
Espiritualidad “ecológica” cristiana

Xabier Etxeberria

Esta reflexión se enmarca en un número monográfico de la revista FRONTERA dedicado a las catástrofes “naturales”. ¿Por qué y cómo –podemos preguntarnos– hablar de espiritualidad en el contexto de las catástrofes causadas por la naturaleza en las que la intervención de los seres humanos está teniendo una creciente responsabilidad en lo que se refiere a su frecuencia y su impacto destructivo? La respuesta podría ser ésta: porque es la circunstancia en la que se nos muestra muy necesaria –nos empuja a abrirnos a ella– y a la vez muy confrontada con su propia dificultad interna –nos obliga a la no simplicidad, a la profundidad–.

Sobre la necesidad de una espiritualidad “ecológica”¹

Que la espiritualidad sea necesaria como respuesta a la crisis ecológica actual que es debida a la actividad humana depredadora, es una tesis que se va imponiendo cada vez con más fuerza. Estamos constatando, en efecto, que las solas soluciones técnicas no son suficientes. Pero que incluso tampoco lo son las llamadas a las decisiones políticas motivadas por una ética de la responsabilidad.

¹ Me temo que hay un cierto abuso del lenguaje y una imprecisión conceptual al hablar de espiritualidad “ecológica”, pues quizá habría que hablar mejor de espiritualidad con implicaciones ecológicas intrínsecas. Por eso he puesto a este término entre comillas. De todos modos, y por otro lado, entiendo que el adjetivo es realmente expresivo. Así que espero que se me permita su utilización, a partir de ahora ya sin comillas.

Xabier Etxeberria Mauleon (Bilbao), catedrático de Ética en la Universidad de Deusto.

La técnica por sí misma es instrumental y lo que necesitamos primariamente es referencias y motivaciones relativas a los fines y al sentido de la realidad. La tecnociencia puede ofrecer y ofrece medios con los que afrontar las dificultades humanas en relación con la Naturaleza, pero tiene dos serias limitaciones. La primera de ellas es que, dejada a su dinámica espontánea de acrecentamiento constante, artificializa cada vez más el medio natural, lo que, vamos comprobando, acaba siendo desastroso para sus equilibrios (desastroso para la Naturaleza y para el propio ser humano en ella). La segunda es que ella en cuanto tal no va a la raíz de lo que estimula la destructividad por parte de los humanos. Por ejemplo, y como se ha resaltado, encontrar medios técnicos de control de natalidad es muy importante, puesto que controlar la natalidad humana es una exigencia ecológica de primer orden. Ahora bien, el preservativo puede ayudarnos a que no concibamos, pero no acalla los deseos insaciables que están en el origen de la depredación humana. Con lo cual podemos encontrarnos con la realidad de que poblaciones que han controlado su natalidad son las que, precisamente porque tienen medios técnicos al servicio de sus deseos no moderados, acaban siendo las que más impacto negativo tienen en el medio ambiente.

**Hay que abrirse
a la espiritualidad
ecológica por
sentirla verdadera**

Se puede pensar, con razón, que es precisamente aquí donde debe intervenir la política inspirada en una pertinente ética de la justicia para inducir a procesos de orientación adecuada y de moderación en las intervenciones técnicas, así como de reparto equitativo en las cargas y beneficios que acarrear. Apuntamos ya, de este modo, al mundo de los fines de convivencia en igualdad, solidaridad y libertad, implicando respeto básico a la naturaleza y abiertos a las futuras generaciones, al servicio de los cuales ponemos los medios técnicos. Con todo, las serias difi-

cultades que estamos encontrando para implementar estas políticas muestran que, por un lado, junto a la vertiente más pública de la ética, y articulada con ella, hay que cultivar la vertiente personal² y, por otro lado, que, sobre todo para apuntar directamente al mundo del sentido en el que puede encontrar solidez plena cualquier llamada al respeto a la Naturaleza, hay que abrirse también a la “sabiduría” y la vivencia espiritual.

A la hora de estimular esta apertura a la espiritualidad conviene hacer dos advertencias. La primera de ellas es que, así como hay deberes de justicia ecológica que *se nos imponen* a todos, y que por tanto nos pueden ser impuestos por las autoridades públicas, la llamada a un cierto modo de vivencia espiritual sólo puede adquirir la forma de *invitación* que tendrá atractivo en función de las razones aportadas pero, especialmente, en función del testimonio de vida de quienes lo sostienen. Y la segunda es que esta invitación no puede plantearse desde la pura instrumentalidad: no se trata de que hay que fomentar ahora una cierta espiritualidad porque la necesitamos para frenar la crisis ecológica, sino que hay que motivar a “ver” de manera tal esta crisis que nos permita descubrir que en el fondo de la misma late la llamada a un modo de espiritualidad que se muestra el más auténtico –haya o no haya crisis– y que había sido reprimido. Hay que abrirse a la espiritualidad ecológica porque la sentimos verdadera, es cierto que percibiendo además su positividad para afrontar nuestros problemas en relación con la Naturaleza.

En esta apertura entiendo por mi parte que hay que tomar algunas precauciones –que creo conveniente expresar de arranque– que garanticen que no perdemos con ella lo positivo de la modernidad. Como sabemos, en ésta, especialmente a través de la vigorosa afirmación de Kant, se subraya fortísimamente que

2 El artículo de Galo Bilbao en este mismo número de *Frontera* se inscribe prioritariamente en la ética política. El que escribí por mi parte en un número precedente –“La sobriedad solidaria como condición de igualdad y felicidad”, *Frontera* 36 (2005), 57 a 81– pretende resaltar la ética personal que, implicando la cuestión ecológica, debe interactuar con la política. Para que la espiritualidad que voy a describir aquí no sea evasiva respecto a estas exigencias éticas, apunto ya de partida que está llamada a integrarlas.

cada ser humano, por el hecho de serlo, es sujeto de dignidad, no puede ser instrumentalizado. Es una afirmación que ha sido acompañada de la consideración del resto de la realidad no racional como puro medio en relación con la voluntad humana. La percepción más marcadamente ecologista del Cosmos reacciona firmemente contra esto último, insistiendo en que el conjunto de lo que existe forma un todo firmemente interrelacionado, que bastantes califican de orgánico, en el que cada ser debe ser situado, sin que quepa esa distinción tajante. La idea que querría defender al respecto –sin entrar aquí a desarrollarla– es que, si bien una espiritualidad de inspiración ecológica implica firmes cambios respecto a la concepción moderna en la que se establece una frontera radical entre ser humano sujeto-fin y resto de seres objetos-medios, tales cambios no deben implicar ninguna pérdida moral en la percepción del ser humano como sujeto de dignidad³.

Junto a esta precaución básica creo a su vez necesario que también se tenga presente un cierto talante en la relación con el Cosmos y cada uno de sus seres que, utilizando una categoría de Ricoeur, voy a llamar de *segunda ingenuidad*. Toda espiritualidad que pueda llamarse propiamente ecológica supone la vivencia de una conexión empática con la realidad que depende en una medida decisiva del modo como ésta es percibida. Será espiritualidad si tal percepción implica desbordar la materialidad puramente empírica de la misma, para abrirse a su dimensión espiritual. Esto supone despegarse de interpretaciones que apoyadas en el saber científico entendido reductivamente concluyen en que el Cosmos es algo neutro en lo relativo a la moralidad y al sentido y ajeno al espíritu. Ahora bien, ello no debe implicar el que se vuelva a la primera ingenuidad que ignora los avances

³ Se puede pretender resolver el problema por “elevación”, atribuyendo dignidad a todo lo existente. Pero luego, a la hora de gestionar esta dignidad generalizada, aparecen dificultades significativas. De algún modo he abordado por mi parte esta cuestión en el trabajo previo *La ética ante la crisis ecológica* (Bilbao, Universidad de Deusto, 1995). En él acabo abogando por una dialéctica entre ética ecológica universalizable de mínimos –antropocéntrica– y éticas ecológicas de máximos. Hoy añadiría nuevas consideraciones, pero entiendo que las tesis básicas siguen teniendo solidez.

científicos logrados en la detección de las leyes físicas de la Naturaleza y de la evolución de ésta. Creo que la espiritualidad ecológica sólida es aquella que incorpora en su marco de sentido estos logros. Ello supone renunciar a una primera ingenuidad en la comprensión espiritual del mundo, pero no para quedarse en el reduccionismo de sentido o en el escepticismo, sino para dar paso a esa “segunda ingenuidad” que se abre a la experiencia espiritual con el Cosmos y que, desbordando la razón científica tras tenerla presente, se expresa como saber simbólico en el que se da el salto del conocimiento objetivo al participativo.

Esta segunda ingenuidad permitirá igualmente tener presente lo que sugería al comenzar, al relacionar espiritualidad ecológica no sólo con “orden bello y armonioso” del Cosmos sino también con “Cosmos evolutivo con catástrofes y ley del más fuerte”. Con frecuencia, cuando sólo tenemos presente la depredación humana, abogamos por una espiritualidad que, desde su conexión con el Universo percibido según la primera visión bajo la metáfora de la madre acogedora, nos prevenga de ella. Esa depredación está ahí, pero, por un lado, ella también forma parte de la realidad cósmica —la concepción holista ecológica no puede ignorarlo— y, por otro, la Naturaleza no humana tiene sus notables cotas destructoras al margen de lo humano. La espiritualidad ecológica de segunda ingenuidad es precisamente la que acepta el reto de hacer lugar explícito en ella a toda esta negatividad, aunque no pueda menos de ver en ello un reto fortísimo para su sentido y validez. Por eso precisamente decía al comenzar que hablar de espiritualidad ecológica en el contexto de las catástrofes nos sitúa en el momento de verdad de la misma.

¿Espiritualidad ecológica cristiana?

Afirmada, pues, la necesidad de una espiritualidad ecológica, toca ahora pasar a presentarla. Pero no lo voy a hacer en genérico, esto es, despegado de tradiciones religiosas concretas, sino sumergido en aquella a la que pertenezco, la cristiana. Soy cons-

ciente de que esta opción puede ser discutible al menos por dos razones: primera, porque no parece ser precisamente la tradición que pueda ofrecer una propuesta especialmente atractiva al respecto; y segunda, porque puede pensarse que con ello desperdicio una preciosa ocasión de diálogo interreligioso.

En cuanto a lo primero, en el trabajo citado en nota 2 resumí ya las grandes críticas que se hacen al cristianismo como expresión religiosa que ha acabado fomentando: una concepción fuertemente trascendente de Dios que lo saca de las realidades mundanas; una afirmación del ser humano como centro de una creación a la que está llamado a “dominar”; y una percepción desacralizada de la Naturaleza que acabará adquiriendo toda su radicalidad cuando Descartes diseñe un mundo totalmente material y mecánico según el modelo de la máquina y nos invite a conocer sus leyes de funcionamiento para que así podamos ser “dueños y poseedores” de él a nuestro favor. Ciertamente, con unos supuestos así no sólo se mata toda posibilidad de espiritualidad ecológica sino que se crean las condiciones culturales precisas para fomentar la explotación de la Naturaleza. Creo que hay una parte relevante de verdad en esas críticas. Ahora bien, pienso igualmente que se es injusto con el cristianismo si se le reduce a ser lo que tales críticas suponen y a ser sólo eso; hay en él subtradiciones, silenciadas especialmente con el triunfo de la mentalidad moderna, que tienen actualizaciones significativas en nuestros días y que se corresponden notablemente bien con lo que puede pedirse a una espiritualidad con sensibilidad ecológica. Creo a este respecto que es una tarea que se nos impone como cristianos sacarlas a la luz con la correspondiente invitación a que sirvan de referencia para alimentar la vivencia de fe cristiana.

En cuanto a la cuestión del posible diálogo interreligioso en torno a este tema de la espiritualidad ecológica, creo, por mi parte, que es muy importante y necesario. El cristianismo debe abrirse a él, además, desde la conciencia de sus importantes limitaciones y de lo mucho que puede aprender de otras tradiciones. Lo que pasa es que considero que es importante también

acceder a dicho diálogo sabiendo lo que podemos aportar. Dado que no soy especialista en religiones, dado que incluso pecho ya de atrevimiento al intentar explorar la perspectiva más abierta a lo ecológico de la tradición cristiana (pues me estimula a ello más mi intento de vitalización de la experiencia de fe que mis conocimientos de partida), se me impone ceñirme aquí a lo cristiano, aunque incluyendo la invitación tanto a corregir y desarrollar lo que diga cuando sea preciso como a desbordarlo en un diálogo que aquí no me planteo contemplar⁴.

Voy, pues, a tratar de ofrecer en lo que sigue algunos apuntes parciales y provisionales —sólo eso— sobre propuestas cristianas de espiritualidad a las que se pueda considerar capaces de integrar la sensibilidad ecológica. Aclaro un poco esta pretensión.

Cuando hablo de espiritualidad apunto específicamente a experiencia de lo “divino”, a dimensión mística de la experiencia humana. Me parece oportuna a este respecto la clarificación de Panikkar⁵: no se trata propiamente de experiencia de la realidad *última* (según expresión muy utilizada en las religiones mono-teístas como la cristiana), porque ello suele suponer concepción piramidal de la misma y presunción de que a la mística se accede cuando se deja el nivel mundano para acceder al trascendente; sino que se trata de experiencia de la realidad *plena*, de la realidad que se nos presenta en su plenitud (a la que cabe llamar Dios, Todo, Nada, Ser...), y además de experiencia *integral*, en la que está implicada toda la realidad de nuestro ser. Tal experiencia supone el “toque sustancial” con esa Realidad, como diría Juan de la Cruz, la “compenetración” con lo experienciado, aunque sólo nos sea dado vivirla tangencial y contingentemente y aunque nos resulte en sí indecible (sólo el lenguaje simbólico muestra una capacidad parcial de sugerir y de balbucear).

Al hablar de espiritualidad ecológica, pretendo resaltar que en ella la imprescindible vivencia de interioridad se desarrolla

4 Un pequeño botón de muestra de un acercamiento a esta espiritualidad desde otra tradición religiosa, budista en concreto, puede verse en J. Manzanera: “Ecología y espiritualidad”, en *Ecología y cristianismo. XV Congreso de Teología*, Madrid, Centro “Evangelio y Liberación”, 1996, 63-76.

5 En *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2005.

implicando una comunión con un Cosmos que es cargado de dimensión espiritual. Aunque puede adquirir expresiones diversas que supongan mayor o menor unidad con éste, todas implicarán un “respeto y solidaridad sagrados” que son los que le dan la carga ecológica.

Por último, al adjetivar esta espiritualidad de cristiana pretendo especificar el acceso a ella a través de expresiones de esta tradición que considero que realizan de un cierto modo —dándole enmarques de sentido acordes con lo nuclear de la misma— lo que acabo de apuntar.

Pues bien, puestos a concretar estas expresiones cristianas de espiritualidad ecológica, entiendo que son relevantes al menos las siguientes: la espiritualidad cósmica del salterio, la espiritualidad de los himnos cósmicos paulinos, la espiritualidad integradora-ascensional de la simbólica del románico, la fraternidad-sororidad universal de Francisco de Asís, la espiritualidad de la materia cristificada de Teilhard de Chardin. No pretendo decir con ello que “están todas”, puesto que, por ejemplo, se pueden localizar en los Padres de la Iglesia y en numerosos místicos referencias a la Naturaleza, en el proceso espiritual que nos proponen, que tienen una clara implicación ecológica. Pero considero que las señaladas son más que suficientes para los objetivos de estas líneas.

Al estar enmarcadas en la visión cristiana, estas propuestas tendrán que ver necesariamente con los grandes referentes de ésta, en concreto con la creación, la encarnación y la resurrección que reenvían a la Trinidad. La creación liga al Cosmos con Dios, pero puede hacerlo de diversos modos; la encarnación y la resurrección —“de la carne”— expresan de modo más explícito presencia de lo divino en la materia, pero también puede explicitarse de diversas maneras. Centrados como estamos en la espiritualidad, no se trata aquí de presentar las reflexiones propiamente teológicas que se han hecho de estos tres referentes decisivos, pero sí por supuesto, de señalar que unas son mucho más estimuladoras y fundamentadoras de la espiritualidad sensible a lo ecológico que otras.

Globalmente hablando, y siguiendo la presentación de Boff⁶, cabe destacar dos interpretaciones que estimulan dos orientaciones místicas. Según la primera, más dominante, Dios entra totalmente en la realidad humana e histórica humanizándose en Jesús de Nazaret, por lo que el encuentro con él se realizará preferentemente en la vida humana e histórica, especialmente en la vida de los crucificados. Según la segunda, tanto el Hijo que se encarna como el Espíritu tienen relación con el misterio de la creación, pues ellos están presentes en ésta fermentando el proceso de plenitud-ascensión hacia el Reino de la Trinidad –toda la creación participará de la resurrección de la carne–. Es evidentemente ésta la que más sintonía tiene con los planteamientos ecológicos. De lo que habría que tratar es de que se exprese de tal modo que integre en su seno a la otra.

Una observación antes de entrar a presentar brevemente las propuestas seleccionadas. Evidentemente, al tratarlas de ecológicas, hacemos una proyección sobre ellas de postulados y sensibilidades de nuestro tiempo⁷, lo que supone transformarlas de algún modo. Pero se trata de una transformación que busca la fidelidad creativa, la que implica desarrollos históricos que actualizan posibilidades que se encontraban en ellas como semillas.

La espiritualidad cósmica del salterio

Teniendo en concreto presente la Biblia hebrea, esto es, situándonos en lo que es de modo más inmediato tradición judía, pero que ha sido asumida por la tradición cristiana en el horizonte de Jesús el Cristo, creo importante resaltar la espiritualidad cósmica que se encuentra en el libro de los Salmos.

Esta espiritualidad remite decididamente al Cosmos concebido como creación de Dios. Lo que supone tener de fondo los

6 En *Dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*, Madrid, Trotta, 2000, 150-152.

7 Está claro que las preocupaciones ecológicas dependientes de la constatación de que los humanos podemos dañar irreversiblemente los equilibrios naturales, no pueden aparecer hasta que no se dan esos daños y no tenemos conciencia de ellos.

relatos del Génesis relativos a la creación, considerados por muchos con implicaciones antiecológicas. Sin entrar aquí a fondo en este debate⁸, sí que hay que tener presente al menos lo siguiente:

- ♦ no hay que hablar de un relato sino de tres;
- ♦ en el primero aparece, cerrando la creación, la famosa frase de Dios dirigida al hombre: “creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla” (Gn 1,28) que, especialmente si se asume con los supuestos modernos, puede tener marcadas implicaciones antiecológicas;
- ♦ pero en el segundo, aunque el ser humano siga en el centro de lo creado, la relación que se le propone es más bien la de administrador responsable: Dios le coloca en el Jardín del Edén para que “lo guarde y lo cultive” (Gn 2,15);
- ♦ dado que el hombre se propone ser centro no de lo creado sino de la realidad —ser como Dios— hace entrar el mal en el mundo con tales consecuencias que arrastra consigo la destrucción de la Naturaleza vista como solidaria con él: los males del hombre son tan grandes que Dios, al arrepentirse de haberlo creado y decidir borrarlo de la tierra, decide borrar con él a todos los vivientes a través de un diluvio —catástrofe general—;
- ♦ cuando decide salvar a Noé y su familia porque alcanza su favor decide salvar a todos los vivientes, salvando una pareja de cada especie;
- ♦ y es precisamente tras el diluvio cuando emerge el que puede considerarse relato conclusivo de creación: Dios rompe la solidaridad de hombre y Naturaleza en el mal para garantizar la supervivencia de ambos —“no volveré a maldecir la tierra a causa del hombre, no volveré a matar a los vivientes

⁸ Para un análisis más detallado y matizado de los relatos de creación véase: J. Arnould, “Les racines chrétiennes pour une nouvelle conscience écologique”, *Le Supplément* 190 (1994) 227-254; J.-L. Frahier, “Alliance avec Noé et écologie”, *Le Supplément* 188-189 (1994) 349-382; J.L. Sicre, “La creación, don de Dios”, *Ecología y cristianismo. XVI Congreso de Teología*, Madrid, Centro “Evangelio y liberación”, 1996, 77-94. Este último trabajo se remite también a los salmos y en este sentido lo tengo presente para lo que sigue.

como acabo de hacerlo”— a través de un pacto no sólo con Noé sino “con todo lo que vive en la tierra” (Gn 9,17).

La condición actual de creación que se desprende de los once primeros capítulos del Génesis es, pues, la del postdiluvio, definida por lo siguiente:

- ♦ no se da ya ni la armonía primigenia de todo ni la solidaridad universal en el mal, sino la alianza de Dios con un mundo en el que la armonía está herida y hay presencia del mal humano;
- ♦ esta alianza tiene estas características: es universal, abarca a hombres y vivientes —en los textos posteriores la alianza implicará sólo a los hombres—; es unilateral, responde a la iniciativa gratuita de Dios que prolonga su acto creador; es permanente, ningún acontecimiento la quebrará —en esta lógica no habría que atribuir ya las catástrofes naturales a Dios;
- ♦ el sueño escatológico es reencontrar la armonía plena entre los hombres y con los vivientes, en la que el lobo habite con el cordero y el niño pueda jugar con la serpiente (Is 11,6-9).

**El sueño escatológico
es la armonía plena
entre los hombres
y con los vivientes**

Como puede verse, es excesivo decir que estos textos de creación pueden ser interpretados hoy como pro-ecológicos, pero también resulta reduccionista tildarlos de antiecológicos. Pues bien, es en este trasfondo en el que emerge una espiritualidad muy relacional con el Creador, pero abierta a la empatía con las criaturas, que tiene sus mejores ecos en los salmos. Trato de describirla someramente, apegándome a los propios textos.

Es, para empezar, una espiritualidad de *admiración contemplativa*. Admira lo que Dios ha hecho y le admira a Él por lo que ha hecho: “¡Qué admirable eres tú en toda la tierra!” (8,2.4.10). Una admiración contemplativa que está a la base del resto de experiencias interiores.

Lo que se admira y contempla es especialmente *la presencia y la acción* de Dios en lo creado. Lo que adquiere varias formas:

- ♦ La creación no es ajena al Creador sino que está *habitada* por él. El que Dios habite en lo creado, como su vestido, su tienda, su transporte, se expresa poéticamente con una vivísima literalidad: “La luz te envuelve como un manto. Despliegas el cielo como una tienda, construyes tus salones sobre las aguas; las nubes te sirven de carroza, avanzas en las alas del viento; los vientos te sirven de mensajeros, el fuego llameante de ministro” (104,2-4). Debemos vivenciar –espiritualidad– la creación como templo sagrado.
- ♦ En un segundo modo de presencia Dios se nos muestra como el que *cuida* de *todo lo creado* –especialmente de todo lo viviente, animales y plantas– con la solicitud propia del agricultor más encariñado con su tierra. Son especialmente expresivos a este respecto el salmo 65,10-14 y el 104,10-30. “Así preparas la tierra: riegas los surcos, igualas los terrones, tu llovizna los deja esponjosos, bendices sus brotes, coronas el año con tus bienes” (65,11-12). “De los manantiales sacas los ríos para que beban las fieras agrestes” (104,10-11). Dios se empeña a fondo en realizar el cuidado de la creación que encomendó al ser humano en el Paraíso. Contemplar a este Dios cuidador lleva implicada necesariamente la actitud de prolongar sus cuidados con la Naturaleza, en lo que dependa de nosotros.
- ♦ Dios cuida especialmente a los humanos, pero insertándolos en la creación: “de día el sol no te hará daño, ni la luna de noche” (121,6). Y precisamente porque el ser humano ha contemplado lo grandioso del conjunto de la creación, se queda admirado de que, siendo tan poquita cosa en ella, Dios se ocupe en especial de él y le dé soberanía sobre lo creado, aunque en el marco de la soberanía última de Dios (ver salmo 8). En este contexto, la experiencia de sentirse “dueño” de la Naturaleza queda decididamente matizada desde la humildad y la acogida del plan de Dios –actitudes decisivas de toda espiritualidad–.

- ♦ Un tercer modo de presencia remite de forma más directa al poder de Dios sobre una creación a la que gobierna con mano firme (ver salmos 33,6-9 y 104,5-9). El “temor de Dios” que acompaña a esta experiencia no tiene que olvidar que se trata también de poder protector: gracias a que “trazaste a las lluvias una frontera que no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra” (104,9).

La espiritualidad de admiración así planteada se desarrolla espontáneamente como espiritualidad de *alabanza, bendición y acción de gracias* por la obra de la creación: “¡Bendice al Señor, alma mía, qué grande eres!”, comienza y acaba el salmo 104. En cuanto al agradecimiento, el más expresivo es el 136, el que insiste reiterativamente en “dad gracias... porque es eterno su amor”. En este salmo el amor de Dios no sólo se expresa en su obra liberadora en la historia (v.10-24) sino también, y en unidad con ella, en su obra creadora —aquí, el cielo y sus astros en especial— que tenemos que acogerla como don y administrarla de modo tal que no contradiga la intención de Dios que “da alimento a todo viviente” (v.25).

Por último, lo que quizá llama más la atención en una espiritualidad que se presupone centrada en la relación entre ser humano y Dios, es que *personaliza* al resto de realidades creadas para que sean ellas mismas las que alcen su alabanza a Dios por la magnificencia de lo que ha creado. La fuerza y el lirismo con que esto se expresa son muy notables. En unos casos, el salmista da por hecho que las criaturas no humanas elevan esa alabanza a Dios, con una expresividad que tenemos que reconocer a través de nuestra atención contemplativa, con lo que la Naturaleza se nos muestra reveladora de Dios (ver salmo 19,2-7): el cielo proclama la gloria de Dios “sin que resuene su voz, sigilosamente, pero alcanzando a toda la tierra su pregón”. En otros casos (salmos 98,4-8 y 148) se invita a todo lo creado (astros, tierra, mar, todo lo que habita a ambos —vegetal y animal—, fenómenos atmosféricos, etcétera) a que acompañen a los humanos de toda condición a alabar y aclamar, a voz en grito y acompañados de todos los instrumentos, a quien “ha dado con-

sistencia a una ley que no pasará”. Aspecto éste que nos permite subrayar dos nuevos elementos muy relevantes: el de una cierta espiritualización de lo material y no humano y el de otra característica de esta espiritualidad: la *alegría*.

Creo que con todo lo dicho queda de manifiesto que esta espiritualidad cósmica de salmos como los citados permite, desde ella misma, una innegable apertura a la sensibilidad ecológica. Quien vibra interiormente con el salmista ante la contemplación de lo creado no puede menos que respetar, cuidar y amar a eso creado, resituándolo ciertamente en su Creador, pero sin que ello niegue valor a la creación en cuanto tal, sin que la reduzca a pura condición de medio. En este sentido, textos como los citados orientan hacia la dimensión positiva los aspectos más ambiguos de los relatos de creación.

La espiritualidad de los himnos Cristo-cósmicos paulinos

Una segunda referencia a la que conviene que nos remitamos para alimentar la espiritualidad ecológica cristiana se encuentra en las cartas paulinas. Me estoy refiriendo en concreto a determinados textos que nos hablan del Cosmos de un cierto modo, situándolo además en el horizonte de Cristo. Tienden a expresarse bajo la forma literaria de “himno”, con todo lo que este género tiene de alabanza y proclamación. Con lo cual, ya en el propio texto, está presente la huella de que se trata de algo más que de definición de una realidad; se trata de exultación ante una realidad que es vida y sentido para nosotros. Esto es, se está expresando una vivencia espiritual y una llamada a participar en ella.

La verdad es que el contexto cultural en el que se mueve Pablo es apasionante y complejísimo. Por lo que se refiere a la concepción del Cosmos, que es lo que nos interesa aquí debido a su impacto en la forma de concebir y experimentar la espiritualidad que cabe relacionar con la ecología, Pablo tiene muy presente:

- ♦ supongo que predominantemente presente, la referencia bíblica judía a una creación salida buena de las manos de Dios, pero en la que entró la perdición por el pecado del hombre;
- ♦ tiene igualmente presentes las referencias apocalípticas que, con destrucción de lo presente en unos casos (lo que no sería estimulante para lo ecológico) o por elevación o perfección de lo que es en otros (lo que sí estimularía el aliento ecológico), anhelan una “nueva” creación;
- ♦ pero además se topa con las potentes cosmologías greco-romanas, debiendo destacarse quizá la estoica que, invitando a la conformidad con el orden racional y necesario de la realidad en el que nos encontramos y que nos trasciende, ofrece un mundo de sentido que algunos relacionan con el budismo⁹;
- ♦ sin que deba olvidarse esa otra concepción, la gnóstica, que enfrentándose a las visiones armónicas de la Naturaleza —especialmente la estoica— con la contraposición de materia y espíritu, asigna a la primera una constitución intrínseca de mal y una función de opresión de la que hay que liberarse.

Aunque sería muy ilustrativo indagar cómo interactúan en Pablo todas estas concepciones y cómo acaban contagiando los textos que voy a destacar, ni está en mis manos ni es éste el lugar para asumir tal tarea. Por eso voy a limitarme a una presentación comentada de lo que los textos nos sugieren con cierta espontaneidad. La importancia de estos textos quedará manifiesta cuando se constate más adelante que son referencia decisiva para replantear actualmente una espiritualidad cristiana abierta en profundidad a la sensibilidad ecológica.

⁹ Así Luc Ferry en *¿Qué es una vida realizada?*, Barcelona, Paidós, 2003, que considera al estoicismo como una especie de budismo a la manera occidental. Recuérdese que según la concepción estoica el Cosmos es una totalidad definida como orden armónico, vivo, bueno, necesario (determinismo) en la que la razón —*Logos*— es su estructura más íntima y “divina” —nada hay fuera de ella—, en la que lo que percibimos como mal es o una ilusión o un tributo inevitable al bien. El humano, que no tiene capacidad de cambiar nada, está llamado a acceder a esa Razón universal contemplando y acogiendo la necesidad, sintiéndose no “arrastrado” sino “guiado” por ella, según formulación de Séneca.

El primero de ellos, no oficialmente hímnico pero con toque elegíaco, con lo que nos remite también a vivencia espiritual, aunque con otros tonos, es el de Romanos 8, 19-25. En él se nos dice que *la creación entera*, sometida a la vanidad por culpa del hombre en última instancia, gime como en los dolores de parto, anhelando participar en la revelación y la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Como puede verse, hay referencia a la visión del Génesis en la que el Cosmos es solidario de la maldad humana, pero algo nuevo aparece: *esta* creación, la que nosotros habitamos, no se estanca en la vanidad ni precisa ser destruida —es valiosa, aunque imperfecta y con ámbitos de maldad—; al revés, está en proceso de parto, de sufrimiento y esperanza, respecto al que se nos propone que acabará en plenitud, en revelación y

**La esperanza
no es sólo paciencia
sino también estímulo
para la acción**

libertad plena, *las mismas* que esperamos los hijos de Dios (v. 19 y 21) —solidaridad total en el bien—. Es cierto que esa esperanza tiene que hacerse paciencia (v. 25), pero se trata de espe-

ranza fundada, pues experimentamos ya las primicias del Espíritu (v.23) —el que alienta el buen parto—. No se puede decir con más fuerza que el Universo realmente existente y la humanidad recorren unidos el mismo camino hacia su plenificación al amparo de Dios y de su Espíritu. Esto es, por un lado, en el mundo imperfecto está ya la semilla de su perfección y, por otro lado, en su desarrollo vamos de la mano humanos y todo lo no humano. Si añadimos por nuestra parte que la esperanza no tiene que ser sólo paciencia sino también estímulo para la acción que persiga aquello a lo que apunta, deberemos concluir en que se nos propone aquí una *experiencia cristianamente espiritualizada* del Cosmos —con el que tenemos un estrecho lazo de *solidaridad*—, en la que la impregnación de la perspectiva ecológica se impone espontáneamente.

El segundo texto lo encontramos en Efesios 1,7-10. En él, bajo el género específico de *bendición*, se nos dice solemnemente que Dios nos ha desvelado el Misterio de su voluntad que se realizará al cumplirse el tiempo: que el *Universo entero*, esto es, lo celeste y lo terrestre, alcanzará su unidad en Cristo. La diferencia con el texto anterior es que en éste el protagonismo de Cristo es central: es él el que recapitula todas las cosas —humanidad y Cosmos—, siendo su *principio de unidad*. Origen y término de la creación son integrados en él, y de ese modo repara la fractura que había en ella. Otra forma preciosa de expresar la salvación y plenificación del Cosmos.

Por último, hay un tercer manojito de textos que merecen ser destacados también. La idea central de los mismos se nos anuncia en Filipenses 2,9-11, en donde se nos invita a confesar a Jesucristo como el Señor del cielo, la tierra y el abismo —añadido interesante—, y en 1 Corintios 5,28 y Filipenses 3,21 que insisten en que todas las cosas están llamadas a “someterse” al Señor Jesucristo, al Hijo —y éste a Dios—. Ciertamente, este señorío universal se presta en sí a diversas interpretaciones, no necesariamente positivas para los “sometidos”. Pero en estos textos hay ya una indicación relevante que nos orienta respecto a esta cuestión: el sometimiento de lo creado a Cristo es análogo al de éste al Padre, esto es, el propio de una unión de amor que nos plenifica —al Cosmos y a la humanidad—. Teilhard de Chardin, al que presentaré luego, desarrolla este texto dando, creo, en la clave del mismo: “todo es sagrado para quien distingue, en toda criatura, la parte de ser elegido *sometida a la atracción* de Cristo en vías de consumación”.

De todos modos, esta idea central se desarrolla plenamente en el himno de Colosenses 1, 15-20. Aquí se nos dice que todo lo creado (los cielos y la tierra, lo visible y lo invisible —también sugerente añadido) fue creado por Cristo y para Cristo, su Principio, y tiene en él, en quien reside la Plenitud, su consistencia; por él y para él, mediante la sangre de su cruz, Dios reconcilia y pacifica todas las cosas. Aquí es un Cristo cósmico el que se nos revela, pero conexionado decididamente con el

Jesús histórico de la cruz. Cristo, en quien todo tiene su consistencia, se despliega para abarcar toda la realidad a fin de *reconciliarla*: nueva modalidad para expresar la plenitud de lo que estaba dividido y violentado. Y precisamente por eso y en eso se afirma su primacía sobre lo creado; en eso consiste. La potencia de la resurrección se extiende así no sólo a toda la humanidad, sino a todas las criaturas, desde las que pueden parecernos más insignificantes hasta las más esplendorosas entre las invisibles —los ángeles de la cosmología judía—. Un nuevo modo de expresar, complementario de los anteriores, que toda la realidad cósmica tiene consistencia en sí —aunque no por sí— y está llamada a su plenitud. Nueva estimulación, por tanto, a vivir una espiritualidad relacional con el Cosmos que vea a éste transido de Cristo, salvado y reconciliado por él, aunque se trate de reconciliación en proceso.

La fraternidad-sororidad universal de Francisco de Asís

Las derivaciones ecológicas de las propuestas precedentes, cuando son reasumidas en el proceso espiritual personal, son realmente interesantes porque implican algo que el ecologismo tiene muy presente: una concepción holista de la realidad con una fuerte solidaridad entre quienes la componen. La aportación de Francisco de Asís (1181-1216) va a ser de todos modos muy interesante porque complementa esa perspectiva de totalidad —sin perderla— con una exquisita atención y amor por cada una de sus partes, además por la vía de la universalización de algo central en la espiritualidad cristiana: la relación personal de amor¹⁰.

10 Para esta presentación de Francisco de Asís tengo presentes estos trabajos: Boff, L., *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982; Boff, L., *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres* [capítulo dedicado a Francisco de Asís], Madrid, Trotta, 1996; Leclerc, E., *El sol sale sobre Asís*, Santander, Sal Terrae, 2000; Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios* [también el capítulo correspondiente], Madrid, Trotta, 1995. Por economía de espacio pondré entre paréntesis junto a la cita la referencia al trabajo del que la tomo.

El arranque de todo puede ser situado en la fortísima adhesión personal de Francisco a Jesucristo y en la correspondiente búsqueda apasionada para hacerse semejante a él, para identificarse todo lo que pueda con él, tomando como guía al evangelio en toda su radicalidad. Uno de sus primeros biógrafos dice a este respecto: “Toda su vida tenía sed de Cristo, a Cristo consagraba todo su corazón, todo su cuerpo” (en Martín Velasco, 104). Y él mismo a su vez confiesa: “Sabed que nunca me guiaré por otra ciencia que la del evangelio”. Pues bien, esta identificación con Jesús, su experiencia y su mensaje, le empuja a adentrarse con toda la intensidad de vivencia y comunión de que es capaz en el misterio del Dios que se le revela en Jesús. Y ese Dios sólo puede ser definido con una palabra, no tiene más que un nombre: Amor.

Esta centralidad en el Dios amor se combina con otro aspecto decisivo: para Francisco la Naturaleza y cada uno de los seres que la componen, en su imponente riqueza y variedad, tiene carácter sacramental, nos desvela lo divino, nos muestra los destellos de su gracia y de su gloria. San Buenaventura dice de él en su biografía: “Buscaba por todas partes y perseguía al Amado por sus huellas impresas en las criaturas y con todas ellas formaba como una escalera con la que alcanzar el trono divino” (en Boff, 1996:266).

Podría interpretarse esto como una instrumentalización de las criaturas, pero no va a ser así en Francisco. En este sentido, la metáfora de la escalera es tramposa. Porque Francisco –retrabajo aquí una observación de Boff– no se dirigirá a Dios *a través* de las criaturas, no alabará a Dios *a través* de ellas, ni siquiera *por* ellas, sino que cantará al Creador y le amará *con* ellas. La razón de fondo nos la da el propio Buenaventura cuando continúa de este modo la frase anterior: “Lleno de la mayor emoción al considerar el *origen común* de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por más despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas, pues sabía muy bien que todas tenían el mismo origen que él”. Esto es, Francisco va a aplicar con radicalidad el hecho de que *toda* criatura tiene su origen no en un Creador frío,

sino en un *Padre materno* pleno amor, con lo que todos –no sólo los humanos– participamos de una identidad común: la de hermanos. Todos estamos en nuestro *oikos*, en nuestra casa común, el Universo.

Es así como aparece la gran propuesta de Francisco de Asís de confraternización amorosa con todo el universo. Esa confraternización la hace con el todo, como se intuye por su celebrado *Cántico al Hermano Sol*, en el que se nos propone, con la referencia a los grandes elementos arquetípicos (tierra, sol, luna, viento, aire, etcétera) una completa reconciliación con el Universo y con Dios. Pero si éste es un aspecto importante a retener, quizá el que más llama la atención es que eso no le inhibe la atención amorosa a cada uno de los componentes de esa realidad cósmica y terráquea. A cada uno de ellos llama hermano o hermana y les *siente real y coherentemente* así.

Son hermanos los seres que contemplamos como bellos o beneficiosos, como la flor o el trigo, pero también los que podemos sentir repugnantes o peligrosos, como la babosa o el lobo. E igualmente aquéllos que nos sumergen en lo que concebimos como lo negativo de la existencia, como la enfermedad y la muerte. Y por supuesto son hermanos especialísimos los “hermanos menores” y todos los humanos, aunque estemos enfrenados, aunque nos hieran. La fraternidad se le agranda a Francisco por todas partes y llama también hermanas, por ejemplo, a las virtudes¹¹. Esta proclamada y vivida fraternidad universal tiene diversas implicaciones y consecuencias.

En primer lugar, es una preciosa versión de la afirmación ecologista de que todo está interrelacionado, es interdependiente. En Francisco la interdependencia de todo lo que existe es fortísima, pero no es la propia de las partes en el todo, sino la de los

¹¹ Percibe muy bien, por cierto, que es la buena relación entre virtudes hermanas la que, respetando sus diferencias, logra la perfección de cada una de ellas: “Salve, reina Sabiduría; el Señor te salve con tu hermana la santa pura sencillez. Señora santa Pobreza, el Señor te salve con tu hermana la santa humildad. Señora Santa Caridad, el Señor te salve con tu hermana la santa obediencia” (en Martín Velasco, 43). Agudamente, Francisco resalta que son las virtudes “pequeñas” las que salvan a las “grandes”, las que podrían ser vistas como “criadas” a las “Reinas y Señoras”.

hermanos en la común fraternidad. Francisco espiritualiza y personifica a todos los seres y los une en el amor común que encuentra su origen sólido en el amor de Dios en Jesucristo y alentado por el Espíritu.

En segundo lugar, resulta manifiesto que las concreciones de esa relación fraternal de amor no pueden ser otras que las del respeto a la diferencia de cada uno y la de la ayuda y el cuidado (Francisco apartaba las babosas del camino para que no las aplastaran). Esto es, la perspectiva de dominio y posesión es totalmente rechazada para afirmarse la de convivencia. Esto puede parecer simplista. Porque no debe ignorarse que la propia condición de lo vital es tal que nos aboca a que unas vidas sean sacrificadas en beneficio de otras, o que “fuerzas de la naturaleza” puedan suponer una gran destructividad. Es algo que la modernidad resaltará con vigor para desprestigiar enfoques “idílicos”, como subrayaré luego. Pero de momento puede avanzarse algo importante ante esta objeción: como resulta

La relación fraternal con todo lo que existe permite llegar al fondo de lo que cada cosa es

evidente, no es lo mismo aplicar el espíritu franciscano a esa apertura de la realidad al sufrimiento que aplicar el conocido principio de “lucha por la vida” para que venza el más fuerte.

En tercer lugar, el tener una relación de atención fraternal con todo lo que existe permite llegar al fondo de lo que cada cosa es, de lo que es en su verdad, porque se está en auténtica comunicación con ella. Refiriéndose a Francisco, lo apunta ya su primer biógrafo Celano: “Daba el dulce nombre de hermanos y hermanas a todas las criaturas, de las que, de modo maravilloso y a todos desconocido, adivinaba los secretos, como quien goza ya de la libertad y de la gloria de los hijos de Dios” (en Boff, 1996:262). El ojo que reduce a instrumentalidad las diversas realidades, sólo puede ver en ellas o su utilidad o su peligro. El

que se abre a la empatía con ellas encuentra su extraordinaria riqueza de ser.

Esta espiritualidad de la fraternidad-sororidad universal adquiere características propias que conviene resaltar. Para empezar, la centralidad del corazón en ella es total. Pero, como advierte Boff, no se trata de la sentimentalidad propia del romántico, firmemente subjetiva y en el fondo egocéntrica, sino de la profunda ternura que hace salir de sí para acoger toda la realidad, nos agrade o no. En segundo lugar, ese sentimiento central de amor se desarrolla específicamente como intenso gozo: contemplar la naturaleza transida de Dios y hermanada es para Francisco un constante motivo de alegría que se desborda en canto, en alabanza. Sus primeros biógrafos dicen que cantó durante toda su vida, como si su única preocupación fuera conservar la felicidad y derramarla en su derredor. Y Celano dice en concreto: “Henchíase de inefable gozo cuantas veces miraba el sol, contemplaba la luna o dirigía su vista hacia las estrellas y el firmamento. [...] ¿Quién puede imaginar la alegría desbordante de su espíritu al contemplar la belleza de las flores y la variadísima constitución de su hermosura a la par que la fragancia de sus aromas?” (en Boff, 1996: 261-262).

Por último, y en tercer lugar, desde todas esas premisas, el acercamiento de Francisco a la Naturaleza acaba teniendo un innegable toque de *ingenuidad*, que ya sus contemporáneos percibían. Celano, por ejemplo, continúa la cita precedente con esta consideración: “Cuando se encontraba con las flores, les predicaba como si estuvieran dotadas de inteligencia y las convidaba a alabar al Señor. Lo hacía con tiernísima y conmovedora ingenuidad”.

Esta última característica merece alguna consideración. En realidad, ya he resaltado que también en los salmos se hace esta invitación a las criaturas a que alaben al Señor, pero en el caso de Francisco, por su expresión relacional fuertemente personificada y singularizada, adquiere tonos muy superiores. Y es ello lo que, encontrándolo entrañable, nos acaba chocando hoy. Se ha dicho a este respecto que con él parece recuperarse la inocencia

y armonía perdidas del paraíso. A lo que habría que añadir en cualquier caso un matiz: se trataría de una inocencia que no ignora la negatividad sino que encuentra motivo para la alegría incluso en ella. En cualquier caso, a esta relacionalidad personalizada podría objetársele que, todo lo hermosa que se quiera, no deja de ser una expresión de una visión mágica que no tiene ya cabida en un acercamiento a la naturaleza que debe asumir el conocimiento científico de la misma. A lo que el espíritu religioso puede contraobjetar: es cierto que hay que *incluir* en el acercamiento a la realidad lo que la ciencia nos dice de ella, pero estamos invitados a *desbordarlo* a partir de una concepción de la misma empapada de lo divino que se nos muestra cuando la vemos con ojos místicos y que remite a vivencias que sólo encuentran expresión balbuciente en el lenguaje simbólico —al que hay que darle toda su densidad en su remisión a lo que las cosas son. Pues bien, en este sentido, cabe entender que el lenguaje franciscano es una muy sugerente concreción de este lenguaje simbólico que apunta al fondo más íntimo de lo que la realidad es. Así vista, esta ingenuidad sería ya “segunda ingenuidad”.

En la presentación de la conexión de Francisco de Asís con la espiritualidad ecológica no puede ignorarse un último aspecto. Él, que llama a todo lo que existe en la creación hermanos y hermanas, reserva para una realidad el apelativo de *esposa*, a la que se dirige con el lenguaje propio del amor cortesano que entonces está expandiéndose con fuerza: la “incomparable princesa” con la que se casa totalmente enamorado es la *dama pobreza*. En esta dama integra tres vivencias: la de convivir con los pobres y los marginados —los leprosos—; la de acoger con alegría (aunque haya que pasar por la turbación y las lágrimas) las negatividades de la propia existencia; la de ser pobre a través de la desposesión y una firme sobriedad y despojamiento en el uso de los bienes.

La primera expresa vivamente que la solidaridad universal franciscana integra una solidaridad radical con los seres humanos privilegiando a los más débiles. La segunda nos recuerda que el camino de Francisco fue un camino arduo, con dificulta-

des externas e internas que tuvo que afrontar hasta lograr integrarlas; incluyó aquí a la muerte, a la que, hermana, percibía como insertada en la condición vital y a su vez como paso a nuestro definitivo modo de vida en Dios. El que la vida se apague en la muerte no deja de ser un aldabonazo para quien ama a cada ser viviente. Francisco muestra un enfoque cristiano profundamente esperanzado del tema (que ciertamente precisa fe) que se enraíza en lo que se ha resaltado en Pablo y que Teilhard desarrollará.

Por último, la tercera vivencia adherida a la pobreza es especialmente necesaria para la espiritualidad ecológica: si toda espiritualidad pide cierta ascesis, aquí se nos impone aquella ascesis en el uso de bienes que es en parte fruto del respeto a lo que es y en parte condición para que sea¹².

La crisis moderna de la vivencia de armonía con la naturaleza

En mi primer esbozo de este trabajo tenía pensado plantear, tras la propuesta de Francisco de Asís, la integración cósmica que se da en la simbólica del arte románico —es cierto que dentro de una jerarquización que llama a la ascensión— como invitación a que la experimenten quienes habitan sus templos y claustros. Las limitaciones de espacio me fuerzan a abandonar esta pretensión¹³. Pero ello me habría servido además para mostrar que percibir el mundo natural como mundo simbólico-epifánico ha sido una constante en la tradición cristiana al menos

12 Ángela de Foligno (1248-1309), terciaria franciscana, prolonga la sensibilidad de Francisco hacia la naturaleza con un aspecto que es sugerente. Cuenta así una experiencia de revelación: “Dios me dijo: 'Quiero mostrarte algo de mi poder'. Y enseguida se me abrieron los ojos del alma y veía una plenitud de Dios y en ella estaba incluido todo el mundo, es decir, el más acá y el más allá y todas las cosas. En todas estas cosas yo no discernía más que el poder divino, pero de un modo completamente indecible, aunque mi alma, presa de gran estupor, gritó: '¡Este mundo está lleno de Dios!’” (en Merlotti, G., *El aroma de Dios. Meditaciones sobre la creación*, Madrid, Narcea, 2003, 199). Fecunda y acertada manera de entender la relacionalidad de todo y el modo como se expresa el poder de Dios en ello.

13 El interesado puede consultar entre otras esta obra: de Champeau, G. y Sterckx, S., *Introducción a los símbolos* [en general, pero del románico en especial], Madrid, Encuentro, 1984.

hasta el siglo XII¹⁴. A partir del siglo XIII, la teología metafísica inspirada en el aristotelismo empieza a imponer una línea que va afirmando la distancia entre Dios y el mundo, aunque sin romper todas las amarras. Pero es con la modernidad y la reforma protestante cuando la naturaleza como lugar simbólico y teológico pierde su baza, adquiriendo centralidad la subjetividad del creyente, que deja a la naturaleza secularizada en manos de la ciencia y de la técnica¹⁵.

Conviene especificar un poco más lo que va significando una mentalidad respecto a la naturaleza que se va gestando poco a poco y que adquiere su madurez a través de dos “olas” de indagaciones, la primera ligada a la física matematizada y la segunda a la biología y la evolución.

En la primera podemos situar como figuras clave a Galileo y Descartes. Sin entrar aquí en detalles ni distinciones relativas a cada uno de ellos, cabe decir que los dos dan forma a la mentalidad científica en la aproximación a la Naturaleza y acaban definiendo a ésta, reductoramente, como materia en movimiento del que se pueden conocer y formular matemáticamente sus leyes precisas, de modo tal que luego hacen posible el que, teniéndolas presentes, podamos instrumentalizarla a nuestro servicio. Todo el ambiguo poder de la tecnociencia (con su capacidad de construir y destruir) se encuentra en germen ahí. Se encuentra además en germen, sobre todo en los más empiristas, algo que se va a ir imponiendo: el saber científico agota cognoscitivamente lo que nos es dado conocer de la realidad; el acercamiento metafísico a ésta no tiene sentido y el acercamiento poético-estético es puramente subjetivo. Con lo que cae toda

14 Para intercalar testimonios entre la experiencia paulina y la franciscana, he aquí dos citas expresivas al respecto. Gregorio de Nisa (muerto en el 396) nos invita a “percibir algo del *perfume de la divinidad* del que están impregnadas las criaturas, como si fuesen un vaso de aromas”. Y Gregorio Magno (papa entre los años 590 a 604) nos hace observar que “en el gran cuerpo del mundo el *murmullo divino* encuentra tantas venas para llegar a nosotros cuantas son las criaturas, redes de la divinidad misma” (en Merlotti, o.c. págs. 12 y 23 respectivamente).

15 Para completar esta breve anotación histórica puede verse Guerra, S., “Ecología y cristianismo: una relación discutida”, *Razón y Fe*, 219 (1989) 605-625.

pretensión de “saber” transempírico espiritual con base en la Naturaleza, toda capacidad de “sentido espiritual” para ésta en cuanto tal. Lo que queda es una nítida distinción entre lo que es objeto explotable –la naturaleza material– y lo que es sujeto racional-consciente llamado a conocer y dominar lo material, con capacidad creciente de hacerlo.

Como puede comprenderse, toda pretensión de “espiritualidad de la materia” desaparece.

El segundo impacto en la concepción de la Naturaleza proviene de las indagaciones como la de Darwin –evolución de las especies– y las de quienes van descubriendo procesos evolutivos en ella –evolución del globo terráqueo como gota en el océano de la gran evolución abierta del Cosmos, con lo que, de nuevo, éste es aproximado a un organismo. En ellas, además de romperse con la concepción estática de la Naturaleza, se subraya que la gestación de lo que es se produce a través de cataclismos y lucha por la supervivencia en los que se impone la ley de la fuerza a costa de grandes destrucciones. Aunque, como se verá enseguida, Teilhard propondrá una visión positiva del enfoque evolutivo, la percepción que se extrae predominantemente es que el Universo como tal no es ya una realidad armoniosa, bondadosa, cooperativa, de la que cabe incluso aprender lo que debe hacerse (ley natural); es una realidad *neutra e indiferente* en cuanto a los horizontes de sentido, o aún algo peor, ya que las leyes que observamos en ella no sólo no pueden convertirse en referencia ética, sino que, con sus elementos brutales e indiscriminados, son la negación los supuestos más básicos de ésta. La ética tiene que formularse de algún modo “a la contra”, proponiendo la justicia frente a la fuerza, pero planteándola para el “reino de los humanos”, los sujetos de dignidad y derechos, al servicio de los cuales hay que poner la tecnociencia, para sacar provecho de la naturaleza y defendernos de sus peligros. Si alguien sigue apegado a los viejos esquemas será calificado de retrógrado¹⁶.

16 Si no me falla la memoria, creo haber leído que en el siglo XVII (¿XVIII?) hubo teólogos que se opusieron a modificar el cauce del Manzanares porque ello significaba contravenir la ley natural. A propó-

Esta transformación tan fuerte en la concepción del Cosmos impacta con gran fuerza destructora sobre todas las anteriores percepciones que afirmaban su espiritualización. Para un determinado sector, se avanza con ello hacia el ateísmo o agnosticismo. Otro sector, el que permanece creyente y asume los nuevos enfoques, se centra, como ya indiqué, en la subjetividad (más adelante habrá también una importante apertura al Dios de la historia actualizando la sensibilidad profética). Pero la fuerza epifánica de lo divino en lo natural parece apagarse.

En este contexto, es especialmente significativa la figura de Teilhard de Chardin (1881-1955) porque repropone el acercamiento místico a la realidad cósmica, impulsado por la apertura a ella que le proporciona la ciencia. Ésta no le encierra en el *cómo* del funcionamiento de la realidad, sino que le motiva para *extasiarse* ante ella, aunque ese extasiarse esté más allá de lo científico.

La espiritualidad de la Materia cristificada: Teilhard de Chardin

Cuando nos acercamos a Teilhard lo primero que podemos constatar es la integración profundamente armoniosa que hace en su vida entre sus tareas como investigador en el campo de la geología y la paleontología, su experiencia contemplativa y su anhelo por difundir lo que en ella encuentra de revelación recibida que puede ayudar a las personas concretas y también a actualizar y vivificar el cristianismo en cuanto tal¹⁷. Ello se debe

sito de ello hay que advertir que podemos encontrarnos con ciertos ecologismos actuales que pretenden volver a concepciones antiguas del Cosmos –de las que seguirían emanando deberes “ecológicos”– que son insostenibles científicamente. La vía para superar los problemas no es la negación de la ciencia sino su desbordamiento. Y desde este punto de vista, dejando aquí las críticas al iusnaturalismo como tal, no puede continuar hablándose de una ley natural que tiene como base una cosmología premoderna en la que la evolución no tiene cabida.

17 La obra espiritual de Teilhard de Chardin es extensa. Para sumergirse a fondo en su propuesta se precisa, por supuesto, leerla en su conjunto. Pero para una inicial inmersión en sus escritos y lo que ellos transmiten, puede ser de una gran ayuda la selección estructurada de textos que hace Úrsula King en P. Teilhard de Chardin, *Escritos esenciales*, Santander, Sal Terrae, 2001. Aquí me sirvo de ella, por lo

a que, como él mismo confiesa, amó y escrutó siempre la Naturaleza no como “sabio” sino como “devoto”; se debe a que tuvo una auténtica y profunda actitud contemplativa: “Precisamente por haber mirado tan prolongadamente la Naturaleza y haber amado tanto su rostro, he podido leer sin ambigüedades en su corazón” (Teilhard, 56). En lo que sigue no voy a resaltar tanto lo que puede considerarse reflexión –teología–, más sujeto a debate, sino lo que es expresión de su propia vivencia –testimonio impactante–, que cabe sintetizar de este modo: “Tal como yo la he experimentado en contacto con la Tierra, la Diafanidad de lo Divino en el corazón del Universo ardiente. Lo Divino irradiando desde las profundidades de la Materia encendida” (*Ibid.* 37).

En aparente paradoja, la espiritualidad de Teilhard se nutre de lo que parece más distante del espíritu, de la inmersión en el océano de la Materia en proceso de Cosmogénesis. Como confiesa, “la pureza no consiste en la separación, sino en una penetración más profunda del Universo” (*Ibid.* 49). Con pasión y sin romanticismos blandos: “Bendita seas tú, áspera Materia, gleba estéril, dura roca, tú que no cedés más que a la violencia y nos obligas a trabajar si queremos comer. Bendita seas, peligrosa Materia, mar violenta, indomable pasión, tú que nos devoras si no te encadenamos. Bendita seas, poderosa Materia, evolución irresistible, realidad siempre naciente, tú que haces estallar en cada momento nuestros esquemas y nos obligas a buscar cada vez más lejos la verdad” (*Ibid.* 51).

¿Cuál es la razón profunda de que la bendiga? El que esa Materia se le muestre Diafanía –más que Epifanía– de lo divino: “Por todas partes [en la Materia] se dibujaba un Ser, seductor como un alma, palpable como un cuerpo, vasto como el cielo, un Ser entremezclado con las cosas aun cuando distinto de ellas, superior a la sustancia de las cosas, con la que estaba revestido

que las citas de Teilhard que pongo en el texto deben remitirse a esta obra. Al hacer esta presentación tengo también presente el trabajo de S. Guerra, “Teilhard de Chardin, místico de la materia cristificada”, *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004) 555-590 [como puede observarse, me inspira el título del apartado] y la obra de L. Boff, *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996.

y, sin embargo, adoptando una figura de ellas. [...] Tú que castigas y que curas, tú que resistes y que cedes, tú que trastocas y que construyes, tú que encadenas y que liberas, savia de nuestras almas, mano de Dios, carne de Cristo, Materia, yo te bendigo, en tu totalidad y en tu verdad. Te saludo, medio divino, cargado de poder creador, océano agitado por el Espíritu, arcilla amasada y animada por el Verbo encarnado” (*Ibid.* 51 y 52). Afirmación, como puede verse, de panenteísmo, que no de panteísmo: Dios en todo y todo en Dios, ni pura trascendencia ni pura inmanencia, sino *diafanía*, transparencia de Dios en el Universo.

La percepción de esta transparencia, en la que en el fondo ve una realidad personal, es tan intensa en Teilhard que le estimula fortísimamente a la dinámica mística unitiva *sin despegarse de la Materia* transida de Dios: “¡Arrebátame, Materia, allá arriba, mediante el esfuerzo, la separación y la muerte: arrebátame allí donde al fin sea posible abrazar castamente el Universo!” (*Ibid.* 52). Ello se debe a que percibe holísticamente la Realidad, sin ningún dualismo: “Materia y Espíritu no son en modo alguno dos cosas, sino *dos estados*, dos caras de un mismo Tejido cósmico” (*Ibid.* 47).

La diafanía de Dios en el Universo es en realidad trinitaria, pero para Teilhard, de modo más inmediato, es crística. Es aquí donde desarrolla a fondo las intuiciones paulinas de un Cristo por quien y para quien ha sido creado un Universo que está en proceso de parto. Comprender vivencialmente que “el mundo sigue creándose y en él es Cristo quien se ultima” fue para Teilhard una experiencia extática. La vivió como iluminación cargada de imaginación creadora ante una tradicional imagen del Sagrado Corazón. Su madre, de niño, le había inculcado esta devoción. Él, de adulto, era plenamente consciente de las limitaciones de la misma, y sin embargo, en un momento dado, la imagen se le transfiguró: “En el centro de Jesús ya no estaba la mancha púrpura [el corazón], sino un hogar ardiente que cubría con su resplandor todos los contornos, primero los del Hombre-Dios, y después los de todas las cosas alrededor de él. [...] ¡El

Universo entero vibraba!; y, sin embargo, cuando intentaba mirar los objetos uno a uno, los encontraba cada vez más claramente dibujados en su individualidad preservada. Todo este movimiento parecía emanar de Cristo, de su corazón sobre todo. [...] Señor, introdúcame en lo profundo de las entrañas de tu corazón. Y, una vez que me tengas ahí, abrázame, purifícame, inflámame, sublíname hasta la más completa satisfacción de tus gustos, hasta la más completa aniquilación de mí mismo [despojamiento místico que posibilita la unidad]” (*Ibid.* 116, 119 y 125).

Como puede verse, en la afirmación y experiencia del Cristo total en Teilhard hay una síntesis de relación personal y de inmersión cósmica, de anclaje en una realidad histórica –la del “Jesús palestino”– y de anclaje en una evolución Cósmica –de la que Cristo universal, además de ser su corazón, es su punto Omega–, de referencia a lo inmanente y a lo trascendente. La Creación es abierta, la Encarnación es la unificación del Mundo en Dios, la Pasión-Resurrección es una experiencia que afecta al universo entero. Plena imbricación, como puede verse, de los tres misterios centrales del cristianismo en los que se implica a la realidad entera. Boff resume este enfoque con enmarque explícitamente trinitario: “El Cristo cósmico está fermentando toda la masa del universo, conduciéndola a la totalidad, hacia el punto omega de Dios. Y el Espíritu Santo habita la creación, dándole movimiento y vida, empujándola y atrayéndola hacia la suprema síntesis del Reino de la Trinidad” (1996:82).

Una vivencia espiritual como ésta incluye evidentemente empatía radical hacia lo sagrado del Universo, lo que, más allá de lo que se haya planteado el propio Teilhard (en su tiempo, aunque muy cercano al nuestro, aún no se percibe toda la peligrosidad de la intervención humana en la Tierra) implica firmes actitudes ecológicas ante él, además desde la perspectiva del todo en el que las partes se definen en sus interrelaciones, algo muy importante para la ecología actual. De todos modos, de cara a éstas implicaciones ecológicas –y para relacionarlas con el tema de las catástrofes– es también muy pertinente lo que Teilhard dice de las actividades y pasividades de la existencia.

Por las actividades, nos dice, nos adherimos al poder creador de Dios, somos su prolongación viviente. En este sentido, Teilhard manifiesta sus prevenciones respecto a la percepción de la Tierra como la *Gaia mater*, la Madre que nos acunaría y alimentaría como a niños. Más bien, como adultos, tenemos que “luchar con ella” para que avance a su punto Omega. Nuestra obediencia a la voluntad divina inscrita en el Cosmos debe

**Por las actividades
el ser humano
se adhiere al poder
creador de Dios**

desembocar en el esfuerzo positivo, en la pasión por el trabajo. Debemos cultivar el Mundo “para llevar a término de alguna manera a Cristo”: “Desde el momento en que el Progreso inmanente es el Alma natural del Cosmos, y que el Cosmos, a

su vez, se halla centrado en Jesús, ha de admitirse como demostrado que, de una o de otra manera, la colaboración al Devenir cósmico constituye una parte esencial y primaria de los deberes del cristiano” (Teilhard, 59). La proyección de este criterio al tema de las catástrofes me parece bastante clara: hay que luchar por construir un mundo lo menos catastrófico posible. Cuando la iniciativa humana aumenta el número y el impacto de las mismas, vamos exactamente en la dirección contraria.

De todos modos, la catástrofe desborda a los humanos y está ahí, como están diversas formas de destructividad y en última instancia la muerte para los vivientes. Esto nos pone en contacto con las pasividades, la parte más extensa y profunda de nuestras vidas. Según Teilhard hay que distinguir entre pasividades de crecimiento y de disminución. Las primeras nos remiten a todo lo positivo que hemos recibido, ante lo que debemos estar en disposición de reconocimiento agradecido. Las segundas, las verdaderas pasividades, remiten a sufrimiento, a limitación personal, a destrucción, con la muerte como expresión suprema. Pues bien, Teilhard, siguiendo aquí a los místicos, insiste en que también en ellas, de que especialmente en ellas, en ese reducto que parecía

escapársele, hay que descubrir a Dios: “Benditas pasividades que me enlazáis por cada una de las fibras de mi cuerpo y de mi alma, Santa Vida, Santa Materia, por cuyo medio comulgo, al mismo tiempo que con la Gracia, con la génesis de Cristo, puesto que, al perderme dócilmente en vuestros amplios pliegues, nado en la Acción creadora de Dios, cuya Mano no ha cesado nunca, desde el comienzo, de modelar la arcilla humana destinada a formar el Cuerpo de su Hijo; yo me entrego a vuestra dominación; me pongo en vuestras manos, os acepto y os amo. Soy dichoso de que Otro me ate y me haga ir adonde yo no quería” (*Ibid.* 58).

Para Teilhard, pues, también acogiendo las pasividades que se nos imponen colaboramos en la génesis de Cristo, en nosotros y en el Cosmos. Todas ellas son cruces orientadas a desbordarse en la Resurrección. Ciertamente, éste es un punto delicado. Especialmente cuando se indica que *necesariamente* el camino de la plenitud implica la pasividad. De hecho, toda la gran mística ha enfatizado y matizado notablemente este punto –la fecundidad de las “noches”, por utilizar la categoría de Juan de la Cruz– en los procesos personales, y en estos marcos es menos “escandaloso” encontrarle el sentido. La vida personal de Teilhard estuvo muy abierta a ellas –especialmente por las resistencias y acusaciones que encontró en las instituciones eclesiales. Pero cuando desbordamos la aplicación personal maduramente asumida y la proyectamos a la historia humana y cósmica (aquí incluyendo la destructividad que desborda a los humanos), el escándalo sube de tono y nos resultan chirriantes justificaciones de tipo hegeliano.

Nos topamos entonces con el punto crítico de toda espiritualidad ecológica, al que me refería al comienzo. Una primera advertencia se impone para abordarlo: la aceptación de las pasividades supone la realización de las actividades, esto es, de todas aquellas iniciativas que, con el apoyo de la tecnociencia, permiten reducir la destructividad. Pero ésta, a pesar de ello, nos desborda. En este sentido hay que hablar de *pasión del mundo*, en la que encontramos los cataclismos, además de nuestras violencias humanas evitables. El Cristo cósmico está crucificado

desde el comienzo del mundo, sufriendo en los que sufren, asumiendo la condición contradictoria de la evolución. Pero, ¿qué puede redimir a sus víctimas? Es aquí donde, para el cristiano, aparece la resurrección del crucificado y de los crucificados en la historia cosmogénica. Ésta, para Teilhard, desbordando la resurrección del Jesús histórico y la de los humanos, “es un tremendo acontecimiento cósmico” en el que se nos muestra que la entropía no tiene la última palabra y que la vida de todas las víctimas retorna transfigurada en una reconciliación final plena¹⁸. Por supuesto, nos topamos aquí con un *misterio de fe*, que no destruye las perplejidades racionales pero que las abre a una esperanza que se percibe fundada en la propia vivencia espiritual percibida como gracia¹⁹. Sintetizando todo esto, la espiritualidad ecológica así planteada supone una gestión adecuada y coimplicada de las actividades y pasividades.

Acabo ya este recorrido por los que considero hitos significativos de una espiritualidad cristiana expresada de tal modo que, reasumida desde los tiempos actuales, desde sus aportaciones y sus sombras, se muestra adecuada para imbricar intrínsecamente los planteamientos ecológicos. Consolidar y generalizar esta espiritualidad que simplícticamente he llamado ecológica es una tarea que pide su tiempo y su trabajo, tanto al interior de cada tradición religiosa como en los espacios de diálogo entre ellas abiertos al diálogo con espiritualidades seculares. Espacios éstos que deberían ser intensos y orientados tanto a compartir lo común como al aprendizaje mutuo, tanto a vivenciar interiormente esta espiritualidad como a traducirla en la acción a la que empuja.

18 Boff da su versión del entrelazado de la historia del universo y la historia de Cristo, incluyendo pasión y resurrección, en obra última citada, páginas 225-230.

19 Un modo de sensibilidad ecológica agnóstica no abierta a esta esperanza de resurrección y plenitud, se expresa bien en esta consideración de Edgar Morin: “Debemos ser hermanos no porque seremos salvados, sino porque estamos perdidos, perdidos en este pequeño planeta de un Sol de las afueras de una galaxia en diáspora de un mundo sin centro, perdidos porque prometidos a la muerte individual y a la nadificación final de la vida, de la Tierra, del Sol. Debemos resentir una infinita compasión por todo lo que es humano y vivo, por todo hijo de la tierra” (citado en B. Durel, “Écologie et compassion: la création tout entière gémit”, *La Vie Spirituelle*, 152 (1998) p. 466.