos, ejecutivos o judiciales del Estado. En el ámbito del Estado o de las Naciones Unidas, que cuentan con los medios legítimos para legislar y, en distinta medida, imponer, «todas las normas *que pueden imponerse* por vía jurídica tienen que poder justificarse públicamente y formularse en un lenguaje que entiendan todos los ciudadanos»^{119, 120}.

Aquí no vamos a profundizar en el debate de a quién compete en último término esta tarea de traducción, aunque el Papa parece asumirla como actor religioso en una sociedad pluralista. Se adhiere así a la argumentación de Rawls, que ve a los ciudadanos religiosos en la obligación de realizar esa traducción. Aunque Habermas también insiste en una «cláusula de traducción», esta es generosa y «no se le impone a cada ciudadano religioso por separado, sino que debe llevarse a cabo de manera cooperativa en caso necesario y dependiendo de las posibilidades»¹²¹. Los siguientes párrafos se entienden como intento de llevar a cabo esa tarea cooperativa de traducción.

¹¹⁶ Habermas, J., 2012/2015, p. 278.

¹¹⁷ ibid.

¹¹⁸ ibid.

¹¹⁹ Habermas, Jürgen, 2008, p. 45 (Habermas, Jürgen: «Die Dialektik der Säkularisierung». En *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008; p. 33-46)

¹²⁰ Es interesante ver el compromiso en que terminó el intento de incluir una terminología religiosa en el texto del Acuerdo de París. «Observando la importancia de garantizar la integridad de todos los ecosistemas, incluidos los océanos, y la protección de la biodiversidad, reconocida por algunas culturas como la Madre Tierra, y observando también la importancia que tiene para algunos el concepto de «justicia climática», al adoptar medidas para hacer frente al cambio climático, [...]» (Acuerdo de París, preámbulo; http://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/paris_agreement_spanish_.pdf) Es decir, que aquí también se traduce el concepto cargado de connotaciones religiosas a un lenguaje laico que todos entienden.

¹²¹ Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 136.

3.4 ¿Está la sociedad pluralista dispuesta a aprender?

En una sociedad pluralista, un diálogo serio sólo se puede ofrecer (no imponer). ¿Pero por qué iba ésta a reaccionar con interés y curiosidad a la oferta de diálogo del Papa? En las últimas décadas no ha habido muchas iniciativas de la Iglesia católica que se hayan considerado relevantes en el ámbito de la sociedad. En Alemania, mucha gente veía y sigue viendo la religión como una forma espiritual del pasado. ¿Por qué cabría esperar de ella algún estímulo? La religión, si acaso, se tolera, pero no se aprende de ella. Si una sociedad pluralista quiere comprobar seriamente el potencial de inspiración de las declaraciones religiosas, no sólo presupondrá que las religiones tienen interesantes propuestas de conversación, sino —según Habermas— «un cambio de actitud a favor de una relación dialógica, abierta al aprendizaje, con *toda* tradición religiosa». Y también la filosofía adquiere en este contexto un nuevo papel, el de «una reflexión sobre la posición del pensamiento postmetafísico entre las ciencias y la religión»¹²².

El significado *a largo plazo* de la encíclica para la sociedad mundial quedará demostrado sobre todo si su *ecología integral* o el cambio de paradigma *hacia la fraternidad universal* realmente consiguen abrir nuevos horizontes para un debate mundial pluralista sobre medio ambiente y justicia.

¹²² Habermas, Jürgen, 2012/2015, p. 94.

4 Una figura nos tuvo cautivos: el cambio de paradigma, de dominadores del mundo a la participación¹²³ en la fraternidad universal en la casa común

4.1 La ruptura con el viejo paradigma

Llama la atención que Edgar Morin, sociólogo francés y director de investigación emérito del Centre National de la Recherche Scientifique, que se declara ateo, hable de un documento «providencial», no en el sentido de la providencia divina, sino por su carácter extraordinario «en una época de desierto del pensamiento»¹²⁴. O que los científicos Hermann Ott y Wolfgang Sachs, del Instituto Wuppertal, digan: «Las consecuencias potencialmente enormes de la encíclica afectan, sobre todo, al ámbito de los cimientos político-filosóficos de la política sobre el clima y el medio ambiente»¹²⁵.

En realidad, ante la crisis, el Papa no quiere hacer un llamamiento, en primer término, al activismo cortoplacista. La encíclica busca, más bien, un *cambio de paradigma* fundamental. El Papa subraya: «Una estrategia de cambio real exige repensar la totalidad de los procesos, ya que no basta con incluir consideraciones ecológicas superficiales mientras no se cuestione la lógica subyacente en la cultura actual» (197). Ante la actual crisis, ¿pueden surgir estímulos de una tradición milenaria de superación de crisis; argumentos e imágenes que desafíen a la cultura presente y que merezca la pena analizar libremente y con espíritu crítico?

Stéphane Hessel recuerda con pesar que incluso los autores de la *Declaración universal de los derechos humanos*, siendo personas con mentalidad occidental, inconscientemente estaban atrapados por la imagen del ser humano como dominador del mundo: «En la época de la Declaración Universal de los Derechos Humanos no teníamos conciencia de que nuestra responsabilidad debía afectar al ser en su conjunto, y no sólo a la manera en que las sociedades humanas se tratan unas a otras. Tal vez estábamos demasiado influidos por los aspectos más lamentables de la tradición judeocristiana, que concibe al hombre como creado por Dios para ser el amo de la creación, y no como una parcela más de la naturaleza creada. Entonces el riesgo de desmesura es grande»¹²⁶.

«Llenad la tierra, y sojuzgadla» (Gn 1,28): en la época moderna, la interpretación de estas palabras del relato de la creación del ser humano como señor absoluto de la naturaleza era uno de los fundamentos que legitimaban el absoluto dominio instrumental sobre la naturaleza¹²⁷. En 1637 Descartes escribió en su *Discurso del método* que los seres humanos son *dueños y poseedores* de

¹²³ «Participación en vez de dominación», esta es la visión de futuro de Hans-Peter Dürr, físico cuántico y premio Nobel Alternativo, fallecido hace unos meses. Cf. Dürr, Hans-Peter: *Warum es ums Ganze geht*, München, 2009, p. 9.

¹²⁴ Morin, Edgar: «L'encyclique Laudato Si' est peut-être l'acte 1 d'un appel pour une nouvelle civilisation»; *la croix*, 12/06/2015, www.la-croix.com/Religion/Actualite/Edgar-Morin-L-encyclique-Laudato-Si-est-peut-etre-l-acte-1-d-un-appel-pour-une-nouvelle-civilisation-2015-06-21-1326175

¹²⁵ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, p. 125.

¹²⁶ Hessel, S., 2012, p. 25.

¹²⁷ Algunos, como el historiador técnico Lynn White (White jr., Lynn: *The historical Roots of our ecological Crisis*, 1967), responsabilizan de la crisis ecológica a la relación que guarda este fundamento de legitimación con la crisis ecológica — aunque esa monocausalidad resulte algo imparcial—.

la naturaleza («*maîtres et possesseurs de la nature*»¹²⁸). Algo similar decía Francis Bacon. Sólo hay que ver la reacción de las derechas religiosas a la encíclica —en EE. UU., por ejemplo— para ver que esta interpretación sigue siendo hoy el núcleo del armamento ideológico de muchos que ignoran la situación del planeta y de los pobres que lo habitan.

«Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos. Una figura nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente»¹²⁹, escribió Wittgenstein. Muchos observadores consideran «revolucionario»¹³⁰ que, como aquí, el máximo representante de la Iglesia católica quiera liberar a las personas de una imagen [figura] con la que aparentemente la humanidad describe al ser humano y a la naturaleza, pero en realidad sólo recorre una forma, convierte a los seres humanos y al co-mundo en objetos y los explota. Qué radical es el Papa rompiendo con la «centenaria y letal»¹³¹ interpretación del mandato bíblico de dominación, con la idea del ser humano como culmen de la creación, llamado a dominar sobre su entorno. Cómo rompe con una tradición en las iglesias cristianas que, según el Papa Francisco, se basa en «una mala comprensión de nuestros propios principios» (200).

«El problema fundamental» (106) del problema actual está para el Papa en el paradigma tecnocrático, o tecnoeconómico, que pone al ser humano en el centro como dueño y señor. Ahí estaría la base de este «paradigma homogéneo y unidimensional» (ibid.). El sujeto, «en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera» (106). «Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación» (106).

El Papa argumenta: «No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (139). Ve la causa de la doble crisis socio-ambiental en el «paradigma tecnocrático», en una visión del mundo racionalista-instrumentalista y en la dominación de la naturaleza instrumentalizada por el capitalismo, que convierte a otras personas y al entorno ecológico compartido en objetos de usar y tirar y termina convirtiéndolo todo en dinero.

Le preocupa que el ser humano marcado por este paradigma:

- da prioridad a sus propios intereses condicionados por las circunstancias y «todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos» (122),
- se centra en «extraer todo lo posible de las cosas» (106),
- considera a las personas y al entorno ecológico compartido como meros objetos y los aprecia en función de su utilidad, y «tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante» (106),
- de esta abstracción de la realidad «se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos» (ibid) porque en este contexto se impone ignorar y olvidar la realidad en «la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a «estrujarlo» hasta el límite y más allá del límite» (ibid.),

¹²⁸ Descartes, René: Œuvres, vol. VI: *Discours de la méthode et Essais*, editado por Charles Adam und Paul Tannery. Léopold Cerf, Paris 1902, p. 62.

¹²⁹ Wittgenstein, Ludwig, 1984: *Philosophische Untersuchungen*, p. 115 [Versión en español: *Investigaciones filosóficas*, Altaya, 1999].

¹³⁰ Hagencord, Rainer: «Öko-Enzyklika des Papstes revolutioniert die Haltung zur Natur», *Landeszeitung Lüneburg* (Nueva versión: nombre corregido), 25/06/2015, 18:14h; <https://www.ptext.de/nachrichten/landeszeitung-lueneburg-untertan-erde-dr-rainer-hagencord-priester-zoologe-oeko-958455>.

¹³¹ «Ein Gespräch mit Erwin Kräutler: Nicht herrschen, sondern pflegen», *Publik Forum*, 12, 2015, p. 32 y sig.

- como consumidor, refleja el ansia sistémica de crecimiento del sistema económico en forma de una necesidad de consumir desenfrenada: «El consumismo obsesivo es el reflejo subjetivo del paradigma tecnoeconómico» (203),
- tiende a creer «que todo incremento del poder constituye sin más un progreso, un aumento de seguridad, de utilidad, de bienestar, de energía vital, de plenitud de los valores» (105), dice, citando a Romano Guardini¹³². A este paradigma unidimensional le faltaría la otra dimensión, aprender a usar correctamente este poder y, así, conseguir «un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia» (ibid.).

El Papa teme que «las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia» (53). Y sería «tremendamente riesgoso» (104) que este poder «resida en una pequeña parte de la humanidad» (ibid.). En este punto recuerda dos ejemplos, las bombas atómicas, «como el gran despliegue tecnológico ostentado por el nazismo, por el comunismo y por otros regímenes totalitarios al servicio de la matanza de millones de personas» (104).

En vista de los riesgos y del automatismo sistémico del poder tecnoeconómico, el Papa apuesta por la *primacía política*. «La política no debe someterse a la economía» (189). Ante las amenazas para el bien común, hoy, más que nunca, «necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana» (ibid.).

La economía, a su vez, no puede someterse —dice— al «paradigma eficientista» (ibid.), tiene que librarse del «dictado» de la tecnocracia. (Muchos de estos aspectos ya se habían ilustrado a modo preparatorio en los capítulos anteriores).

Esta imagen de la liberación es una idea que se repite de principio a fin en la encíclica. El Papa Francisco empieza su encíclica con una confrontación con este viejo paradigma: «Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla» (2), y la concluye confrontándolo con el nuevo paradigma de la *fraternidad universal*: «Junto con todas las criaturas, caminamos por esta tierra» (244). Aquí el ser humano ya no está enfrentado a la naturaleza, sino que forma parte de ella —si bien con un estatus muy especial—.

La encíclica ejecuta este cambio de paradigma alejándose radicalmente de «un antropocentrismo despótico» (68)¹³³. Francisco se refiere ahora al medio ambiente, a los animales y a las plantas, incluso al viento, al sol y a las nubes, sí, a «todas las criaturas del universo» de la «fraternidad universal» (228). El Papa también teme que se pueda utilizar la metáfora del ser humano como jardinero —el segundo relato de la creación habla del mandato de labrar y guardar (Gn 2,15)— para confrontar al ser humano con la naturaleza y convertir el medio ambiente en objeto. Cuando en la encíclica habla de labrar y guardar, añade directamente: «Esto implica una relación de *reciprocidad responsable* entre el ser humano y la naturaleza» (67)¹³⁴.

Según el obispo Erwin Kräutler, que asesoró al Papa en la redacción de la encíclica, esta fue una decisión estratégica del Papa: «Francisco me dijo que quería evitar una confrontación entre el yo y la naturaleza, porque de esa forma la naturaleza se puede convertir fácilmente en objeto, en cosa sobre la que deciden determinadas personas y empresas. Que a él lo que le importaba era la convivencia inseparable de la naturaleza y el ser humano, el hecho de ser todos criaturas de la

¹³² Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, ⁹1965, p. 87. [*El ocaso de la Edad Moderna*]

¹³³ Vogt, Markus, 16/06/2015, p. 2.

¹³⁴ La cursiva es de Christoph Bals; esta formulación se mantiene bastante constante, aunque no del todo, a lo largo del nuevo paradigma.

creación, la *«fraternidad universal»* (228) con todas las criaturas de la creación. En resumen, el *leitmotiv* no es el medio ambiente, *el mundo que nos rodea*, sino el entorno compartido, *el mundo con el que coexistimos»*¹³⁵. Al final de su larga vida, Stéphane Hessel llegó a la conclusión de que «no podemos dominar la tierra sin destruirnos a nosotros mismos»¹³⁶. De forma muy similar, el Papa Francisco hizo énfasis al obispo Erwin Kräutler de que «lo primordial para él era la cuestión de la supervivencia del ser humano y la naturaleza. Argumenta contra los intereses explotadores destructivos que se unen en todo el mundo en una dinámica de muerte»¹³⁷. Algo muy parecido escribe el Papa: «Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona» (117).

4.2 Una argumentación codificada en dos niveles

El Papa Francisco ve a «la humanidad como pueblo que habita una casa de todos» (164), pero que excluye a muchas personas; subraya la «sublime fraternidad con todo lo creado» (221) cuya casa común se convierte «cada vez más en un inmenso depósito de porquería» (21). Ve una casa común que «nunca hemos maltratado y lastimado [...] como en los últimos dos siglos» (53).

Cuando el Papa habla de un nuevo paradigma, de la «fraternidad universal» que no sólo se refiere a todos los seres humanos, especialmente a los pobres, sino que incluye también a todas las demás criaturas de la creación, y lo hace refiriéndose *en primer lugar* al cántico de otro Francisco, el santo medieval, («Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sustenta, y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba» (1)), no sorprende que algunos observadores lo tachen de desesperadamente ingenuo. El *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, por ejemplo, dice que aquí se estaría glorificando «una época preindustrial en la que «el ser humano y las cosas» aún se tendían «amigablemente la mano». El regreso a esa época es una idea terrible»¹³⁸. El Papa se adelanta a este tipo de críticas: «Nadie pretende volver a la época de las cavernas, pero sí es indispensable 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» (114). Pero este rechazo sólo se sostiene porque el Papa lo ha codificado cuidadosamente en dos niveles: el científico —ver capítulo 4.2.1.— y el teológico —ver capítulo 4.2.2.—. En el texto alternan constantemente pasajes codificados en uno y otro nivel. La «chocante alternancia entre el juego lingüístico «religioso» y «laico»»¹³⁹, tan habitual en el discurso latinoamericano, es algo a lo que el oído occidental necesita tiempo para acostumbrarse. Pero aun así se mantiene con total constancia metodológica.

4.2.1 Capacidad de conexión con la ciencia del nuevo paradigma

Es interesante la solidez científica, pese a la sencillez del lenguaje, con la que el Papa sustenta el nuevo paradigma. «Como un ritornelo»¹⁴⁰ recorre todo el texto de la encíclica la afirmación de «que en el mundo todo está conectado» (16). El Papa intenta afianzar esta *declaración fundamental*

¹³⁵ «Ein Gespräch mit Erwin Kräutler: Nicht herrschen, sondern pflegen», *Publik Forum*, 12, 2015, p. 32 y sig.

¹³⁶ Hessel, S., 2012, p. 26.

¹³⁷ «Ein Gespräch mit Erwin Kräutler: Nicht herrschen, sondern pflegen», *Publik Forum*, 12, 2015, p. 32 y sig.

¹³⁸ Grossbarth, Jan, *FAZ*, 20/06/2015.

¹³⁹ Hengsbach SJ, Friedhelm: «Ein Anwalt der ganz Schwachen klagt an», junio 2015,

www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2015/kommentar_encyklika_lauidato_si_hengsbach_sj.pdf

¹⁴⁰ Boff, Leonardo, 05/07/2015.

recurriendo a algunos de los avances *científicos* de los últimos 180 años. Para la idea de que todo está conectado con todo, a nivel microscópico sin duda es fundamental la interpretación de Copenhague de la teoría cuántica. Para Heisenberg, este fue el «descubrimiento experimental más importante» en este ámbito. Francisco señala también que «ni siquiera los átomos o las partículas subatómicas se pueden considerar por separado» (138). Algo muy parecido escribe el físico cuántico Hans-Peter Dürr, sucesor en la cátedra de Heisenberg: «Si seguimos descomponiendo más y más la materia con la esperanza de encontrar la materia pura amorfa más pequeña, al final ya no queda nada que recuerde a la materia. Al final ya no hay sustancia, sólo forma, aspecto, simetría, relación»¹⁴¹. El Papa critica la tendencia a la «fragmentación de los saberes» (110) y la pérdida del «sentido de la totalidad» (ibid.) como la mayor limitación del paradigma tecnocrático. Eso —dice— no hace justicia a un mundo en el que todo está interrelacionado con todo. Dürr escribe que, como consecuencia de la cosmovisión tras la teoría cuántica: «El mundo ya no se puede ver como una interacción complicada entre partes separadas, sino que en el fondo forma un único todo que no se puede dividir. Todo en el mundo —tanto lo material como lo vivo— está compuesto, no por muchas cosas distintas, sino por una constante diferenciación de una sola cosa. La vida empieza, por tanto, con la comunidad, y se desarrolla en la relación»¹⁴².

«Todo está relacionado» (120). Como argumentación, Francisco recurre *también* a la teoría de la relatividad, según la cual el espacio y el tiempo varían en función de la velocidad del observador, es decir, «el tiempo y el espacio no son independientes entre sí» (138). También se refiere a la investigación sobre ecosistemas, según la cual «aunque no tengamos conciencia de ello, dependemos de ese conjunto para nuestra propia existencia. Cabe recordar que los ecosistemas intervienen en el secuestro de dióxido de carbono, en la purificación del agua, en el control de enfermedades y plagas, en la formación del suelo, en la descomposición de residuos y en muchísimos otros servicios que olvidamos o ignoramos» (140).

El Papa hace referencia a la ingenuidad autodestructiva de un pensamiento que sólo analiza elementos aislados, pero pierde de vista sus relaciones: «Por eso, los conocimientos fragmentarios y aislados pueden convertirse en una forma de ignorancia si se resisten a integrarse en una visión más amplia de la realidad» (138). El físico cuántico Hans-Peter Dürr también dice algo parecido: «Descomponiéndolo en subproyectos racionalmente manejables, el todo no se vuelve racional, pero lo irracional permanece oculto para los científicos y técnicos que investigan el detalle si no intentan distanciarse y dirigir su mirada hacia el todo»¹⁴³. Y: «Lo que da sentido a la interacción entre las partes hipotéticas surge siempre del todo que las contiene»¹⁴⁴.

La encíclica reflexiona también sobre las consecuencias de la teoría de la evolución, y aquí se concreta la idea general de la relación con el todo como evidencia de la *relación de parentesco del ser humano con su entorno ecológico compartido*. La aceptación de la teoría de la evolución vinculada al nombre de Darwin fue un largo camino para las iglesias cristianas, un camino que aún no ha terminado: sólo hay que pensar en la crítica fundamentalista a la evolución, por ejemplo, en EE. UU.

Mientras que los problemas del protestantismo fundamentalista que propugna el creacionismo radican en la *aparición de las especies* a través de la evolución, las reservas de la Iglesia católica se concentran en la *aparición del ser humano*.

¹⁴¹ Dürr, Hans-Peter, 2009, p. 86.

¹⁴² Dürr, H.-P., 2009, p. 168.

¹⁴³ Dürr, H.-P., 2009, p. 60.

¹⁴⁴ Dürr, H.-P., 2009, p. 87.

La encíclica *Humani generis* (1950) de Pío XII puso de manifiesto esta falta de entusiasmo en su mensaje central: aunque la doctrina de la Iglesia no prohíbe debatir la teoría de la evolución y considerar sus pros y sus contras, no se puede incluir el alma en tales debates, ya que fue «creada directamente por Dios». «Casi justo medio siglo después de *Humani generis*, Juan Pablo II, en un mensaje dirigido a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias, subrayó que nuevos conocimientos permitían concluir que la teoría de la evolución era «más que una hipótesis». No obstante, el catecismo de la Iglesia católica sigue diciendo que «todas las almas espirituales han sido creadas directamente por Dios»¹⁴⁵.

Aquí flota en el aire el miedo a admitir que el ser humano procede del animal, ya que eso significaría «que él también no es más que un animal —en el mejor de los casos más evolucionado— y, por lo tanto, como tal se merece ser tratado»¹⁴⁶.

Laudato Si' va más allá de la *aceptación desganada de la teoría de la evolución* que hasta ahora habían reconocido las iglesias cristianas y que Friedrich von Weizsäcker ya criticó: «Los teólogos han aceptado la teoría del antepasado común [...], aunque, según me parece, sin reflexionar seriamente sobre las consecuencias de la fraternidad con nuestras criaturas compañeras»¹⁴⁷, señalando el origen común del ser humano y las criaturas compañeras y el gran parecido entre su material genético. Ahora el Papa retoma esta argumentación. Dice que nos «falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos» (202) y nos recuerda que «buena parte de nuestra información genética se comparte con muchos seres vivos» (138).

En la encíclica se convierte de forma consecuente el mundo que nos rodea, *el medio ambiente*, en el mundo del que formamos parte, *el mundo compartido*: la relación entre naturaleza y sociedad —dice— nos impide «entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados» (139).

Sobre esta base, el *paradigma del dominio del ser humano* sobre la naturaleza es reemplazado por el nuevo *paradigma de la «fraternidad universal»* (228) con el mundo compartido. Aquí ya no hay rastro de miedo a que el ser humano que desciende del animal también merezca ser tratado como un animal. Más bien al contrario: debido a este parentesco, el mundo ecológico compartido se merece ser tratado con bastante más respeto. «Nada ni nadie» (92) —dice— está excluido de esta fraternidad. «Todo ensañamiento con cualquier criatura «es contrario a la dignidad humana»¹⁴⁸. A esta declaración tan impactante le llovieron las críticas. «¿Qué pasa con el mosquito anofeles o el virus de la polio? ¿También les tenemos que recibir con amor franciscano?»¹⁴⁹, pregunta, por ejemplo, Theodor Ickler. Pero el propio Papa concreta en otro

¹⁴⁵ Kreiner, Armin: «Warum die Entstehung des Menschen kein wissenschaftliches Rätsel mehr ist, wohl aber immer noch ein theologisches Problem», en: *zur Debatte*, 6/2015, p. 23–25, aquí p. 23; Es interesante la crítica del teólogo fundamentalista católico Kreiner a que se vincule la dignidad humana a la proposición metafísica del alma. Según él, esas suposiciones metafísicas son «irreales, inaccesibles, indemostrables y, sobre todo, inveteradamente discutidas. Quien base la dignidad humana en suposiciones metafísicas, como la existencia de un alma platónica, aristotélica, cartesiana o de otro tipo, más tarde o más temprano tendrá que constatar que su casa está construida sobre arena. La dignidad humana es un asunto demasiado serio e importante como para hacerlo depender de construcciones metafísicas» (ibid, p. 25).

¹⁴⁶ ibid.

¹⁴⁷ Weizsäcker, C. F. von, 1978, p. 160.

¹⁴⁸ Catecismo de la Iglesia Católica, 2418.

¹⁴⁹ Ickler, Theodor, 20/06/2015, www.sprachforschung.org/ickler/index.php?show=news&id=1103#29210

lugar: «es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar *sin necesidad* sus vidas»¹⁵⁰ (130).

Empleando un lenguaje impactante pretende abrir los ojos ante la pérdida de biodiversidad que se suele aceptar despreocupadamente y que muy a menudo es relevante para el ecosistema, aunque muchas veces no nos demos cuenta. Dice: «Por ejemplo, muchos pájaros e insectos que desaparecen a causa de los agrotóxicos creados por la tecnología son útiles a la misma agricultura, y su desaparición deberá ser sustituida con otra intervención tecnológica, que posiblemente traerá nuevos efectos nocivos» (34). Y precisamente esos seres vivos que suelen pasar desapercibidos, «los hongos, las algas, los gusanos, los insectos, los reptiles y la innumerable variedad de microorganismos» (ibid.), han tenido muchas veces un papel decisivo «para estabilizar el equilibrio de un lugar» (ibid.). Rechaza la costumbre del paradigma tecnocrático de «pensar en las distintas especies sólo como eventuales «recursos» explotables» (33). Constantemente regresa a la idea de que todos los seres vivos y los ecosistemas como conjunto «tienen un valor en sí [mismos]» (33).

El Papa, que insta a las personas a tomar conciencia de su origen común con su entorno ecológico, «se abre a una visión evolucionista del universo sin usar esa palabra, hace un circunloquio al referirse al universo «compuesto por sistemas abiertos que entran en comunión unos con otros» (n.79)»^{151, 152}

A largo plazo podría verse como *uno* de los puntos fuertes de la encíclica el haber interiorizado un siglo de conocimientos de la ciencia natural, aunque parte importante de los mismos hasta ahora no ha encontrado gran acogida ni en el discurso del mundo de la vida, ni en la política, economía o técnica. ¿Quién sabe que el teléfono móvil no se podría explicar con la física de Newton, y que esta tecnología para conectar a las personas —con todos sus pros y sus contras— sólo se pudo desarrollar gracias a los conocimientos de la teoría cuántica? La mayoría utiliza estos conocimientos —siguiendo el paradigma tecnocrático— para lo que le resulta útil, sin conocerlos ni saber su importancia para el cuestionamiento de ese paradigma.

4.2.2 Justificación teológica del nuevo paradigma

Siguiendo el *principio de la codificación en dos niveles*, también se fundamenta *teológicamente* el nuevo paradigma de la «fraternidad universal». Ya al principio de la encíclica, partiendo del «lenguaje simbólico y narrativo» (66) de los dos relatos de la creación del libro del Génesis, el Papa insta a los fieles a no olvidar «que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7¹⁵³)» (2). Según esta imagen bíblica, los seres humanos —igual que todas las demás criaturas— fueron creados por Dios con arcilla del suelo, y al suelo volverán. El Papa apunta esta interpretación del relato de la creación haciendo referencia, entre otros, a dos pasajes de la Biblia: «en definitiva, «la tierra es del Señor» (Sal 24,1), a él pertenece «la tierra y cuanto hay en ella» (Dt 10,14)».

Según esto, la fraternidad universal también se deriva del relato de la creación. El Papa aporta otros dos argumentos teológicos para ello. El primero, «siendo creados por el mismo Padre, todos

¹⁵⁰ La cursiva es de Christoph Bals.

¹⁵¹ Boff, Leonardo, 05/07/2015.

¹⁵² Para los creyentes puede resultar atractiva la especulación teológica de que también el conjunto está «abierto a la trascendencia de Dios, dentro de la cual se desarrolla» (79). Esta afirmación rompe las barreras metodológicas de lo que puede decir la ciencia.

¹⁵³ «Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente» (http://www.vatican.va/archive/ESL0506/___P3.HTM)

los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde» (89).

Para el segundo, Francisco emprende un importantísimo cambio de énfasis en la interpretación del ser humano como imagen de Dios. La historia de las consecuencias de la imagen bíblica de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios tiene dos caras: una, la de la dignidad y los derechos del ser humano, y la otra, la de la idea del ser humano como dominador del mundo. Por eso, el Papa intenta reforzar una de las dos tradiciones mientras socava la otra, la que ha ayudado al triunfo del paradigma tecnocrático que él rechaza como principal causa de nuestros problemas. La encíclica dice que no sólo el ser humano, también *el mundo* fue «creado según el modelo divino, es una trama de relaciones» (240). Aquí ya no sólo se habla —como hasta ahora— de la semejanza del ser humano con Dios, y por tanto únicamente de la dignidad y fraternidad de todos los seres humanos, sino de una «sublime fraternidad con todo lo creado» (221), es decir, que la «*fraternidad universal*» (228) se extiende a todos los demás seres vivos, incluso al viento, el sol y las nubes.

Habla de «la conciencia de que cada criatura refleja algo de Dios» (221). El teólogo católico Kreiner dice: «¿Por qué se le iban a caer los anillos al ser humano por dejar de ver la semejanza con Dios como un derecho exclusivo y aprender a ver en el conjunto de la creación otra manifestación clara de la razón divina?»¹⁵⁴. El Papa también fundamenta en esto el valor propio de todas las criaturas, que se destaca como hilo conductor en toda la encíclica.

Para el Papa, estas dos declaraciones —fraternidad entre criaturas del mismo padre, del que cada criatura es, de alguna forma, reflejo— no sólo pueden conectar con las religiones cristianas, sino con todas las religiones que ven a Dios como creador¹⁵⁵.

El Papa completa esta argumentación sobre la teología de la creación con afirmaciones que sólo conectan con los fieles de la religión *cristiana*. Pero tampoco en este contexto presenta verdades abstractas, interpretadas por él de forma autoritativa. Más bien presenta la experiencia que fluye en los textos de la Biblia, que arroja «luz sobre la situación de crisis; no con una función definitoria, sino aclaratoria. Según *LAUDATO SI'*, los relatos bíblicos no ofrecen una interpretación del mundo concluyente que se pueda convertir en ontología, en una imagen del ser humano impuesta, sino una sabiduría útil, sin pretensiones, que invita a respetar al ser humano y a la naturaleza»¹⁵⁶.

Por ejemplo, cuando el Papa Francisco habla de la seguridad de «que Cristo [...], resucitado, habita en lo íntimo de cada ser» (221) y ve en ello una razón teológica más para «esa sublime fraternidad con todo lo creado» (ibid.). O cuando, en este sentido, interpreta la eucaristía como «un acto de amor cósmico» (236).

También interpreta de esta forma la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo relacionándola con la fraternidad universal. Mientras que el motivo histórico para que se desarrollara la teología de la Trinidad fue que «había que expresar [la experiencia histórica con Cristo] en las categorías de la metafísica tardogriega [para] dar un carácter didáctico atemporal a la historicidad de la experiencia divina vinculada con el evento de Cristo»¹⁵⁷, ahora el Papa Francisco pone en el centro que «las Personas divinas son relaciones subsistentes» (240) y, en último término, de amor.

¹⁵⁴ Kreiner, A., 2015, p. 25.

¹⁵⁵ Ver a este respecto también la primera de las dos oraciones con las que concluye la encíclica.

¹⁵⁶ Häring, Hermann, 22/06/2015.

¹⁵⁷ Altner, Günter: *Die Überlebenskrise in der Gegenwart: Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt, 1988, p. 148.

Desde este punto de vista cristiano, el Papa concreta la imagen del mundo y de todas las criaturas como imagen de Dios y la entiende como triple representación de las distintas relaciones de amor. En primer lugar, la representación del Padre («la fuente última de todo, fundamento amoroso y comunicativo de cuanto existe» (238)), en segundo, del Hijo («a través del cual todo ha sido creado, se unió a esta tierra cuando se formó en el seno de María» (ibid.)), y en tercero, del Espíritu (como «lazo infinito de amor» (ibid.)). El Papa recuerda aquí las palabras de San Buenaventura, filósofo y teólogo del siglo XIII, que decía que el ser humano, antes del pecado, podía descubrir cómo cada criatura «testifica que Dios es trino» (239), y las de San Francisco de Asís, que enseñó que toda criatura lleva en sí una estructura trinitaria (cf. 239).

«Papa Francisco, la tierra no es mi hermana»¹⁵⁸ fue el titular de *The Federalist*, una revista web de derechas. El nuevo paradigma de la «fraternidad universal» que, «como quien dice, justifica una comunidad de responsabilidad familiar entre todas las criaturas»¹⁵⁹ provoca. Provoca dentro y fuera de la Iglesia.

La corriente mayoritaria en la Iglesia católica alemana parece no haber salido todavía de su asombro ante la encíclica. Sólo unos pocos —como MISEREOR— han aprovechado valientemente las oportunidades que ofrece la encíclica para impulsar debates dentro y fuera de la Iglesia. ¿Cuándo fue la última vez que el mundo reaccionó con tanta curiosidad y simpatía a una iniciativa de la Iglesia?

Pero, si la Iglesia quiere abrir las puertas a debates serios con los de fuera, a lo mejor debería organizar también un «proceso de digestión» dentro de su seno. Seán McDonagh, sacerdote católico irlandés y teólogo que participó en la escritura de la encíclica, dice: «Nos estamos moviendo hacia una nueva teología», y propone un sínodo de tres años sobre la encíclica para digerir y debatir en el interior de la Iglesia el impulso de la encíclica —el paso de dominadores del mundo (*Dominium terrae*) a la fraternidad y solidaridad universal—¹⁶⁰. En los últimos meses se han ido materializando indicios de que un proceso sinodal es una opción seria para fortalecer y consolidar el nuevo paradigma en la Iglesia católica.

El concepto de la ecología integral como consecuencia del nuevo paradigma

El nuevo paradigma de la fraternidad universal también es la base para el concepto de la *ecología integral*, que el Papa también considera «clave de nuestra propia realización» (240).

En este sentido, la persona humana *crece, madura y se santifica a medida que entra en relación y sale de sí misma*, y concretamente en la clave trinitaria del mundo: «para vivir en comunión con Dios» (la que los creyentes consideran la primera dimensión), «con los demás» seres humanos (segunda dimensión) y «con todas las criaturas» (tercera dimensión, todo en 240). Para esta ecología integral que propone, el Papa insta a «recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios» (210). La vinculación que establece el ser humano al salir de sí mismo con estas tres dimensiones nos invita a «madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad» (240).

¹⁵⁸ Fiene, Hans: «Pope Francis, The Earth is Not My Sister», 23/06/2015, <http://thefederalist.com/2015/06/23/pope-francis-the-earth-is-not-my-sister/>

¹⁵⁹ Segbers, Franz: 08/07/2015.

¹⁶⁰ cf. Naomi Klein, 10/07/2015.

Comparación con el esbozo de una teoría crítica de la aceleración social, con interesantes paralelismos y diferencias con el concepto de la ecología integral

Aquí resulta interesante observar los paralelismos y diferencias con el planteamiento de una teoría crítica de la aceleración social de Hartmut Rosa¹⁶¹, que —si se quiere decir así— desarrolla su propio planteamiento para una ecología integral que también critica la pérdida del equilibrio con uno mismo, de la resonancia con otros, de la relación con las cosas en una sociedad de usar y tirar, y la ruptura de la sincronización de nuestro mundo acelerado con los tiempos de los sistemas ecológicos.

El punto de partida para Rosa es una crítica a la aceleración. También el Papa elige este fenómeno como uno de los puntos de partida de su ecología integral: «A la continua aceleración de los cambios de la humanidad y del planeta se une hoy la intensificación de ritmos de vida y de trabajo, en eso que algunos llaman «rapidación»» (18).

En su crítica funcionalista de esta aceleración, Rosa señala que la aceleración de la sociedad «sobrecarga sistemáticamente los marcos temporales de la naturaleza circundante»¹⁶². En su intento de dar una nueva base a la crítica de la alienación, critica, en primer lugar, la *alienación respecto del espacio*, de las relaciones íntimas que surgen y nos permiten sentirnos en un entorno espacial como «en casa». En segundo lugar, critica la *alienación respecto de las cosas* en una sociedad de usar y tirar que sustituye cada vez con más rapidez las cosas con las que tradicionalmente estamos vinculados de una forma constitutiva. «Un automóvil que uno mismo ha reparado diez veces, o unos calcetines que uno mismo ha cosido [...], se transforman en parte de su experiencia cotidiana vivida, su identidad y su historia»¹⁶³. Si esta mentalidad del usar y tirar se convierte en el modo dominante, o incluso único, en el que nos relacionamos con el mundo de las cosas, conduce a la alienación. En tercer lugar, estaría la *alienación respecto de los propios actos*. Señala que los trabajadores de casi todos los ámbitos profesionales se quejan «de que el tiempo que dedican a sus asuntos centrales va disminuyendo [...] el tiempo que pasan los médicos con sus pacientes, el tiempo que los profesores dedican a enseñar o educar, el tiempo que los científicos pasan investigando»¹⁶⁴. Y eso a pesar de que los estudios sobre los sentimientos y los niveles de satisfacción durante distintas actividades sugieren que las personas efectivamente disfrutan mucho más de estas actividades cuando hacen algo que «realmente» quieren hacer¹⁶⁵. En cuarto lugar, Rosa critica la *alienación respecto del tiempo*. Aquí se refiere a la distinción que hizo Walter Benjamin «entre *Erlebnissen* (es decir, episodios de experiencia, vivencias) y *Erfahrungen* (experiencias que dejan huella, que se conectan con o son relevantes para nuestra identidad e historia; experiencias que tocan y modifican lo que somos)»¹⁶⁶. Esto llevaría a una intensificación de la alienación respecto a uno mismo, cuando «no logramos hacer que el tiempo de nuestras experiencias sea «nuestro» tiempo»¹⁶⁷. En quinto lugar, estaría una *alienación respecto de uno mismo y alienación social*. Cuando no se tiene tiempo, la tendencia se dirige únicamente a intercambiar información con otros y cooperar con ellos en términos más o menos instrumentales, mostrándonos «poco propensos a escuchar las historias de vida de los demás»¹⁶⁸.

¹⁶¹ Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin, 2013. [Versión en español: *Alienación y aceleración*, Katz, 2016]

¹⁶² *ibid.*, p. 100.

¹⁶³ *ibid.*, p. 125.

¹⁶⁴ *ibid.* p. 132 y sig.

¹⁶⁵ *ibid.* p. 133.

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 139.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 140.

¹⁶⁸ *ibid.*, p. 142.

En la alienación respecto de uno mismo y en la alienación respecto del mundo, Rosa no ve «dos cosas separadas, sino simplemente dos caras de la misma moneda»¹⁶⁹.

Como la encíclica, él también critica duramente a esos «liberal-conservadores [que] optan por acelerar los procesos socioeconómicos y tecnológicos mediante la reducción del control político»¹⁷⁰.

En su modelo de ecología integral, Rosa, a diferencia de la encíclica, no recurre a conceptos esencialistas de una auténtica naturaleza humana. Aquí reside una diferencia fundamental con todos los planteamientos religiosos o esotéricos que quieren llevar al ser humano a su auténtica naturaleza —definida por ellos—. Según su análisis, no estamos alienados «de nuestro ser interior inalienable, sino de nuestra capacidad para «apropiarnos» del mundo»¹⁷¹. También subraya «que algunas formas de alienación podrían ser un momento inevitable, y hasta deseable, de cualquier vida humana, de tal manera que cualquier teoría o política que procure erradicar las raíces de la alienación es claramente peligrosa y potencialmente totalitaria»¹⁷². Por eso, él mismo no persigue la idea de una vida absolutamente desalienada, sino «momentos de experiencias humanas no alienadas»¹⁷³.

Solidaridad con los pobres y excluidos y con una creación maltratada

El nuevo paradigma permite representar, con toda naturalidad, la relación entre las cuestiones sociales y ecológicas, un reto ante el que muchos actores han fracasado una y otra vez. Así, el llamamiento del Papa a la «solidaridad universal» (14) —igual que la fraternidad universal— se refiere sobre todo a las personas pobres y excluidas, pero no sólo a ellas. A diferencia de lo que sugirió en su comentario el cardenal Reinhard Marx, presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania¹⁷⁴, esta solidaridad no se dirige exclusivamente a la familia humana de la casa común, sino a todo el mundo ecológico compartido en su conjunto: «Necesitamos una solidaridad universal nueva» (14), escribe aquí el Papa. Y, citando a los obispos de Sudáfrica, dice que se necesitan «los talentos y la implicación de todos para reparar el daño causado por el abuso humano a la creación de Dios» (14).

4.3 Consecuencias del nuevo paradigma

Las consecuencias del nuevo paradigma, cuyo potencial es considerable, se pueden ver en dos ejemplos: en la socavación de la estructura de la justificación basada en criterios utilitarios (4.3.1) y en la justificación del medio ambiente y el clima como propiedad común (4.3.2)

¹⁶⁹ *ibid.*, p. 143.

¹⁷⁰ *ibid.*, p. 103.

¹⁷¹ *ibid.*, p. 144.

¹⁷² *ibid.*, p. 10.

¹⁷³ *ibid.*

¹⁷⁴ Nota de prensa de la Conferencia Episcopal Alemana, «Kardinal Reinhard Marx würdigt die Enzyklika Laudato Si' von Papst Franziskus», 18/06/2015, www.dbk.de/presse/details/?presseid=2833&cHash=a9e442212ee740934ea9c97086b838cc

4.3.1 La prioridad del ser sobre la utilidad

Como consecuencia del nuevo paradigma de la fraternidad universal en la casa común, el Papa consagra «la prioridad del ser sobre el ser útiles» (69)¹⁷⁵ en la doctrina social católica más claramente que nunca. El Papa, tal y como señalan Ott y Sachs, concibe «la relación entre ser humano y naturaleza como estrictamente antiutilitarista»¹⁷⁶ y destaca, como un tema central de la encíclica, «el valor propio de cada criatura» (16, cf. también 33, 69, 118, 208) independientemente de la utilidad directa que veamos en ella. Esto también es válido —dice— para los seres humanos, y menciona dos grupos que, si se considerara únicamente la utilidad, fácilmente se quedarían en la cuneta. Hay que pensar seriamente —dice— tanto «en quienes quedan excluidos del desarrollo» (162) como en «las futuras generaciones» (160). También en lo que respecta al co-mundo ecológico —seres vivos y ecosistemas— insta a no aferrarse únicamente a consideraciones utilitaristas. No basta —dice— con pensar en las distintas especies sólo como eventuales «recursos» explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas (cf. 33). El Papa se enfrenta enérgicamente a la cultura del usar y tirar todo lo que (ya) no se considera útil; contra «la cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura» (22)¹⁷⁷.

El Papa presenta la reflexión sobre el nuevo paradigma como salida a esto. Si el corazón realmente está abierto «a una comunión universal» (92), entonces «nada ni nadie está excluido de esa fraternidad» (92), ni un ser humano ni otro ser vivo. Esto permitiría escuchar «tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres» (49). Insta a asumir las consecuencias «del uso irresponsable y del abuso de los bienes» (2) que hemos hecho hasta ahora. No podemos escuchar este doble clamor —dice— y que no haya consecuencias. En este sentido, el Papa hace a la humanidad «un llamado a la solidaridad» (158). Aunque simpático, se va volviendo incómodo. Como consecuencia del abandono de la mentalidad estrictamente utilitarista, insta a «sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra» (158).

4.3.2 Propiedad común

El Papa insta a tomar medidas políticas concretas para el destino común de los bienes de la tierra que, consecuentemente, extiende a todos los recursos naturales (93–95), y pide «un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados «bienes comunes globales»» (174) basado en la inequívoca apreciación de que «el medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos» (95).

Pero el Papa Francisco va un paso más allá en este principio hasta ahora bien asentado en la doctrina social católica: «Por primera vez en la historia de la doctrina social católica [el Papa aplica esta afirmación] también a los sumideros globales de dióxido de carbono, como la

¹⁷⁵ Aquí cita a la Conferencia Episcopal Alemana, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.): «Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung». Die deutschen Bischöfe Nr. 28 (Bonn 1980), II, 2.

¹⁷⁶ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, p. 125.

¹⁷⁷ Cuando la encíclica habla del «descarte de niños» (123) y lo integra en la «lógica del «usa y tira», que genera tantos residuos sólo por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita» (ibid.), seguramente no está siendo justa con el serio conflicto de conciencia de muchas mujeres o parejas que deciden abortar. Por el contrario, se podría preguntar si aquí se dibuja una importante nueva frontera para la Iglesia católica que distingue entre motivos aceptados y no aceptados para abortar.

atmósfera terrestre»¹⁷⁸. Explica: «El clima es un bien común, de todos y para todos» (23). «Y lo que es más, el Papa Francisco pide a la comunidad mundial que se establezca un régimen de gobernanza efectivo»¹⁷⁹. Con esta medida, no sólo las materias primas, sino «también los sumideros globales de dióxido de carbono, como la atmósfera terrestre o los océanos, serían bienes comunes cuyo uso corresponde a todos los seres humanos [...]. Con la encíclica, el Papa [...] ha tenido la valentía de convertir el estatus de propiedad común de la atmósfera en un principio rector normativo de la política climática»¹⁸⁰.

Viendo cómo fueron las últimas negociaciones del resumen para responsables de políticas (*Summary for Policymakers*, SPM) del grupo de trabajo III del IPCC, se ve el avispero en el que se ha metido el Papa con esta petición. En su informe, los científicos de todo el mundo se manifestaron de forma muy parecida —un «parecido sorprendente»¹⁸¹— a la del Papa a favor de que se reconozca el clima como bien público. Pero el resumen para responsables de políticas debe pasar —aparte de por el filtro de la ciencia— por un segundo filtro: el de los gobiernos de todo el mundo. Ottmar Edenhofer, en su momento presidente del grupo de trabajo III, comenta: «También fue sorprendente la reacción de los delegados de los gobiernos ante esta idea durante la sesión final para la aprobación del informe del grupo III del IPCC en el 2014, donde gobiernos y científicos negociaban el resumen para responsables de políticas (SPM). Varios gobiernos se opusieron enérgicamente a que en ningún idioma se definiera el cambio climático como un problema para el patrimonio común de la humanidad»¹⁸². Aunque el informe de los científicos no se modificó, en el resumen para responsables políticos sólo apareció una referencia en una nota al pie, y una coetilla en la nota deja bien claro cuál es la preocupación de algunos de los gobiernos más relevantes del mundo en cuanto a las posibles consecuencias jurídicas de que se reconozca el clima como bien común: «[...] no tiene implicaciones específicas para los acuerdos legales ni para criterios particulares en lo relativo a compartir esfuerzos»¹⁸³. Quieren dejar claro que con esta nota al pie se desvinculan de posibles regulaciones jurídico-políticas que pudieran implicar una obligación de reducir considerablemente las emisiones, sobre todo para los países con elevados niveles de emisiones actuales e históricos.

Debido al gran alcance jurídico y político de las consecuencias de la propuesta, vamos a seguir analizando cómo se justifica en la encíclica y sus consecuencias.

Razonamiento, codificado en dos niveles, para considerar el medio ambiente y el clima como «bien común»

En su argumentación para que se reconozca el medio ambiente y el clima como bien común, la encíclica también ofrece, por un lado, argumentos válidos tanto para creyentes como para no creyentes, y por otro, argumentos que presuponen una mentalidad creyente.

El Papa considera que el argumento de que la tierra es «esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos» (93) también resulta convincente para personas no religiosas o para fieles de otras religiones y confesiones. Si todo está relacionado con todo, y la

¹⁷⁸ Wallacher, Johannes: «Laudato Si' – Kompass für eine menschen- und umweltgerechte Entwicklungsagenda», Hochschule für Philosophie, München, 17 de junio de 2015; <https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si>

¹⁷⁹ Edenhofer, O., Flachslund, C., Knopf, B., octubre de 2015, p. 907–909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015.

¹⁸⁰ Wallacher, Johannes, 17 de junio de 2015; <https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-enzyklika-laudato-si>

¹⁸¹ Edenhofer, O., Flachslund, C., Knopf, B., octubre de 2015, p. 907–909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015.

¹⁸² *ibid.*

¹⁸³ *ibid.*

naturaleza se entiende como «mundo compartido» —según el hilo conductor de la encíclica—, entonces no puede haber propiedad privada o estatal de la naturaleza «porque esto contradeciría su carácter sistémico»¹⁸⁴.

Para los creyentes, se añade el segundo argumento de la fidelidad al creador, «porque Dios creó el mundo para todos» (ibid.). «Son tuyas, Señor, que amas la vida»¹⁸⁵ (89) cita el Papa los libros de la sabiduría del Antiguo Testamento, y «la tierra es del Señor» (67), del Salmo 24. A él pertenecen en último término «la tierra y cuanto hay en ella» (*Dt* 10,14) (cf. 67). Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: «La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra» (*Lv* 25,23) (cf. 67). Quiere proponer a los cristianos (y a otras religiones que creen en un creador) «la figura de un Padre creador y único dueño del mundo» (75), ya que los bienes de la tierra son, ante todo, propiedad de Dios y deben estar a disposición de todos los seres humanos por igual, como en una familia universal.

Subrayando el carácter de «bien común» del medio ambiente y el clima, el Papa Francisco enlaza con una imagen «arraigada desde muy temprano»¹⁸⁶ en la tradición católica: ya santo Tomás de Aquino argumentó que los bienes de la creación eran para todos los seres humanos. Partiendo de ahí, «la ética social cristiana desarrolla el postulado de la obligatoriedad de la propiedad de servir al bien común. En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia de 2004, esta corriente tradicional se vincula con la reflexión ética sobre la problemática de los bienes públicos, y también allí se aplica ya al problema del clima»¹⁸⁷.

Partiendo de la argumentación a doble nivel con la que justifica que se reconozca el medio ambiente y el clima como bien común, el Papa argumenta, también dirigiéndose a todos, que «todo planteo ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados» (93).

¿Qué significa proteger el clima como bien común?

Para proteger a los pobres y vulnerables de las duras consecuencias, posiblemente insuperables, del cambio climático, el Papa considera «indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia» (53).

El Papa no dice dónde exactamente debería poner el sistema normativo esos límites infranqueables, pero, basándose en los supuestos y estudios científicos, la comunidad internacional se puso de acuerdo hace unos años en limitar el calentamiento global a un máximo de 2 °C (si no 1,5 °C) sobre la temperatura media de la época preindustrial como límite de gran peligro. En las negociaciones de París, la delegación del Vaticano, tras prolongadas discusiones, apoyó claramente que el límite se fijara en 1,5 °C.

También está claro cuánto CO₂ en total podemos emitir aún para cumplir este objetivo con suficiente probabilidad: las emisiones acumulativas de CO₂ permitidas están limitadas a unas 1.000 Gt¹⁸⁸, que entretanto ya serán 900 Gt. En cualquier caso, la mayoría de los países son

¹⁸⁴ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, p. 125.

¹⁸⁵ Cf. *Sb* 11,26.

¹⁸⁶ Vogt, Markus, 16/06/2015, p. 3.

¹⁸⁷ Vogt, Markus, 16/06/2015, p. 3.

¹⁸⁸ Edenhofer, O., Flachsland, C., Knopf, B., octubre de 2015, p. 907-909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015, p. 908.

bastante laxos a la hora de aplicar el objetivo. «Pero históricamente la atmósfera global ha estado abierta a todos como sumidero para depositar el CO₂, y en la mayoría de las regiones sigue siendo así»¹⁸⁹. ¿Qué significaría el reconocimiento del clima como bien común para el futuro de las energías fósiles?

Abandono del carbón, petróleo y gas como consecuencia del reconocimiento del clima como bien común

Si queremos contener el cambio climático —tal y como se ha acordado a nivel internacional—, a partir de ahora ya sólo podemos emitir 900 gigatoneladas de CO₂. «La atmósfera es un bien global por su reducido espacio para eliminar las emisiones de gases de efecto invernadero. Actualmente, la clase media-alta de todo el mundo está agotando rápidamente este recurso escaso emitiendo cantidades enormes de gases de efecto invernadero»¹⁹⁰, argumentó Hans Joachim Schellnhuber, director del Instituto de Potsdam para la Investigación de las Consecuencias del Cambio Climático (Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung) en la presentación de la encíclica en Roma. Los cálculos indican que la combustión de los recursos disponibles —carbón, arena bituminosa, petróleo y gas— liberaría unas 15.000 Gt de CO₂. Si queremos cumplir el límite de los dos grados (o incluso 1,5 grados) para proteger el bien común que es el clima, sólo deberíamos consumir una pequeña fracción de las reservas fósiles disponibles. Aunque en algunos sitios se utilizara la tecnología CCS para la precipitación y almacenamiento en profundidad del CO₂, las consecuencias económicas serían importantes: «Incluso utilizando la tecnología para capturar y almacenar carbono (CCS), para cumplir el objetivo de los 2 °C habría que dejar sin utilizar la mayoría de los recursos fósiles. Esto devaluaría los activos de los propietarios de los recursos basados en combustibles fósiles»¹⁹¹. Es decir, que la protección internacional del clima como bien común obligaría a los propietarios de fuentes de energía fósiles a dejar la mayor parte donde está. Sólo será posible proteger a los pobres y vulnerables de las peores consecuencias del cambio climático si se logra esto, aunque su explotación, en principio, aún fuera rentable. «Keep the oil in the soil, keep the coal in hole» [Deja el petróleo en el subsuelo, el carbón en el agujero] es el eslogan del movimiento por el medio ambiente y el desarrollo. Y «en este conflicto entre los intereses de los pobres y los de los dueños de los combustibles fósiles, el Papa está del lado de los primeros»¹⁹². Los países que impidieron la inclusión de este punto en el resumen para responsables de políticas del grupo de trabajo III del IPCC representan aquí los intereses de otros grupos sociales y empresas.

El Papa, por su parte, insiste: «Sabemos que la tecnología basada en combustibles fósiles muy contaminantes —sobre todo el carbón, pero aun el petróleo y, en menor medida, el gas— necesita ser reemplazada progresivamente y sin demora» (165). El Papa apoya, por tanto, el planteamiento de la desinversión: deben retirarse las inversiones en carbón, petróleo y gas en la medida que resulte necesaria para mantenerse dentro de los «límites infranqueables» (53). No contempla una compensación para los países y empresas que han invertido en carbón, petróleo y gas. Hans Joachim Schellnhuber apoya este rumbo del Papa: «Es comprensible que se reclame compensación por la devaluación de los activos en el sector de los combustibles fósiles. Pero la devaluación de estos activos no es una expropiación ilegítima, ya que sirve al bien común: evitar

¹⁸⁹ *ibid.*

¹⁹⁰ Schellnhuber, H. J.: *Common Ground*, «The Papal Encyclical, Science and the Protection of Earth», 18/06/2017, p. 6, <https://www.pik-potsdam.de/images/common-ground>

¹⁹¹ Edenhofer, O., Flachslund, C., Knopf, B., octubre de 2015, p. 907–909, corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015, p. 908.

¹⁹² *ibid.*

los riesgos catastróficos del cambio climático. La encíclica llama la atención sobre el principio de «la obligación social de la propiedad privada»¹⁹³.

Apoyo económico para una transformación necesaria

El Papa adjudica además a los países ricos la tarea de ayudar a los países y comunidades más pobres en el necesario proceso de descarbonización, para que —considerando sus necesidades de desarrollo social— no tengan que recurrir a la alternativa menos perjudicial o a soluciones transitorias. Critica que hasta ahora «no se logran acuerdos suficientes sobre la responsabilidad de quienes deben soportar los costos de la transición energética» (165). Con ello presionó también en las negociaciones del Acuerdo de París para la financiación de la lucha contra el cambio climático. En realidad, sólo se podrá sustituir suficientemente rápido el carbón, petróleo y gas por energías renovables y eficiencia energética si las iniciativas de colaboración para conseguir esa transformación alcanzan una nueva dimensión, y el Acuerdo de París sólo ofrece el marco para esa transformación, pero ahora toca llenarlo con medidas concretas. Debe organizarse una espiral ascendente entre, por un lado, planes ambiciosos para la transición energética de aquí a mediados de siglo en los países recientemente industrializados y en vías de desarrollo, y, por otro, el suficiente apoyo, financiero y técnico, de los países ricos. Esto permitiría que también en los países pobres surjan capacidad de investigación y puestos de trabajo de alta cualificación, de modo que también ellos se beneficiaran de la transición energética. Deberían permitir que no sólo las élites, sino también la población llana tenga acceso a energía limpia y trabajo. Esto significa impulsar también el desarrollo de la propia capacidad en los países más pobres. Podría ser un tema interesante que debatir con el Papa y con los agentes relevantes —las personas afectadas y las que podrían aportar soluciones— para conseguir más propuestas para esa espiral ascendente. Si nos limitamos a señalar culpas y ejercer presión moral, no se conseguirá nada.

Este abandono de las energías fósiles se puede ver como un acto de «destrucción creativa» que impulsa una nueva revolución industrial con enormes oportunidades económicas¹⁹⁴. Pero esta afirmación, tan importante como cierta, no debe servir de excusa barata para no proporcionar a los países más pobres la ayuda necesaria para la transformación. Más bien al contrario: debería alentarla, y concretamente de una forma que permita que participen de ella la gran cantidad de personas que hasta ahora estaban excluidas. Pero hay que tener en cuenta que esta cooperación debe redundar, en último término, en beneficio de la mayor cantidad de personas posible, aunque en términos puramente economistas no salgan las cuentas. También en los países ricos hay suficientes personas para las que trabajar en común para prevenir los impredecibles riesgos del cambio climático, poder ofrecer a las próximas generaciones un futuro en el que merezca la pena vivir, reducir las amenazas para la salud, conseguir estabilidad en los continentes vecinos o ver desaparecer algunos motivos para enzarzarse en guerras si el acceso al petróleo y a la energía nuclear se va suprimiendo gradualmente, ya son motivos suficientes para esta cooperación (incluso por su propio interés).

La encíclica, igual que el grupo de trabajo III del IPCC, apuesta por una gobernanza del clima policéntrica para impulsar cooperaciones de gran alcance. La premio Nobel Elinor Ostrom¹⁹⁵ ha elaborado un diseño muy prometedor para esas propuestas según el cual la cooperación internacional en el marco de las Naciones Unidas (Convención Marco sobre el Cambio Climático, UNFCCC), los niveles políticos nacionales y regionales, las empresas privadas y la sociedad civil

¹⁹³ Schellnhuber, H. J., 18/06/2017, p. 6, <https://www.pik-potsdam.de/images/common-ground>

¹⁹⁴ *ibid.*

¹⁹⁵ Ostrom, E. *Econ. Theory* 49, p. 353–369 (2012).

deben generar dinámicas complementarias, pero que no se sustituyan unas a otras. Una orientación moral y jurídica clara que permita que las actividades de estos distintos actores se coordinen entre sí, y que, en la interacción con nuevos modelos comerciales y actividades de la sociedad civil y con una actitud responsable de los consumidores, podría generar la dinámica necesaria para hacer posible la necesaria participación de los países y colectivos más pobres en el proceso de transformación.

Un buen ejemplo de lo bien que puede funcionar la interacción entre estos niveles y actores es la enorme reducción del coste de las energías renovables en los últimos años. A nivel nacional: la demanda de tecnologías solares y eólicas, en particular gracias a la Ley *alemana* de energías renovables (EEG) (durante un tiempo también la española), junto con el abaratamiento de la fabricación en serie de instalaciones fotovoltaicas y (en parte también) eólicas *en China* fueron los dos factores más importantes para que el sol y el viento ahora sean competitivos internacionalmente. A nivel internacional: los objetivos para la política climática acordados internacionalmente fueron un poderoso impulso para rechazar todos los intentos de tumbar la Ley alemana de energías renovables. En cuanto a las empresas y la sociedad civil: nuevos modelos comerciales y, muy especialmente, una sociedad civil alerta y activa fueron las fuerzas impulsoras del cambio. La enorme reducción del coste de las energías renovables beneficia a todos, pero muy especialmente a los pobres del mundo, que ahora, bajo el lema «Energía para todos», tienen acceso a electricidad limpia más barata, surgiendo así, por primera vez, la confianza en un modelo de bienestar *post-fósil*. Al mismo tiempo, esta estrategia reduce los riesgos del cambio climático. Y también para Alemania y China la situación tiene más ventajas que inconvenientes.

¿Cómo se pueden poner en marcha a gran escala en los próximos años formas de cooperación como estas, y permitir a los más pobres participar, prosperando, en esta transformación necesaria? Los acuerdos bilaterales alcanzados entre India y Alemania para la cooperación solar, el apoyo del G7 a ambiciosos proyectos de desarrollo de energías renovables en África o la cooperación germano-marroquí ofrecen interesantes puntos de partida para esas cooperaciones.

Llamamiento a grupos pioneros internacionales («liderazgos»)

Será interesante entender mejor la propuesta de *liderazgos internacionales* para medidas concretas dirigidas a la implementación del nuevo paradigma. Estos deben señalar el camino, como el de «atender las necesidades de las generaciones actuales incluyendo a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras» (53). Podrían ser precursores y pioneros de «un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas» (ibid.) No obstante, hasta ahora «la misma inteligencia que se utilizó para un enorme desarrollo tecnológico no logra encontrar formas eficientes de gestión internacional en orden a resolver las graves dificultades ambientales y sociales» (164).

Uno de los resultados de un diálogo interreligioso o de un proceso para la paz, justicia y conservación de la creación podría ser apoyar o incluso impulsar desde la sociedad civil estos liderazgos internacionales. Tras haber conseguido el consenso mínimo, aunque insuficiente, del Acuerdo de París sobre el cambio climático, los países (y otros actores) dispuestos a colaborar podrían unirse en grupos pioneros internacionales para acortar juntos la infame distancia que nos separa del límite de los 2 grados (o incluso 1,5 grados).

Reconocimiento de las personas que han tenido que huir por los daños causados en los bienes comunes del medio ambiente y el clima

El ético social católico Markus Vogt señala otras consecuencias de que se reconozca el clima como bien común «para las obligaciones de protección del clima de los países y de la sociedad». «Una petición concreta de la encíclica a este respecto es que se reconozca como refugiados, con su correspondiente estatus jurídico, a las personas que han tenido que abandonar su hábitat debido a la degradación ecológica»¹⁹⁶.

El Papa ve trágico «el aumento de los migrantes huyendo de la miseria empeorada por la degradación ambiental, que no son reconocidos como refugiados en las convenciones internacionales» (25).

No hay duda de que habría que analizar cuál es la mejor forma de ayudar al cada vez mayor número de seres humanos para los que la huida del cambio climático es un factor multiplicador de las amenazas ya existentes. Pero también hay que ver si, tal y como está la situación política mundial, ese intento de darles reconocimiento formal no supondría un mayor riesgo de empeorar la situación jurídica para todos los refugiados, en vez de mejorar la de los desplazados por los efectos del cambio climático. En cualquier caso, no podemos seguir barriendo este problema debajo de la alfombra. Una normativa al respecto debería centrarse en la seguridad de las personas según la contemplan los derechos humanos sociales. La iniciativa Nansen, fundada en 2012 por Noruega y Suiza, se ocupa precisamente de esto. En octubre de 2015 publicó una «Agenda para la Protección» en la que se incluyen principios y recomendaciones para atender a las personas afectadas. Basándose en consultas realizadas en todo el mundo, recoge las distintas consecuencias del cambio climático (p. ej., sequías, subida del nivel del mar...) y representa una aportación fundamental para entender el fenómeno de la migración debida al cambio climático. Las actividades de la iniciativa Nansen deberían ser una base importante para preparar otras medidas de solución para las que el Acuerdo de París ya ha puesto el marco.

¹⁹⁶ Vogt, Markus, 16/06/2015, p. 3.

5 ¿Motivación adicional para actuar?

«¿Basta el potencial de esta grandiosa y, tal y como espero, imperdible cultura ilustrada», pregunta Habermas, «para generar, en las condiciones de las sociedades complejas, los argumentos necesarios en situaciones de crisis para una acción solidaria socialmente?»¹⁹⁷. O, ya que eso parece cuestionable, ¿las religiones podrían *consolidar unas motivaciones para actuar*, más allá de los argumentos y razones con los que hasta ahora cuenta el mundo laico, que nos ayuden a convertir en acciones los convencimientos que nos asedian?

Si la cuestión es si las religiones pueden generar estímulos adicionales ante esta cascada de crisis que no acaba de terminar, no hay duda de que hay que ser especialmente críticos. Actualmente estamos viendo —como tantas veces en los últimos milenios— que determinadas formas de religión ofrecen motivos para generar crisis, justificar el odio y la destrucción, acabar con normas de civilización firmemente consolidadas o reforzar la predisposición a cometer atentados suicidas. Pero decir que en la religión correcta las cosas no son así no basta para tranquilizar a una sociedad pluralista. Y es que no existe un criterio generalmente válido sobre cuál es la religión correcta.

¿Por qué, entonces, lanza Habermas esta pregunta? ¿Por qué él, que lleva décadas luchando por la forma más inteligente de hacer respetar nuestras obligaciones igualitarias-universalistas de una moral de tradición kantiana? Hoy se pregunta si una moral —todavía necesaria— que se basa en razones de *equidad* frente a seres humanos a los que, en principio, considera iguales, no estará descuidando un aspecto fundamental. Si bien tal moral de orientación kantiana rompe el marco puramente utilitarista¹⁹⁸ en el que el yo y el otro están constreñidos en el estrecho corsé de una racionalidad del intercambio y obligados a un egoísmo racional, «en la quebradiza naturaleza deontológica de los deberes se refleja la estructura de un proceso de justificación, que es dirigido por la asunción *recíproca* de perspectivas y por el «sí» o «no» autónomos de participantes en el discurso *con los mismos derechos*»¹⁹⁹. Y Habermas pregunta: ¿no falta aquí otro aspecto? Un aspecto que él ve expresado en lenguaje religioso en la segunda parte de esta frase: «La mirada de Dios se dirige a todos por igual y *al mismo tiempo a cada individuo en particular en una preocupación ilimitada por su alma*».

Habermas argumenta que esa moral tan importante orientada a la equidad, «que se extiende a todo lo que uno debe al otro a causa de relaciones de reconocimiento, recíprocas y simétricas, no alcanza por completo el contenido teológico de una idea semejante. No consigue dirigir al ego hacia una preocupación *prioritaria* por el bienestar del áter en *su* singularidad. Pues esa entrega presupone una especie y una medida de empatía, que no puede convertirse en un deber fundamentado universalmente»²⁰⁰.

Como hemos visto, el Papa intenta derivar *teológicamente* la unicidad del ser humano y la de las demás criaturas de la creación de su semejanza con Dios —que ya no es sólo del ser humano, sino del mundo entero—. Y es que —dice— cualquiera de estos seres vivos refleja algo de Dios. Esto desemboca en su llamamiento a una solidaridad universal que se centra precisamente en esta unicidad de los seres humanos excluidos («opción por los pobres»), pero también del mundo ecológico compartido amenazado. La plausibilidad de este planteamiento *para una sociedad*

¹⁹⁷ Habermas, J., 2012/2015, p. 117.

¹⁹⁸ O en el contractualismo, la «teoría del contrato social», un experimento intelectual para justificar moral e institucionalmente los ordenamientos jurídicos de los Estados.

¹⁹⁹ Habermas, J., 2012/2015, p. 134 y sig.

²⁰⁰ *ibid.*

pluralista deberá medirse en el hecho de si su poder de apelación se inspira en una experiencia que se puede generalizar con buenas razones. ¿Puede este paradigma de la fraternidad universal, que se ha justificado tanto desde el punto de vista científico como religioso, ser la base para exigir no sólo justicia, sino también respeto por la unicidad de los seres humanos, los seres vivos y los ecosistemas?

Aquí resulta interesante ver cómo el Dalái Lama propuso hace poco un proceder distinto. El Dalái Lama —a diferencia del Papa con el nuevo paradigma de la fraternidad universal justificado también desde el punto de vista religioso— ya sólo codifica la ética necesaria en el plano laico, no doble (es decir, ya no la codifica en el plano religioso). Y, a diferencia de Habermas, parte de que esto también sería motivación suficiente para alcanzar la dosis de empatía necesaria.

El Dalái Lama propone este proceder ante el hecho de que «desde hace siglos se viene aplicando y justificando la violencia en nombre de la religión. Las religiones han sido y siguen siendo con frecuencia intolerantes. La religión es con frecuencia instrumentalizada o usada de forma indebida para imponer intereses políticos o económicos, también por parte de líderes religiosos. Por ello, opino que en el siglo XXI necesitamos una nueva ética más allá de todas las religiones. Hablo de una ética secular que sea útil y utilizable para mil millones de ateístas y cada vez más agnósticos»²⁰¹.

El Dalái Lama elige una imagen muy gráfica para sostener su tesis: «La diferencia entre ética y religión se asemeja a la diferencia entre el agua y el té. La ética y los valores interiores que se basan en un contexto religioso son más bien como el té. El té que bebemos consta en gran parte de agua, pero contiene, además, otros ingredientes: hojas de té, especias, quizás algo de azúcar y, al menos en el Tíbet, una pizca de sal; y esto hace que tenga más sustancia y sea más duradero y que sea algo que queremos tomar todos los días. Pero, independientemente de cómo se prepare el té, su principal componente será siempre el agua. Sin té podemos vivir, pero no sin agua. Del mismo modo, nacemos sin una religión, pero no sin la necesidad básica de la compasión; ni sin la necesidad básica de agua»²⁰². El Papa y Habermas seguramente utilizarían de otra forma la metáfora del agua y el té: ¿Puede el agua motivar a beber —léase: actuar— tanto como el té? ¿Nos permitiría el té reconocer aspectos adicionales, como la unicidad?

Lo interesante aquí es que estos argumentos pasan por alto lo fundamental de lo que está diciendo el Dalái Lama. Porque aunque el Dalái Lama quiera renunciar a la religión, no renuncia a una espiritualidad más allá de la religión. Argumenta que «todos llevamos dentro una fuente ética elemental y humana»²⁰³ que nos es innata. Cada vez ve más claro «que nuestro bienestar espiritual no depende de la religión, sino de nuestra innata naturaleza humana, nuestra predisposición natural a la bondad, la compasión y el cuidado. Independientemente de si pertenecemos a una religión o no, todos llevamos dentro una fuente ética elemental y humana. Y debemos cuidar y velar por este fundamento ético común. La ética, no la religión, está anclada en la naturaleza humana»²⁰⁴.

Como *fuerza motivadora para actuar*, apuesta por una espiritualidad libre de ingredientes religiosos que cultiva la predisposición, en forma de *posibilidad*, del ser humano a la bondad, a la compasión y al cuidado. Por lo que se refiere al contenido, llega a un resultado bastante similar al del Papa Francisco en su encíclica: que esta fuerza motivadora nos permite esforzarnos por

²⁰¹ *ibid.*

²⁰² Dalai Lama: *Der Appell des Dalai Lama an die Welt, Ethik ist wichtiger als Religion*, Wals bei Salzburg, 2015, 9 y sig. [Versión en español: *El llamamiento del Dalái Lama al mundo: La ética es más importante que la religión*. Benevento, 2015]

²⁰³ *ibid.*, p. 10.

²⁰⁴ *ibid.*

conservar la creación. Y que nos permite aprender «que la Humanidad constituye una única familia. Todos somos hermanas y hermanos a nivel físico, mental y emocional, pero seguimos prestando demasiada atención a nuestras diferencias, en vez de a lo que nos une. Sin embargo, todos nacemos de la misma manera y morimos de la misma manera»²⁰⁵. Es evidente la similitud entre esta idea de la familia y la fraternidad universal de Papa Francisco. El Pontífice quiere eliminar el riesgo de escisiones, sobre todo religiosas, haciendo nacer su argumento de la fraternidad universal en la semejanza con Dios de todos los seres humanos y del conjunto de la creación. Tiene miedo de que al pasar del té al agua el argumento quede insípido y pierda fuerza. El Dalái Lama ve aquí un riesgo de que, en caso de duda, las religiones establecidas sólo consideren «hermanos» a los creyentes, y no a todos los seres humanos y al entorno ecológico compartido. Pero una religión que sólo reconozca la fraternidad entre los creyentes pasa por alto precisamente los dos aspectos principales de la fraternidad universal: extenderla a todos los seres humanos y seres vivos, y apreciar a estos hermanos en su unicidad, ya sea como ser humano, como cultura, como religión, como ser vivo o como ecosistema.

Habermas, el Papa Francisco, el Dalái Lama: aquí se ha abierto un debate emocionante. ¿Cómo se pueden aprovechar, en una sociedad pluralista asediada por una crisis tras otra, las fuerzas motivadoras que hasta ahora se asociaban a la religión? ¿Cómo se puede minimizar el riesgo de que esas fuerzas motivadoras se puedan utilizar para el odio y la destrucción? ¿Cómo se puede evitar que las fuerzas motivadoras pierdan fuerza aunque se utilicen para desviar del rumbo suicida?

5.1 Una motivación que no se puede imponer: el amor

Ante esta situación, es interesante ver más detenidamente cómo prepara el Papa Francisco teológicamente el nuevo paradigma en el capítulo 2.IV, cómo parece «encontrar su propio idioma, la esencia personal de su mensaje religioso»²⁰⁶. «Todo el universo material —dice— es un lenguaje del amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros. El suelo, el agua, las montañas, todo es caricia de Dios» (84). Cualquier lugar —dice— puede convertirse en un lugar de «amistad con Dios» en el que podemos reencontrar nuestra identidad (cf. 84). Califica de «sugestiva» la idea de los obispos de Japón de que «percibir a cada criatura cantando el himno de su existencia es vivir gozosamente en el amor de Dios y en la esperanza» (85).

A ese lenguaje que es suyo propio pertenece la «íntima unión» del Papa con los pobres. Aquí encuentra su centro espiritual su llamamiento a la paz, a la justicia y a la conservación de la creación, que se refleja en la conmovedora «ternura» de Jesús según la cual Dios no se olvida ni del más pequeño pajarillo»²⁰⁷ (cf. 96). Aquí aparece precisamente ese momento de unicidad de cada ser humano, incluso de cada pajarillo, que para Habermas aún no se ha traducido adecuadamente en una motivación laica.

En el último capítulo de la encíclica, que trata de la educación ecológica y la espiritualidad, el Papa retoma este hilo con el mismo fervor. El filósofo y teólogo Hermann Häring dice que aquí queda claro «cuál puede ser la aportación específica de las religiones, en especial del Cristianismo, y lo que un análisis puramente racional, por muy apasionado que sea, no consigue. Es la oferta de «otro estilo de vida», una alianza sin reservas entre la humanidad y el medio

²⁰⁵ *ibid.*

²⁰⁶ Häring, Hermann, 22/06/2015, p. 3.

²⁰⁷ Häring, Hermann, 22/06/2015, p. 3 y sig.

ambiente, una «conversión» ecológica con todas las virtudes que le son propias de gratitud, sobriedad y disposición para responder por los demás; podría hablarse de una moral que va más allá de todo sentido del deber ético. Quien quiera seguir la pista a la fuerza religiosa interior capaz de motivar de *LAUDATO SI'*, debería empezar la lectura por este capítulo»²⁰⁸.

El Papa considera obligatorio hablar de los móviles que surgen de la espiritualidad para despertar la pasión por la protección del medio ambiente —y aquí podría iniciarse la conversación con el Dalái Lama sobre si esa espiritualidad debería ser religiosa—. Y es que —dice— no será posible comprometerse con grandes cosas sólo con doctrinas, sin una «mística» que nos anime, sin «unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria»²⁰⁹ (216).

¿Llena aquí la religión un vacío que deja la moral del deber? ¿O el agua de la espiritualidad no necesita necesariamente del té de la religión?

El conocido periodista medioambiental británico George Monbiot ve, en cualquier caso, la fuerza de su argumento, que hasta ahora no ha encontrado un sitio en el discurso laico dominante. «El Papa Francisco, hombre con el que discrepo profundamente en temas como el matrimonio homosexual o los anticonceptivos, nos recuerda que el mundo vivo no sólo nos proporciona bienes materiales y servicios tangibles, sino que también es fundamental para otros aspectos de nuestro bienestar. Y no hace falta creer en Dios para apoyar esa opinión»²¹⁰. Monbiot se refiere, entre otros, al nuevo libro de Michael McCarthy, *The Moth Snowstorm*²¹¹. Este ha destacado —dice— que un rasgo característico único del ser humano sería la capacidad para amar el mundo natural, en vez de limitarse a existir en él. Citándole, Monbiot escribe: «Cuando estamos cerca de la naturaleza, a veces nos vemos, como dicen los cristianos, sorprendidos por el gozo: «una felicidad que deja entrever algo más, algo que podríamos calificar de cualidad elevada o, incluso, espiritual»»²¹².

Monbiot argumenta que una de las razones por las que los defensores del medio ambiente son tan ineficaces es porque les falta honestidad emocional. Dice que cuando pregunta en reuniones con ecologistas si se han comprometido con la naturaleza o la protección del medio ambiente porque les preocupa su cuenta bancaria, nadie levanta nunca la mano. «Pero luego veo a esa misma gente intentar convencer a otros con el argumento de que perderán dinero si no protegemos la naturaleza. Aunque esos argumentos están basados en hechos, no son sinceros: fingimos que eso es lo que nos mueve, cuando en la mayoría de los casos no lo es. La realidad es que nos preocupamos por la naturaleza porque la amamos. [...] Yo creo que es mejor esa justificación de nuestros actos que fingir que lo que de verdad nos importa es la economía. Siendo sinceros sobre nuestras motivaciones podemos inspirar en otros la pasión que nos inspiró a nosotros»²¹³. También Ott y Sachs, del Instituto Wuppertal, consideran que el mensaje «más elemental y revolucionario»²¹⁴ de la encíclica es que el Papa nos dice que la protección de los seres vivos no es otra cosa que amor, y que ya es hora de que se diga.

²⁰⁸ Häring, Hermann, 22/06/2015, p. 3 y sig.

²⁰⁹ El Papa cita aquí su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013), 261: AAS 105 (2013), p. 1124.

²¹⁰ Monbiot, George: «Channelling the Joy», 17/06/2015, www.monbiot.com/2015/06/17/channelling-the-joy/

²¹¹ McCarthy, Michael: *The Moth Snowstorm*, 2015.

²¹² Monbiot, George, 17/06/2015.

²¹³ *ibid.*

²¹⁴ Ott, H. E., Sachs, W., 2015, p. 126.

¿Es convincente la respuesta a la cuestión de si es posible una vida justa en la falsa teniendo en cuenta las imposiciones sistémicas dominantes?

Monbiot tiene claro que ser más sinceros y reconocer que el amor por la naturaleza y las culturas es la fuerza motivadora tampoco solucionaría el problema. «Si reconocer el amor se convierte en el medio por el que inspiramos el ecologismo en otros, ¿cómo traducimos eso en cambio político?»²¹⁵. Sólo la motivación personal no basta para conseguir resultados razonables, y mucho menos ante la lógica de los sistemas «duros» de la sociedad mundial, la política, la economía y la tecnología. El Papa es consciente de este carácter sistémico del problema. ¿Pero tiene una respuesta satisfactoria a cómo podría haber una vida justa en la falsa (Adorno), cómo puede influir la propia motivación en los subsistemas dominantes de la sociedad mundial?

Y aquí es donde reside una de las tensiones internas que existen entre los párrafos del documento preparados por distintos equipos de autores. Por un lado, describe exhaustivamente el carácter sistémico de la crisis universal, y sin embargo cree a los seres humanos capaces de una conversión ecológica. «Los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, también pueden sobreponerse, volver a optar por el bien y regenerarse, más allá de todos los condicionamientos mentales y sociales que les impongan» (205). En estos pasajes del texto — sobre todo en los capítulos 6.I-II, y de nuevo en el capítulo 6.V—, el ser humano aparece como un ser superado por las dificultades, pero que «tiene la libertad de dar un golpe de timón»²¹⁶. Pero en el capítulo 3.III (115-123) predomina otro tono. Aquí el centro ya no lo conforman los sistemas que oprimen al ser humano, ni el ser humano que puede dar un golpe de timón: «Ahora el ser humano se niega voluntariamente sus obligaciones. Aprueba el pernicioso «relativismo» que el documento interpreta más bien como oportunismo. En estos pasajes se acumulan las referencias a Benedicto XVI y a Juan Pablo II. Imperceptiblemente, el hilo argumental adquiere una nota casi ideológica»²¹⁷.

El Papa Francisco ha intentado incluir esta argumentación de sus predecesores de tal forma que, en general, la encíclica se sostiene en la *seguridad* de que puede ser posible una vida justa en la falsa y en la correspondiente «revolución cultural». Una palabra clave aquí es la «conversión ecológica» (título del capítulo 6.III).

¿Pero cómo de justificado está este optimismo del Papa acerca de que el ser humano puede superar las imposiciones sistémicas y cambiar el rumbo? ¿Cuáles son sus argumentos para decir que la libertad humana está en condiciones de liberarse del paradigma tecnocrático dominante y «limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral» (112)? ¿Hay aquí un impulso que va más allá del pesimismo metódico de la mayoría de los sociólogos?

Como en general en toda la encíclica, Francisco también elige aquí el camino de lo concreto a lo abstracto: «la realidad es superior a la idea» (110). El Papa da algunos ejemplos de cómo se puede ampliar el horizonte y conseguir una vida justa en la falsa:

- Por un lado, apuesta por comunidades de pequeños productores en todo el mundo enfocadas a otro modelo de bienestar: «Cuando comunidades de pequeños productores optan por sistemas de producción menos contaminantes, sosteniendo un modelo de vida, de gozo y de convivencia no consumista» (112). El Papa se remite al ejemplo de la «gran variedad de sistemas alimentarios campesinos y de pequeña escala que sigue alimentando a la mayor

²¹⁵ Monbiot, George, 17/06/2015.

²¹⁶ Häring, Hermann, 22/06/2005.

²¹⁷ *ibid.*

parte de la población mundial, utilizando una baja proporción del territorio y del agua, y produciendo menos residuos, sea en pequeñas parcelas agrícolas, huertas, caza y recolección silvestre o pesca artesanal» (129). Pero también ve que estas formas de vida y de trabajo son sistemáticamente relegadas a un segundo plano: «Las economías de escala, especialmente en el sector agrícola, terminan forzando a los pequeños agricultores a vender sus tierras o a abandonar sus cultivos tradicionales. Los intentos de algunos de ellos por avanzar en otras formas de producción más diversificadas terminan siendo inútiles por la dificultad de conectarse con los mercados regionales y globales o porque la infraestructura de venta y de transporte está al servicio de las grandes empresas» (ibid.). En estos casos en los que fracasa o corre el riesgo de fracasar el intento de tomar las riendas del propio destino de una forma social y ecológicamente responsable, es donde el Papa insta a actuar a la política: «Las autoridades tienen el derecho y la responsabilidad de tomar medidas de claro y firme apoyo a los pequeños productores y a la variedad productiva» (ibid.). Y responde al argumento clásico de que esas intervenciones políticas pondrían en peligro la libertad económica: «Para que haya una libertad económica de la que todos efectivamente se beneficien, a veces puede ser necesario poner límites a quienes tienen mayores recursos y poder financiero. Una libertad económica sólo declamada, pero donde las condiciones reales impiden que muchos puedan acceder realmente a ella, y donde se deteriora el acceso al trabajo, se convierte en un discurso contradictorio que deshonra a la política» (ibid.). La libre competencia en condiciones de partida desiguales suele dar lugar a más desigualdad y menos libertad, ya que margina a los que parten en peores condiciones bajo el pretexto ideológico de la competencia justa.

- En segundo lugar, el Papa hace un llamamiento a reorientar y seleccionar la técnica utilizada. Parte de la solución sería, según él, que «la técnica se [oriente] prioritariamente a resolver los problemas concretos de los demás, con la pasión de ayudar a otros a vivir con más dignidad y menos sufrimiento» (112), aunque esta petición choca con el análisis que hace la encíclica del carácter sistémico de la técnica: «Hay que reconocer que los objetos producto de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder» (107). El Papa señala explícitamente las valoraciones que se hacen implícitamente al apoyar u oponerse a determinadas tecnologías. «Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, en realidad son elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar» (107). Ante este panorama, es un error —dice— ver en la técnica un mero instrumento sin pararnos a pensar a qué lógica nos estamos sometiendo al hacerlo: «No puede pensarse que sea posible sostener otro paradigma cultural y servirse de la técnica como de un mero instrumento, porque hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica» (108). En realidad —añade—, «la técnica tiene una inclinación a buscar que nada quede fuera de su férrea lógica». Sí, precisamente —dice— se ha vuelto «contracultural» (ibid.) elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador. El Papa ve que aquí —a menudo en nombre de la libertad— se frena «la capacidad de decisión, la libertad más genuina y el espacio para la creatividad alternativa de los individuos» (108). En general, esta propuesta del Papa resulta contradictoria: a pesar de la falta de capacidad de decisión, y atrapados en una lógica sistémica implacable, tenemos que optar por otra técnica. Resulta interesante que el Papa no esquive este conflicto. Una cultura ecológica no podrá tener éxito —dice— si se reduce a una serie de respuestas técnicas «urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación» (111), ya que, de ser así, «aun las mejores iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada» (111). Por eso quiere el Papa incluir la elección de otras tecnologías en el cambio de paradigma que propone. «Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una

espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático» (ibid.).

¿Y cuál es la contraestrategia que propone el Papa? A nivel de contenido, el Papa apuesta —como ya se ha visto arriba— por dos estrategias de inmunización contra la tendencia a reducir a otros seres humanos y al co-mundo ecológico a objetos, contra «el poder objetivante» (112). Por un lado, el Papa señala la importancia de la capacidad para percibir la belleza, la estética, la lírica y otras artes cuando existe «la intención creadora de lo bello y su contemplación» (ibid.). Como segundo antídoto, el Papa recomienda no acallar las cuestiones éticas y morales con los imperativos técnicos y económicos que con demasiada frecuencia se convierten en ideas impuestas. Insta a los seres humanos a que «no nos resignemos a ello y no renunciemos a preguntarnos por los fines y por el sentido de todo» (113). «Si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos» (11).

El Papa espera que así la auténtica humanidad, movida por actos concretos, se filtre «casi imperceptiblemente, como la niebla [...] bajo la puerta cerrada» (112). Aquí se ve la buena fe del Papa cuando se detiene a preguntarse si —a pesar de los imperativos del sistema y su rígida lógica— esta auténtica humanidad realmente será una promesa «brotando como una impecinada resistencia de lo auténtico» (ibid.).

En cualquier caso —dice—, el comportamiento estético, ético y moral de la persona aislada no lo lograría. Una conversión ecológica, una nueva cultura ecológica no podría surgir de individuos aislados, ya que, dejados a nosotros mismos, perderíamos nuestra capacidad y libertad para superar la lógica de la razón instrumental: «Las exigencias de esta tarea van a ser tan enormes, que no hay forma de satisfacerlas con las posibilidades de la iniciativa individual y de la unión de particulares formados en el individualismo. Se requerirán una reunión de fuerzas y una unidad de realización»²¹⁸, dice, citando a Romano Guardini (cf. 219). A los problemas sociales y ecológicos que tenemos ante nosotros se responde con cooperación, con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales: «La conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria» (219). Este llamamiento a la cooperación y al diálogo ante las crisis, que recorre como hilo conductor toda la encíclica como llamamiento a cada persona y a todas las religiones, es un reto muy interesante para la moral estándar. Y es que ni la ética *individualista* de Kant, ni aun una ética movida por argumentos utilitaristas, podría justificar una obligación de cumplir unos objetivos que sólo se pueden alcanzar de manera *cooperativa*²¹⁹. ¿Cuál sería el equivalente laico, la ética laica que obliga a cumplir unos objetivos que sólo se pueden alcanzar mediante la cooperación? Una ética que diera a actores de iniciativas pluralistas, como el movimiento internacional *Transition Town*, o la Alianza por el Clima, de Alemania, una justificación moral para actuar de manera cooperativa a pesar de la poca probabilidad de alcanzar los objetivos deseados sólo mediante actuaciones individuales. ¿Y si, encima, la cooperación es con actores que no siguen nuestro mismo sistema ético, sino otro distinto? ¿Cooperar para salir de un dilema, el dilema de los presos, que se repite constantemente?

Para el Papa, la actual crisis ecológica es un llamamiento a esa profunda conversión interior hacia la cooperación (cf. 217). «Esta conversión supone diversas actitudes que se conjugan para movilizar un cuidado generoso y lleno de ternura» (220). Naomi Klein, judía laica, se muestra

²¹⁸ Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 9 1965, p. 72. [El ocaso de la Edad Moderna]

²¹⁹ Cf. en relación con Kant, Habermas, 2012/2015, p. 197.

impresionada, y dice que entender esta conversión ecológica podría ser la clave para entender la fuerza y el potencial de *Laudato Si'*²²⁰.

Consecuencias para el trabajo educativo

El nuevo paradigma trae consecuencias interesantes para el trabajo educativo; por un lado, en cuanto a contenidos, fortalecer el instinto para las cuestiones éticas y morales, para la belleza y para la creatividad: «No debe descuidarse la relación que hay entre una adecuada educación estética y la preservación de un ambiente sano» (215). Prestar atención a la belleza y amarla — dice— nos ayudaría «a salir del pragmatismo utilitarista» (ibid.). Y por otro lado, para transmitir la motivación y las competencias para abordar problemas de forma colaborativa y para la participación democrática. Es el turno de un entendimiento político de la educación que conforme «una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático» (111). Esto se puede entender como demanda de que se desarrollen y adapten consecuentemente las políticas del programa mundial Educación para el Desarrollo Sostenible (EDS). La razón está también en la declaración de Nagoya sobre el programa Educación para el Desarrollo Sostenible: «dotar [*empower*] a los educandos de los medios que les permitan transformarse a sí mismos, así como a la sociedad en la que viven»²²¹. Así pues, el aprendizaje global consiste, tal y como pretende también Brot für die Welt / Pan para el Mundo, en desarrollar y conformar la capacidad para «conseguir juntos libertad para decidir sobre su vida y desarrollar el valor y la capacidad para intervenir en procesos políticos – en los distintos niveles a los que cada uno tiene acceso o podría conseguir acceso»²²².

En el trabajo educativo habría que salir del pensamiento simplista de que para cada problema hay una respuesta técnica: «De otro modo, aun las mejores iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada. Buscar sólo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en la realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial» (111). La encíclica apuesta totalmente por soluciones técnicas, pero las incluye dentro de una necesidad de actuación cooperativa que tiene una motivación moral, ética y estética.

5.2 El poder de la celebración

Ver, juzgar, actuar: a primera vista la encíclica se orienta a esta terna de la doctrina social católica, pero, en un giro hacia la tradición de la teología de la liberación, la completa convirtiéndola en un cuarteto: «ver, juzgar, actuar y *celebrar*»²²³. En esta evolución hacia el *celebrar* reside parte del carácter provocador de la encíclica para un mundo pluralista que lucha por una perspectiva de vivir bien ante una cascada de crisis. Vale la pena ver esto con detenimiento:

«Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza» (244), se dice al final de la encíclica. La activista canadiense Naomi Klein ha observado con gran acierto: «A muchos les ha desconcertado cómo *Laudato Si'* puede ser

²²⁰ Cf. Klein, Naomi, *New Yorker*, 10/07/2015.

²²¹ UNESCO, Aichi-Nagoya Declaration on Education for Sustainable Development. www.unesco.org/new/fileadmin/MULTI MEDIA/HQ/ERI/pdf/Aichi-Nagoya_Declaration_EN.pdf [Versión en español: Declaración de Aichi-Nagoya sobre la Educación para el Desarrollo Sostenible. unesdoc.unesco.org/images/0023/002310/231074s.pdf]

²²² Riek, Barbara, «Brot für die Welt», en: <http://newsletter.ewik.de/m/9620624/0-5a47e2bc8ee7f90846f33c96e9450b56>

²²³ Boff, Leonardo, 19/08/2015; la cursiva es de Christoph Bals.

a la vez tan absolutamente crítica con el presente y tan esperanzada con el futuro»²²⁴. Este tono general con el que se anuncia aquí un mensaje que no suena amenazador, sino gozoso, es lo que diferencia a la encíclica de muchos documentos del movimiento ecologista. Son varios los elementos del texto que contribuyen a este tono general del gozo como fuerza motivadora para una lucha que no convierte a los demás en objeto.

En primer lugar, la *gratitud*. Desde el título *Laudato Si'* hasta el «Alabado sea» del cierre, todo el texto está impregnado de *gratitud* a un Dios creador tierno y lleno de amor. El ético social Markus Vogt opina que es esta «actitud positiva de la teología de la creación la que da a la encíclica su poder de convicción»²²⁵. Esa *gratitud* se extiende también a la sociedad civil y a todos los que ya están comprometidos con la justicia y la responsabilidad para con la creación (cf. p. ej. 13). Este compromiso se ve como parte de la dignidad humana activa: «A cada persona de este mundo le pido que no olvide esa dignidad suya» (205).

En segundo lugar, la capacidad de gozar. «Esta confianza se asienta en una *espiritualidad de profundo gozo* por los dones de la creación inspirada en San Francisco de Asís»²²⁶, dice Markus Vogt. La encíclica no llama a la renuncia, sino a desarrollar la capacidad «de gozar con poco» (222). En opinión del Papa, la constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide «valorar cada cosa y cada momento» (ibid.). Él ve la base del gozo en el cuidado, no en la descuidada mentalidad del usar y tirar. «En referencia a la tradición del «buen vivir» especialmente arraigada en Latinoamérica, parte de que la responsabilidad social y ecológica y una nueva relación con la naturaleza, la economía y el poder pueden traer una mejora de la calidad de vida»²²⁷.

El Papa ve que la espiritualidad cristiana —como la de «diversas tradiciones religiosas» (222)— puede preparar el camino a una nueva forma de entender la calidad de vida promoviendo «un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo. [...] Se trata de la convicción de que «menos es más» (222).

La provocación de este elemento de celebración y gozo a pesar de la implacable descripción de las crisis reside en una pregunta: ¿tienen la sociedad pluralista o el movimiento ecologista laico un equivalente funcional a este principio de la «celebración» que en la encíclica tiene hondas raíces religiosas? Según la teoría del aprendizaje, los mensajes amenazadores tienen poco potencial para lograr cambios de comportamiento.

²²⁴ Klein, Naomi, *New Yorker*, 10/07/2015.

²²⁵ Vogt, Markus, 18/06/2015, p. 5.

²²⁶ ibid.

²²⁷ ibid.

6 Conclusión

Con la encíclica *Laudato Si'*, el Papa Francisco ha conseguido lanzar una interesante provocación a la sociedad mundial pluralista. Y esta provocación al servicio de los pobres y del mundo ecológico compartido, cuidadosamente razonada y aun así fácil de leer, tiene como objetivo abrir un *diálogo* no acaparador con todos los grupos sociales. Este diálogo podría tener potencial para que se consideren bajo una luz nueva una serie de viejos temas sobre medio ambiente y desarrollo. Ofrece potencial para una cooperación urgentemente necesaria con personas que piensan distinto, para el diálogo con personas sin oído religioso, con otras confesiones y religiones. Y ofrece potencial para entablar un diálogo entre iguales con un movimiento pluralista por el medio ambiente y el desarrollo. Abre el horizonte de los debates sobre medio ambiente y desarrollo, que a menudo están constreñidos por condicionamientos económico-tecnocráticos, y crea un espacio para una crítica ética, moral y estética del paradigma dominante, centrando la perspectiva en la cooperación entre distintos actores.

La encíclica desafía a los responsables de las decisiones políticas y económicas a afrontar en serio estos temas. La encíclica propone a los actores religiosos respuestas que van más allá de las posibilidades de actuación de otros actores. Aquí podríamos hablar de una función profética de las religiones en los tiempos actuales. Los temas y planteamientos que propone podrían tener potencial para crear motivaciones adicionales para actuar.

La encíclica *Laudato Si'* habría merecido una réplica en la que distintos actores de la sociedad civil dieran sus propias respuestas —posiblemente muy diversas— a las cuestiones aquí planteadas, desafiando así no sólo a la política y a la economía, sino, de paso, también a las iglesias. Lo suyo sería ponerse en serio a ello.

7 Bibliografía

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, en: Gesammelte Schriften 4, Frankfurt/M. 1997

Altner, Günter: *Die Überlebenskrise in der Gegenwart: Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie*, Darmstadt, 1988.

Aquino, santo Tomás de: *Summa Theologiae I*, q. 104, art. 1, ad 4.

Atkin, Emily: «What Did Actual Scientists Think Of The Pope's Climate Encyclical?»; en: *Climate Progress*, en: <http://thinkprogress.org/climate/2015/06/18/3671118/pope-climate-encyclical-scientists-react/> [a 18/06/2015]

Asia News: «Pope in Bolivia», en: www.asianews.it/news-en/Pope-in-Bolivia:-we-need-and-want-a-change-in-an-economy-that-kills-34736.html [a 07/09/2015]

Bals, Christoph: «Sabotage am Klimaschutz», 04/03/2004; en: www.sfv.de/lokal/mails/wvf/klimazw3.htm [en 2015] (título original: «Das Ende der Sensation vom Klimamärchen», 1997)

Bals, Christoph, «Anfragen an das Ebenbild Gottes in der Umweltkrise». Homilía del servicio religioso del día de la Reforma, Iglesia de Santo Tomás, Berlín, 31/10/2014, en www.germanwatch.org/de/9440 [a 19/11/2015]

Bandow, Doug: «Laudato Si Misses the Problem of Politics», en: <http://blog.acton.org/archives/79640-doug-bandow-laudato-si-misses-the-problem-of-politics.html> [a 24/06/2015]

Blume, Michael, Al-Khawwas: «Der Papst rühmt einen islamischen Sufi in seiner Enzyklika Laudato Si», en: www.scilogs.de/natur-des-glaubens/franziskus-ali-al-khawwas-der/ [a 19/11/2015]

Boff, Leonardo: *Unser Haus der Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören*. Düsseldorf, 1996.

Boff, Leonardo: *Haus aus Himmel und Erde – Erzählungen der brasilianischen Urvölker*. Düsseldorf, 2003.

Boff, Leonardo, «The magna carta of integral ecology» 18/06/2015, <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/the-magna-carta-of-integral-ecology-cry-of-the-earth-cry-of-the-poor/>
[Versión en español: <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/la-carta-magna-de-la-ecologia-integral-grito-de-la-tierra-grito-de-los-pobres/>]

Boff, Leonardo, «Leonardo Boff: Die Magna Charta der ganzheitlichen Ökologie: Schrei der Erde – Schrei der Armen», 05/07/2015;

Brown, Donald A.: «What can non-catholics and nonbelievers learn from the Pope's encyclical about the ethical dimensions of climate change?» en: <http://ethicsandclimate.org/2015/10/03/what-can-non-catholics-and-nonbelievers-learn-from-the-popes-encyclical-about-the-ethical-dimensions-of-climate-change/> [a 03/10/2015]

Bundeszentrale für Politische Bildung: «Homosexualität und Menschenrechte: Das Beispiel Uganda», en: www.bpb.de/gesellschaft/kultur/filmbildung/143592/homosexualitaet-und-menschenrechte [a 12/09/2012]

Catholic Herald: «Obama calls for world leaders to heed Pope Francis's message», en: www.catholicherald.co.uk/news/2015/06/19/obama-calls-for-world-leaders-to-heed-pope-franciss-message/ [a 19/06/2015]

Dalai Lama, *Der Appell des Dalai Lama an die Welt, Ethik ist wichtiger als Religion*, Wals bei Salzburg, 2015. [Versión en español: *El llamamiento del Dalái Lama al mundo: La ética es más importante que la religión*. Benevento, 2015]

Descartes, René: *Œuvres*, tomo VI: *Discours de la méthode et Essais*, ed.: Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris 1902.

Conferencia Episcopal Alemana: «Kardinal Reinhard Marx würdigt die Enzyklika Laudato Si' von Papst Franziskus», en:

www.dbk.de/presse/details/?presseid=2833&cHash=a9e442212ee740934ea9c97086b838cc [a 18/06/2015]

Conferencia del Episcopado Dominicano: «Carta pastoral sobre la relación del hombre con la naturaleza» (21 de enero de 1987)

Dürr, Hans-Peter: *Warum es ums Ganze geht*, München, 2009.

Edenhofer, Ottmar, Flachslund, Christian, Knopf Brigitte: «Science and religion in dialogue over the global commons», en: *Nature Climate Change*, Vol. 5, octubre de 2015, p. 907–909. Corregido después de su publicación, 24 de septiembre de 2015, www.nature.com/natureclimatechange

Energiepolitische Tagesfragen, año 47, n.º 10, Essen 1997.

Fiene, Hans: «Pope Francis, The Earth is Not My Sister», 23/06/2015, en:

<http://thefederalist.com/2015/06/23/pope-francis-the-earth-is-not-my-sister/>

Finke, Björn: «Wie das katholische Irland sich revolutioniert», en *Süddeutsche Zeitung*, en:

www.sueddeutsche.de/politik/volksabstimmung-zur-homo-ehe-wie-das-katholische-irland-sich-revolutioniert-1.2492164 [a 23/05/2015]

Germanwatch: «Leitbild», en: www.germanwatch.org/leitbild [a 19/11/2015]

Grossbarth, Jan: «Wo der Papst irrt», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20/06/2015.

Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1965. [*El ocaso de la Edad Moderna*]

Habermas, Jürgen: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a. M., 1998.

Habermas, Jürgen: «Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?», en: Habermas, Jürgen: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt a.M., 2004, 113–198.

Habermas, Jürgen: «Die Dialektik der Säkularisierung», en: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, abril de 2008, p. 33-46

Habermas, Jürgen: «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», en: *Diánoia*, mayo de 2010, vol. 55, n.º 64, p. 3-25.

Habermas, Jürgen: *Pensamiento posmetafísico, Mundo de la vida, política y religión*, (traducción de Jorge Seca), Editorial Trotta, Madrid, 2015 (Titulo original: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken, Bd. II, Aufsätze und Repliken*, Berlin, 2012).

Häring, Hermann: «In jedem Laut dieser Welt ein Geheimnis, (Al Khawwas) – Ein dialogfähiger Papst hat den richtigen Ton gefunden», en:

www.aktionsgemeinschaft-rottenburg.de/laudato-si_Komm_hhaer.pdf [a 22/06/2015]

Hagencord, Rainer: «Öko-Enzyklika des Papstes revolutioniert die Haltung zur Natur», en: *Landeszeitung Lüneburg*, en: <https://www.ptext.de/nachrichten/landeszeitung-lueneburg-untertan-erde-dr-rainer-hagencord-priester-zoologe-oeko-958455> [a 25/06/2015]

Harris, Elise: «Vatican: Encyclical aims to promote common good, not take sides», *CNA*, en: www.catholicnewsagency.com/news/vatican-encyclical-aims-to-promote-common-good-not-take-sides-84878/ [a 18/06/2015]

- Hengsbach SJ, Friedhelm: «Ein Anwalt der ganz Schwachen klagt an», junio de 2015, en: www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/2015/kommentar_encyklika_laudato_si_hengsbach_sj.pdf [a 19/11/2015]
- Hessel, Stéphane: *Empörung – Meine Bilanz*, Pattloch, 2012 (Título original: *Tous comptes faits... ou presque*, Paris, 2012). [Versión en español: *En resumen... o casi*, Aguilar, 2012]
- Hofmann, Markus: «Öko-Kritik des Papstes geht fehl», en: *Neue Zürcher Zeitung* del 23/06/2015.
- Ickler, Theodor, 20/06/2015, blog de internet, en: www.sprachforschung.org/ickler/index.php?show=news&id=1103#29210
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Berlin, 1949.
- Katholisch.de: «Therapieanleitung für die Gesellschaft – Klaus Töpfer lobt Enzyklika Laudato Si' von Papst Franziskus», en: www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/therapieanleitung-fur-unsere-gesellschaft [a 02/07/2015]
- Keppel, Botho: «Weltgeschichte der Sklaverei», en: *Weltwoche*, 28/10/2014, en: www.weltwoche.ch/ausgaben/2010-08/artikel-2010-08-weltgeschichte-der-sklaverei.html [a 19/11/2015]
- Kissler, Alexander: «Der Papst gibt Energiespartipps», en: *Cicero*, en: www.cicero.de/salon/umweltenzyklika-von-papst-franziskus-umweltenzyklika-von-papst-franziskus/59420 [a 18/06/2015]
- Klein, Naomi: «A Radical Vatican?», en: *New Yorker*, 10/07/2015.
- Kreiner, Armin: «Warum die Entstehung des Menschen kein wissenschaftliches Rätsel mehr ist, wohl aber immer noch ein theologisches Problem», en: *zur debatte* 6/2015, p. 23–25.
- Lighthill, James et al.: «The Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics», en: *Proceedings of the Royal Society, Series A*, Vol. 407, 1986, p. 35–50.
- Declaración de Mainau 2015 sobre el cambio climático, www.lindau-nobel.org/wp-content/uploads/2015/07/Mainau-Declaration-2015-EN.pdf [A 19/11/2015]
[Versión en español: www.lindau-repository.org/.../MainauDeclaration2015ES.pdf]
- McCarthy, Michael: *The Moth Snowstorm*, 2015.
- McKibben, Bill: «The Pope and the Planet», en: *The New York Review of Books*, en: www.nybooks.com/articles/archives/2015/aug/13/pope-and-planet/ [a 13/08/2015]
- McNutt, Maria: «The beyond-two-degree inferno», en: *Science* Vol. 349, No. 6243, 2015, p. 7.
- Monbiot, George: «Channelling the Joy», 17/06/2015, www.monbiot.com/2015/06/17/channelling-the-joy/
- Morin, Edgar: «L'encyclique Laudato Si' est peut-être l'acte 1 d'un appel pour une nouvelle civilisation», en: *la croix*, 12/06/2015, www.la-croix.com/Religion/Actualite/Edgar-Morin-L-encyclique-Laudato-Si-est-peut-etre-l-acte-1-d-un-appel-pour-une-nouvelle-civilisation-2015-06-21-1326175 [a 19/11/2015]
- «Hope from the Pope», Editorial, en: *Nature* Vol. 522, No. 391, (2015).
- New Mathilda*: «For The Love Of God: Ditch The Sound Bites And Read Laudato Si», en: <https://newmatilda.com/2015/06/19/love-god-ditch-sound-bites-and-read-laudato-si/> [a 19/06/2015]
- Ott, Hermann E., Sachs, Wolfgang: «Wie viele Divisionen hat der Papst? Die Umweltenzyklika und ihre Wirkung auf die Klimapolitik», en: *Politische Ökologie* 142, 2015, p. 124–127.

Oreskes, Naomi & Conway, Erik M.: *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York, Berlin, London, Sydney, 2010.

Ostrom, Elinor, *Econ. Theory* 49, p. 353–369, 2012.

Papa Juan XXIII: *Pacem in Terris*, encíclica, 1963, en: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Papa Francisco: *Evangelii Gaudium*, exhortación apostólica, 2013.

Papa Francisco: *Enzyklika Laudato Si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus* (Roma, 24 de mayo de 2015) – publicada el 18 de junio de 2015.

www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/VAS_202.pdf

[Versión en español: *Carta encíclica Laudato Si' Sobre el cuidado de la casa común*

[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

[francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)]

Papa Francisco, Audiencia general (15 de abril de 2015): *L'Osservatore Romano* (alemán), año 45, n.º 17 (24 de abril de 2015). [Versión en español:

[https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html)

[francesco_20150415_udienza-generale.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html)]

Patriarca Bartolomé: discurso en la Cumbre de Halki I, «Global Responsibility and Ecological Sustainability: Closing Remarks», Estambul (20 de junio de 2012).

Prigogine, Ilya: *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt, 1998.

Rawls, John: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M., 1998.

Rosa, Hartmut: *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlin, 2013. [Versión en español: *Alienación y aceleración*, Katz, 2016]

Schellnhuber, Hans Joachim, Martin, M. A.: «Climate-System Tipping Points and Extreme Weather Events», en: *Pontifical Academy of Sciences and Pontifical Academy of Social Sciences: Sustainable Humanity, Sustainable Nature: Our Responsibility*, 2014.

Schorlemmer, Friedrich: «Hoffnungsfanfare», en: *Die Zeit*, en:

<https://pbs.twimg.com/media/CIWQm0wXAAA59YC.jpg> [a 24/06/2014]

Schüssler Fiorenza, Francis: «The Church as a Community of Interpretation», en: Browning, D.S., Schüssler Fiorenza, F. (ed.): *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York 1992, 66-91.

Segbers, Franz: «... die Klage der Armen ebenso hören wie die Klage der Welt», en: <http://kirchentag.blog.rosalux.de/2015/07/08/franz-segbers-die-klage-der-armen-ebenso-zu-hoeren-wie-die-klage-der-erde/> [a 08/07/2015]

Seiterich, Thomas: «Nicht herrschen, sondern pflegen – Ein Gespräch mit dem Vordenker der Umwelt-Enzyklika, Bischof Erwin Kräutler», en *Publik Forum* 12/2015, en: <https://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2015/nicht-herrschen-sondern-pflegen> de la página web de *Publik-Forum*

Spiegel online: «Gleichstellung: Oberstes US-Gericht kippt Bundesgesetz gegen Homo-Ehe», en: www.spiegel.de/politik/ausland/oberstes-us-gericht-kippt-bundesgesetz-gegen-homo-ehe-a-908007.html [a 26/06/2013]

Steinmeier, Frank-Walter: «Die Welt ist aus den Fugen geraten», discurso ante el Deutschen Kirchentag (congreso eclesíastico de Alemania, Stuttgart, 07/06/2015, en:

www.auswaertiges-

[amt.de/DE/Infoservice/Presse/Reden/2015/150607_Rede_BM_Kirchentag_Kofi_Annan.html](http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Reden/2015/150607_Rede_BM_Kirchentag_Kofi_Annan.html)

Stern, Nicolas: *The Global Deal: Climate Change and the Creation of a New Era of Progress and Prosperity*, 2009.

Süddeutsche Zeitung: «Sachbücher des Monats», 03/08/2015.

The Guardian: «The Guardian view on Laudato Si': Pope Francis calls for a cultural revolution. The pope links the destruction of the environment with the exploitation of the poor. The world should pay attention», en: www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/18/guardian-view-on-laudato-si-pope-francis-cultural-revolution [a 19/06/2015]

Thüne, Wolfgang: «Die Erde ist kein Treibhaus», en: *Handelsblatt*, 22/11/1995.

Thüne, Wolfgang: «Enzyklika „Laudatio Si'“, Ein Rückfall hinter die europäische Aufklärung», en: *Deutscher Arbeitgeberverband*, en:

www.deutscherarbeitgeberverband.de/wissenschaftszukunft/2015_07_07_dav_wissenschaftszukunft_encyklika_laudatosi_01.html?q=th%C3%BCne+y

www.deutscherarbeitgeberverband.de/wissenschaftszukunft/2015_07_08_dav_wissenschaftszukunft_encyklika_laudatosi_02.html?q=th%C3%BCne [a 08/07/2015]

Toni, Ana; Amorim, Alice: «Religious Diplomacy: A game changer for the climate negotiations?», en: www.nivela.org/blog/diplomacia-religiosa-uma-virada-no-jogo-do-clima/en [a 28/09/2015]

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, (UNFCCC): Acuerdo de París:

http://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/paris_agreement_english_.pdf [2015]; [Versión en español:

http://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/paris_agreement_spanish_.pdf]

Vogt, Markus: «Würdigung der der neuen Enzyklika Laudato si' – Über die Sorge für das gemeinsame Haus», discurso en conferencia de prensa el 18/06/2015, en: www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuelles/veroeffentlichungen/laudato-si.pdf

Wallacher, Johannes: «Laudato Si' – Kompass für eine menschen- und umweltgerechte Entwicklungsagenda», Hochschule für Philosophie, München, 17 de junio de 2015,

<https://www.hfph.de/nachrichten/thesen-zur-encyklika-laudato-si>

Weizsäcker, Carl Friedrich von, *Deutlichkeit*, München, 1978;

White, Lynn jr.: «The historical Roots of our ecological Crisis», en: *Science*, n.º 10, 1967.

Winkler, Hans: «Eine Weltautorität, die alle Problem lösen soll», en: *Die Presse*, en:

<http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/4765140/Eine-Weltautoritaet-die-alle-Probleme-loesen-soll> [a 29/06/2015]

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt, 1963.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1984 (primera publicación: 1945) [Versión en español: *Investigaciones filosóficas*, Altaya, 1999].

Concilio Vaticano II: constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy;

www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html;

[Versión en español:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html]

¿Le ha parecido interesante esta publicación?

Ofrecemos nuestras publicaciones a su precio de coste, y algunas incluso gratuitamente. No obstante, dependemos de los donativos y de las cuotas de los socios para poder seguir trabajando.

Cuenta para donativos: BIC/Swift: BFSWDE33BER, IBAN: DE33 1002 0500 0003 212300

Donar por SMS: Si envía la palabra «Weitblick» al 81190 donará 5 euros.

Socios: Puede ser socio patrocinador de Germanwatch (cuota mínima: 60 euros/año) o socio con derecho a voto (desde 150 euros/año; estudiantes: desde 120 euros/año). Encontrará más información, así como el formulario de afiliación, en nuestra página web:

www.germanwatch.org/de/mitglied-werden

Si lo desea, también podemos enviarle el formulario de afiliación por correo, sólo tiene que ponerse en contacto con nosotros y solicitarlo:

Teléfono: +49(0)228/604920, E-Mail: info@germanwatch.org

Germanwatch

«Observar, Analizar, Actuar», bajo este lema, Germanwatch promueve activamente la equidad global y la preservación de los medios de vida, concentrándose en la política y economía de los países del Norte y sus repercusiones en todo el mundo. El punto de partida de nuestro trabajo por un desarrollo sostenible es la situación de las personas especialmente desfavorecidas del Sur.

Nuestra labor se centra en la mitigación del y adaptación al cambio climático, la seguridad alimentaria global, la responsabilidad corporativa, la educación para el desarrollo sostenible y la financiación de la lucha contra el cambio climático y de desarrollo/alimentación. Los elementos centrales de nuestra forma de trabajar son el diálogo con los agentes políticos y económicos, análisis científicos, trabajo de educación e información, y realización de campañas.

Germanwatch se financia con las cuotas de los socios, donativos y subvenciones de la fundación Zukunftsfähigkeit, así como con fondos para proyectos de subvencionadores públicos y privados.

¿Desea apoyar la labor de Germanwatch? Lo conseguirá convirtiéndose en socio o haciendo una donación a:

Datos bancarios / Cuenta para donaciones:

Bank für Sozialwirtschaft AG,
IBAN: DE33 1002 0500 0003 2123 00,
BIC/Swift: BFSWDE33BER

Encontrará más información en

www.germanwatch.org

o en nuestras oficinas:

Germanwatch – oficina de Bonn

Kaiserstr. 201, D-53113 Bonn
Teléfono +49 (0)228 / 60492-0, Fax -19

Germanwatch – oficina de Berlín

Stresemannstr. 72, D-10963 Berlin
Teléfono +49 (0)30 / 2888 356-0, Fax -1

E-Mail: info@germanwatch.org

Internet: www.germanwatch.org



Observar. Analizar. Actuar.

Para la equidad global y la preservación de los medios de vida