

## Encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común: creencias religiosas e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza

### Encyclical *Laudato si'*. On the care of the common house: religious beliefs and imaginary and social representations of nature

Diana Cortés Torres<sup>1</sup>

**Resumen:** En el marco de la crisis ecológica actual, se identifica el vínculo entre creencias religiosas e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza. Por un lado, se refiere la interpretación del Génesis bíblico que ha legitimado el dominio de la naturaleza y por el otro, se analiza el mensaje que el papa Francisco configura en su encíclica *Laudato si'*, en conexión con la figura de San Francisco de Asís y su Cántico de las criaturas, a partir de lo cual, se plantea la transformación de nuestra concepción de naturaleza y de la forma en que nos relacionamos con ella.

**Abstract:** In the framework of the current ecological crisis, the link between religious beliefs and imaginary and social representations of nature is identified. On the one hand, the interpretation of Biblical Genesis that has legitimized the dominance of nature by man is referred. On the other, relating to the figure of St. Francis of Assisi and his Canticle of the creatures, the message that Pope Francis configures in his encyclical *Laudato si'*, is analyzed. It is emphasized that the pontiff proposes the transformation of our conception of nature and the way we relate to her.

Palabras clave: naturaleza; creencias religiosas; imaginario; representaciones sociales; Encíclica *Laudato si'*

### Introducción

En 2016 un grupo de científicos en el marco del 35 Congreso Internacional de Geología en Sudáfrica, llegó por consenso a la conclusión de que los seres humanos, con nuestros sistemas de producción y consumo, hemos provocado una significativa transformación del ciclo vital del planeta, su biosfera y clima, al grado tal que acordaron denominar a la actual era geológica de la Tierra como *antropoceno*.<sup>1</sup>

En un sentido similar, ya desde 2013, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el

---

<sup>1</sup> Estudiante del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Línea de investigación: estudios de lo *imaginario*. dianact2701@gmail.com.

Molina Fuentes, Mariana y Gilberto Pérez Roldán, coords. 2018. *Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones*. Vol. XV de *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*. Cadena Roa, Jorge, Miguel Aguilar Robledo y David Eduardo Vázquez Salguero, coords. México: COMECSO.

Cambio Climático (IPCC) sostiene que existe un 95% de certeza acerca del origen humano del calentamiento climático observado desde mediados del siglo XX y provocado principalmente por el incremento de las concentraciones de gases de efecto invernadero (GEI). Contaminantes cuya emisión ha alcanzado altos niveles a partir de la Revolución Industrial (siglo XVIII), cuando inició el uso intensivo de combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas natural).

Así pues, la comunidad científica internacional ha documentado e investigado procesos de contaminación y degradación medioambiental, en gran parte provocados por el cambio climático, por ejemplo, alteraciones en los ciclos del agua, en las corrientes y temperaturas oceánicas, deshielos, aumentos en el nivel del mar, conformación de eventos hidrometeorológicos extremos, erosión de los suelos y sequías. Estos fenómenos dan pie y se relacionan con la pérdida de biodiversidad y con la destrucción de ecosistemas, así como con impactos negativos sobre las poblaciones humanas, tales como problemas sanitarios y sociopolíticos (pobreza, inseguridad alimentaria, migraciones, pérdida de culturas, etc.).

Estamos en un momento histórico en el que la crisis ecológica es innegable, según las voces expertas, incluso pone en riesgo la sobrevivencia futura de la especie. Entonces, además de la imprescindible negociación política internacional y de la implementación de nuevas y mejores tecnologías para tratar de minar los problemas más evidentes y emergentes, considero que es pertinente mirar conexiones poco exploradas entre elementos constitutivos del problema. Así, por ejemplo, cabe reflexionar sobre la ancestral relación hombre-naturaleza y sobre la que existe entre las formas de reproducción material de nuestras sociedades y las imágenes de sentido que las sustentan. Me refiero a pensar estas cuestiones a la luz de la siguiente pregunta: ¿qué entendemos por naturaleza y cómo este nivel interpretativo ha influido en la orientación de prácticas y comportamientos hacia ella?

Se trata desde luego de un tema amplísimo y multifacético, en esta pequeña presentación me centraré en dar cuenta del vínculo entre creencias religiosas emanadas de la tradición judeocristiana e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza. Primero, aludiendo a cómo, desde una determinada lectura e interpretación del *Génesis* bíblico, se ha legitimado el dominio de la naturaleza, muy *ad hoc* con el sistema de acumulación capitalista del mundo moderno occidental. Después, dando cuenta de un reciente fenómeno de recuperación y reactualización por parte del papa Francisco, líder de la Iglesia Católica, en su encíclica *Laudato*

*Si*, de una narrativa de la tradición cristiana que promueven una nueva sensibilidad ecológica, la de San Francisco de Asís y su imagen de la Creación como vestigio de Dios y como gran comunidad de hermandad.

### ***Imaginarios y representaciones sociales como propuestas teóricas para la comprensión de los modos de significación de la naturaleza***

De acuerdo con el antropólogo Lluís Duch, *naturaleza* y *cultura* no pueden ser entendidos como conceptos puros y tampoco pueden separarse por completo (Duch, 2015: 20). La historia de nuestros mundos de vida da cuenta de una relación fundacional y fundamental entre ambos aspectos siempre “autorreferidos y coimplicados”. No podemos obviar que, de hecho, nuestra existencia tiene como base a la naturaleza, somos cuerpo, psique y materia, mientras que toda nuestra obra humana se distiende en y a partir de la naturaleza, ésta es pues, una realidad interna y externa omnipresente.

Sin embargo, lo que entendemos por “lo natural”, nuestra relación con ello es siempre resultado de una *mediación* cultural, como bien señala Duch, “para el ser humano no hay – no puede haber – ninguna posibilidad extracultural” (Duch, 2015: 23). Es decir, las ideas que tenemos sobre la naturaleza son resultado de un continuo proceso de imaginación, interpretación, significación, descripción y definición, acaecido en el seno de culturas determinadas, en contextos sociohistóricos específicos y desde axiologías y posibilidades expresivas particulares.

Esto implica también el reconocimiento de que vivimos simultáneamente en dos espacios, el de la naturaleza y el de la cultura, siendo efectivamente parte del sistema ecológico englobante, pero al mismo tiempo trascendiéndolo debido a nuestra capacidad de lenguaje y de elaboración de pensamiento simbólico. Esta especificidad está en la base de las variadas formas en que hombres y mujeres de todos los tiempos hemos construido imágenes y significaciones de nuestra naturaleza inherente o interna, así como de la externa o del entorno en el que devenimos junto con nuestras sociedades.

Ahora bien, ¿cómo podemos acercarnos al estudio de estos procesos de interpretación? Me gustaría tomar como punto de partida la distinción estratégica entre *formas objetivadas* y *formas interiorizadas de la cultura* (Giménez, 2005: 80). Las primeras aluden a la parte tangible o material del orden sociocultural (artefactos, bienes, patrimonio), mientras que las segundas se

concentran en el estudio de los mecanismos de incorporación subjetiva de modelos simbólicos, de elaboración de sentidos y significados configuradores de la realidad.

Una larga data de propuestas sociológicas o, ligadas a esta disciplina, ofrece variadas opciones para abordar esas formas interiorizadas o subjetivadas de la cultura, por ejemplo: Durkheim había pensado el asunto en términos de *representaciones colectivas*; el estudio de las *ideologías* que arranca con Marx, fue desarrollado por autores como Gramsci, Althusser, Mannheim y J.B Thompson; Bourdieu trabajó el tema a través de su teoría del *habitus*; el filósofo griego C. Castoriadis planteó la capacidad creadora e instituyente del *imaginario*; mientras que representantes de la llamada Escuela de los Annales, como Lucien Febvre y Marc Bloch, avanzaron en el análisis de las *mentalidades*.

Para efectos de este trabajo que, como dije, pretende dar cuenta de formas en las que los individuos generan interpretaciones que deviene en sistemas de creencias y valores sobre la naturaleza y que podrían orientar y justificar prácticas y comportamientos en torno a ésta, pensaré el tema desde la teoría de lo *imaginario* de Gilbert Durand y de las *representaciones sociales* de Sergei Moscovici. El alcance de este trabajo no permite plantear a profundidad las particularidades de cada enfoque ni sus alcances explicativos, así como tampoco sus puntos de encuentro y sus diferencias. Sin embargo, por lo pronto puedo decir que considero que ambas maneras de abordar la dinámica de la cultura interiorizada se pueden complementar a fin de comprender más integralmente el fenómeno humano de producción de imágenes y el de simbolización, así como el de su repercusión en la orientación de la acción y en la conformación de instituciones.

Gilbert Durand fue un antropólogo francés que desarrolló una elaborada teoría sobre *las estructuras antropológicas de lo imaginario, grosso modo*, se puede decir que reivindica el papel de la *imaginación* como elemento esencial de lo humano, siguiendo a su maestro G. Bachelard, la concibe como un proceso global de producción de imágenes, pero no como copias de lo que se percibe en la realidad sensible, sino como representaciones figurativas de las percepciones, como reorganizaciones y reformaciones afectivas y creativas de las mismas, lo que se expresa mediante un lenguaje simbólico.

Durand desarrolla una amplia investigación sobre cómo ocurre este proceso de formación de imágenes, en resumen, plantea que se sustenta en un *trayecto antropológico*, entendido como:

...el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social. Esta posición alejará de nuestra investigación los problemas de anterioridad ontológica, puesto que postularemos, de una vez por todas, que hay una *génesis recíproca* que oscila entre el gesto pulsional y el entorno material y social, y viceversa (Durand, 2004: 44).

Este trayecto en el que se conjuga lo neuro-biológico, lo subjetivo-afectivo y lo objetivo del medio natural y social, es característico de la actividad humana. Así, lo imaginario aparece como *dimensión trascendental del anthropos*, como condición de posibilidad para fundar, ordenar y habitar el mundo. Desde una perspectiva de *estructuralismo figurativo*, concibe que no hay posibilidad de formar ninguna idea, ningún lenguaje, sin que se active la imagen, pues toda aprehensión de la realidad está marcada por la *interpretación* que realiza la imaginación mediante arquetipos y símbolos. De esta manera, el trabajo de la imagen está en la base de cada uno de los actos y expresiones humanos, en cada una de sus producciones intelectuales, institucionales y técnico-culturales.

Para J.J. Wunenburger una definición sencilla de la teoría de Durand sobre lo imaginario, puede ser:

El conjunto de imágenes mentales y visuales, (...) por las cuales un individuo, una sociedad, de hecho, la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte (Wunenburger, 2000: 9-10).

Ahora bien, esta manera de pensar el lugar de la imaginación en la vida de hombres y sociedades puede entrar en diálogo con el enfoque de psicología social del francés Sergei Moscovici, que tiene como antecedente el pensamiento de E. Durkheim. Su trabajo sobre las *representaciones sociales* alude a formas estables y móviles de organización significativa de la realidad, de acuerdo con contextos históricos específicos y con el lugar que individuos y grupos ocupan en el espacio social.

Si el pensamiento de G. Durand apunta más a la elucidación de corte antropológico y filosófico de la capacidad humana de formar imágenes, el aporte de Moscovici avanza en la comprensión del proceso mediante el cual esas imágenes devienen conocimientos, ideas, creencias, estereotipos y valores capaces de formar las conductas de los sujetos, de orientar su comunicación y de construir ante ellos una realidad común.

Para Moscovici la fuerza cognoscitiva las imágenes es sometida a un proceso de *objetivación* mediante el cual lo abstracto se hace concreto, así como a un trabajo de *anclaje* gracias al cual los significados se insertan en las relaciones sociales. Su propuesta liga de modo más concreto la imagen y la simbolización a la orientación de la acción social. Pareciera que lo que más le importa comprender es la parte práctica o instrumental de las representaciones, la manera en que contribuyen a hacer inteligible y concreto el mundo social, la realidad inmediata, la cotidianidad, a construir pues lo que llamamos conocimiento de sentido común.

La representación social es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integra en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici, 1979: 17-18).

Comencé este apartado afirmando que lo que entendemos por naturaleza es resultado de procesos de interpretación y de significación, es parte del trabajo de la *cultura*, a la cual, en términos generales, podemos entender como:

la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2007: 49).

De esta manera puedo hablar de imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza, de modos de figurarla, concebirla, de relacionarnos con ella, de intervenirla y de recibir sus influencias, todo de acuerdo con intereses, objetivos y percepciones de distinto tipo, según los particulares contextos sociohistóricos. Así, a lo largo de la historia se pueden identificar diversas

formas de significarla y ordenarla, un *cosmizarla* para hacerla coherente, para transformarla a favor de nuestra artefactualidad y necesidades materiales, para pensarla como ámbito del que nos distinguimos y separamos, o al que buscamos integrarnos y adaptarnos en un proceso de coexistencia y flujo constante de influencias recíprocas. Modalidades todas que dan cuenta del esfuerzo de elaboración cultural de este encuentro hombre-naturaleza, a veces desarrollado con mayor capacidad de avenencia y otras tantas en marcos de tensión y polémica en los que predominan relaciones de sometimiento y de dominio de una parte sobre otra.

### **Cristianismo e interpretación antropocéntrica de la naturaleza**

Lluís Duch comenta que en la Grecia antigua la palabra *phýsis* (naturaleza), del verbo *phýo* “dejar o hacer crecer” y vinculado con *aletheia* (lo manifiesto), aludía a un proceso de “manifestación-ocultación”, es decir, a la comprensión de que el hombre no podía dominar por completo a la naturaleza pues en ésta había un secreto, un misterio inalcanzable, siendo que, a lo más, solo lograba “*desvelarla* parcialmente”. En un sentido similar, el filósofo Pierre Hadot en su estudio sobre la historia de las actitudes espirituales y las visiones del hombre sobre la naturaleza, refiere un enigmático aforismo de Heráclito: “La naturaleza ama esconderse” (Hadot, 2015: 20).

Duch nos dice que *phýsis* fue traducido al latín por *natura* (del verbo *nasci*=nacer). Ya no incorpora el aspecto del ocultamiento, es como si esa idea de impenetrabilidad fuera poco a poco cambiando de rostro. Ya a partir del siglo XVI, época que prefigura la ciencia moderna, la metáfora de los misterios de la naturaleza servirá para alentar el descubrimiento de esas fuerzas secretas, concibiendo “el mundo como una máquina y a Dios como un ingeniero” (Hadot, 2015: 129). Con inspiración proveniente del *Génesis* bíblico, el filósofo Francis Bacon (1561-1626), pensará al hombre como “amo y señor de la naturaleza”, cuyo deber consiste en conocer su pleno funcionamiento bajo la tortura de los experimentos: “Los secretos de la naturaleza se manifiestan mejor bajo el hierro y el fuego de las artes...” (Hadot, 2015: 123).

Este giro antropológico de la modernidad supone que el hombre deja de considerarse como parte de la naturaleza, prioriza mirarla desde fuera y comienza a explotarla como simple objeto de su propiedad, esto es lo que se puede descubrir en un Descartes (1596-1650) que plantea la separación entre la *res extensa* (sustancias materiales y corporales) y la *res cogitans* (sustancia mental).

Ciencia y técnica se vuelven afirmación del poder, dominio y derecho del hombre sobre la naturaleza, así, hacia el siglo XVII-XVIII en el marco de las Revoluciones Científica e Industrial, con el afianzamiento de la visión mecanicista, con el surgimiento de las ciencias exactas y con el auge del poder tecnológico, se irá haciendo patente la lenta desaparición del mito de una naturaleza como animada por fuerzas divinas. Y ya de plano, para las ciencias del XIX y en adelante, dejará de ser rectora la imagen de un constructor divino de la realidad humana y natural.

Se ha referido que en todo este largo proceso (aquí apenas esbozado) que terminó por devenir en la secularización de la naturaleza interna y externa en Occidente, el pensamiento judeocristiano jugó un papel destacado. De hecho, son varios los investigadores que han analizado el papel del cristianismo como uno de los impulsores de la actual catástrofe ecológica<sup>2</sup>, sosteniendo con ello que la actitud humana hacia la naturaleza depende, en gran medida, de lo que creemos sobre ella y sobre nuestro lugar y papel en el mundo, otra manera de decir que depende de nuestros imaginarios y representaciones sociales.

Como bien señala Duch, en la Biblia no existe algo análogo a la *phýsis*, más allá de este antiguo pensamiento griego, ahora la naturaleza es entendida como obra de Dios y centralmente, se abre espacio para sustituir la cosmología por una *antropo-teología*, es decir, el hombre como criatura especial, hecha a imagen y semejanza de Dios y que actúa en el mundo como su lugarteniente. Interpretación que se vuelve “afirmación de la absoluta discontinuidad entre el hombre y la naturaleza” (Duch, 2015: 36), ruptura entre el mundo físico y el pensamiento, acción y sociedad de los hombres.

Se trata pues de la difusión de un “monoteísmo jerárquico” que implica dar por hecho que la potencia divina única se propaga y multiplica en manifestaciones inferiores hasta llegar a la naturaleza, lo que se conoce como “la gran cadena del ser”: Dios-rey-hombre-animales-plantas<sup>3</sup>. Planteamiento que podría ser uno de los antecedentes principales de la actual imagen y representación social dominante de la naturaleza, una visión de corte vertical, jerárquica y antropocéntrica y que, desde un racionalismo materialista, la reduce a conjunto de hechos físicos, recurso a disposición ilimitada del ser humano y de la satisfacción de sus necesidades.

Cerraré este apartado con dos versículos bíblicos que han contribuido a legitimar el dominio del hombre sobre la naturaleza:



Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies: Ovejas y bueyes, todo ello, y asimismo las bestias del campo, las aves de los cielos y los peces del mar; todo cuanto pasa por los senderos del mar. (Sal. 8, 6-8).

Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastre sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así. (Gn. 1, 26-30).

## **Encíclica *Laudato Si'*: nueva sensibilidad ecológica en el cristianismo católico**

### 1.- Antecedentes de elaboración del documento y primeros indicios de recepción

En este trabajo no hay espacio para referir con detenimiento *El cántico de las criaturas* (1224) del santo italiano Francisco de Asís, sin embargo, sí es importante mencionar en términos muy generales las imágenes que lo pueblan pues son la inspiración principal de la carta encíclica del papa Francisco.

*Grosso modo*, el cántico es una lauda o alabanza a Dios orquestada por un gran coro cósmico. En éste, el religioso celebra la belleza de la luna, las estrellas, el agua, la tierra, el sol, el viento y el fuego, concibiendo a toda la naturaleza como huella de la trascendencia del Altísimo, casi como un sacramento. Aunque Asís no abole la consideración del hombre como ser creado a imagen y semejanza del Señor, en su poema todas las criaturas son concebidas como valiosas en sí mismas puesto que comparten la paternidad divina y constituyen una especie de gran comunidad universal. Así, con su cántico y con el ejemplo de su vida humilde, pobre y sencilla, configura un imaginario más igualitario y horizontal de relaciones entre los seres, evocando símbolos de reconciliación, fraternidad y armonía.

Ya en 1967 el medievalista Lynn White Jr., valorando positivamente la posición de Francisco de Asís y su idea de pensar al hombre como siervo del Señor que debe entablar un trato respetuoso, bondadoso y cuidadoso con la Creación, propuso que fuera elevado a santo patrono de la ecología y de los ecólogos. Tiempo después, el papa Juan Pablo II lo proclamó como tal, el 29 de noviembre de 1979. La Iglesia católica volvió a honrar al santo, cuando el actual papa, Jorge Mario Bergoglio, decidió llevar su nombre. En el Aula Pablo VI del Vaticano, días después de haber sido elegido papa, explicó sus razones:

Para mí es el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y custodia la creación; en este momento, también nosotros mantenemos con la creación una relación no tan buena, ¿no? Es el hombre que nos da este espíritu de paz, el hombre pobre. ¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres! (Francisco, 2013).

Además de este característico gesto, el papa Francisco publicó en junio de 2015 la segunda encíclica de su pontificado, *Laudato si' (Alabado seas). Sobre el cuidado de la casa común*, que en su título está tomando las primeras palabras del cántico de Asís. Se trata de un texto de carácter doctrinal **que** amplía la agenda tradicional de la Iglesia<sup>4</sup> y que fue presentado en julio de 2015.

De manera novedosa reúne en su argumentación las creencias y los valores religiosos de su credo, por ejemplo, partes textuales del Evangelio, con los resultados de **estudios e investigaciones provenientes del mundo laico de la ciencia, particularmente mediante** citas de declaraciones, convenios y cartas internacionales de las diversas conferencias de Naciones Unidas sobre el medio ambiente. Claro que el papa puso particular interés en mantenerse dentro de la oficialidad católica, por lo mismo, su *Laudato si'* toma como base encíclicas, mensajes, catequesis y homilias de sus predecesores, así como conferencias episcopales de distintas partes del mundo. También incluye en su argumentación **el pensamiento de filósofos, religiosos y teólogos como** Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Ricoeur, Romano Guardini y Leonardo Boff. Es de resaltar que con un ánimo ecuménico y de diálogo interreligioso, el papa Francisco incorpora la posición en torno al problema ambiental de dos personajes no católicos: el patriarca Bartolomé de la Iglesia ortodoxa de Constantinopla y Ali Al-

Kawwas, maestro de espiritualidad dentro del sufismo.

Si bien sus dos predecesores ya habían hablado sobre el deterioro ambiental y la crisis ecológica como crisis moral<sup>5</sup>, este documento es de particular relevancia pues es el primero dedicado por completo al tema. **Con esto, la máxima autoridad de la Iglesia irrumpe en una** discusión muy actual, aceptando la responsabilidad humana y, hasta cierto punto la del cristianismo, en la crisis ecológica y el calentamiento global. Analiza estos temas en relación profunda con problemáticas como la injusticia social, la pobreza y la marginación. Asimismo, los comunica con reflexiones sobre la vigente cultura de consumo, los “estilos de vida arrogantes” y el principio absoluto e intocable de la propiedad privada.

En este sentido, Francisco I no sólo actúa como líder religioso, sino también como político intentando influir en el devenir de asuntos internacionales, de hecho, la encíclica salió a la luz meses antes de la cumbre mundial sobre cambio climático COP21 en París y de sus visitas a Cuba y Estados Unidos durante 2015.

En general la recepción y valoración de la encíclica en los medios fue positiva, se le dedicaron portadas y notas diversas en los periódicos de mayor difusión de todo el mundo, incluso la prestigiosa revista científica *Nature*, en su editorial del 23 de junio de 2015, comentó el documento y reaccionó de manera muy favorable a él (*Nature* 522, 2015).

Líderes mundiales y demás organizaciones internacionales también se dijeron de acuerdo con documento así, por ejemplo, Christiana Figueresla, secretaria ejecutiva de la Convención Marco de Naciones Unidas para el Cambio Climático, (UNFCCC), el entonces Secretario General de la ONU, *Ban Ki-moon*, Greenpeace y el Banco Mundial. En el mismo sentido se expresaron las mandatarias Angela Merkel y Michelle Bachelet, los ex presidentes Francois Hollande y *Barack* Obama, así como personajes destacados como el Dalai Lama.

Desde luego que la influencia que pueda tener el mensaje del papa depende de factores diversos asociados al contexto que pretenda incidir y de las dinámicas internas y externas de los campos a los que apela. Además, si bien sus dotes organizativas, su liderazgo y capacidades políticas han sido destacadas, y aun cuando detenta el máximo poder dentro de la institución, su palabra y actuación no son absolutas y su gobierno no deviene en un escenario tranquilo. El papa Francisco se mueve entre luchas de poder dentro de la propia estructura política de la Curia Romana y sus brazos en todo el mundo, por supuesto, en conexión con poderes seculares de

diversas índoles. Además, su hacer se inscribe en un momento en el que la Iglesia sufre de una seria crisis de imagen y de autoridad moral, al tiempo que su propia figura como pontífice, también deviene entre claroscuros.

También llama la atención que la estrategia papal de poner en comunicación lenguaje religioso y científico funcionó, pues estudiosos, intelectuales y artistas, desde diferentes campos disciplinarios, hicieron su propia lectura sobre la encíclica, la difundieron, escribieron artículos al respecto y emitieron pronunciamientos diversos, por ejemplo, en el ámbito internacional Naomi Klein, Win Wenders, Michael Löwy, Cristian Parker y en nuestro país Bernardo Barranco, José Sarukhán, Enrique Leff, Víctor Toledo y María Luisa Aspe.

La recepción del documento en la comunidad académica incluso produjo investigaciones que intentaron demostrar y medir la posible influencia que las imágenes vehiculizadas por el mensaje papal podrían ejercer sobre creencias, actitudes, percepción del riesgo, comportamientos y la preferencia de políticas de población católica y no católica estadounidense. Así las universidades de Yale y George Mason diseñaron y aplicaron una encuesta a una muestra nacionalmente representativa de adultos estadounidenses, primero realizada en la primavera de 2015, antes del lanzamiento de la encíclica *Laudato Si'*, y nuevamente en el otoño, después de la publicación de ésta y de la visita papal a los Estados Unidos. Los resultados del informe en noviembre de 2015 fueron que los estadounidenses, especialmente los católicos, se volvieron modestamente más comprometidos y preocupados por el calentamiento global: el 17% de los estadounidenses y el 35% de los católicos dijeron que las enseñanzas del papa sobre el cambio climático influyeron en sus propias opiniones sobre el tema, sintiéndose más preocupados por ello que hacía seis meses. En este sentido, lo arrojado por la encuesta podría sugerir que el documento del papa y su actuación impactaron en la organización de representaciones sociales de la naturaleza, propiciando que el tema del deterioro ambiental se volviera más relevante para los individuos, detectándose una mayor participación pública en el mismo. A esto se le denominó *The Francis Effect*. (Maibach, E., Leiserowitz, A., Roser-Renouf, C., Myers, T., Rosenthal, S. & Feinberg, G., 2015)

Estamos pues ante uno de los documentos pontificios con mayor repercusión a nivel internacional, quizá el éxito de su encíclica, así como las críticas que ha recibido, tengan que ver con el estilo que el papa ha venido afianzando a lo largo de su pontificado, sobre todo, al usar un

lenguaje sencillo, directo, sin excesivos tecnicismos teológicos ni doctrinales. Este tono presente en su documento le ha permitido lograr una conexión significativa con el mundo actual, pues sin dejar de lado cuestiones doctrinales, desarrolla un discurso crítico no catastrofista dirigido a los cristianos, pero más abierto a toda la sociedad.

En consonancia con su identidad latinoamericana y en apego a una *teología del pueblo* con opción pastoral por los pobres y los marginados, el papa Francisco construye su encíclica guiada por el método pastoral: *ver-juzgar-actuar*<sup>6</sup>. El documento se organiza en 6 capítulos: *Qué le está pasando a nuestra casa; El evangelio de la creación; Raíz humana de la crisis ecológica; Una ecología integral; Algunas líneas de orientación y de acción; y Educación y espiritualidad ecológica.*

Aquí resulta imposible analizar a detalle un documento tan amplio y que toca varios temas, considerando esto y a fin de concentrarme sólo en elementos que sirvan para identificar el imaginario y las representaciones sociales de la naturaleza que configura y difunde, me referiré al capítulo segundo que además, es el más indicado para notar el contraste entre esta nueva forma de pensar la relación hombre-naturaleza y aquella que referimos como dominante en el mundo moderno occidental y que legitima la desvalorización y explotación ilimitada del mundo natural por parte del ser humano.

## 2.- El evangelio de la creación

En este el segundo capítulo de su encíclica, el papa plantea que trascender el actual escenario de crisis ecológica exige que la investigación y la reflexión avancen hacia niveles de profundidad que la ciencia, la técnica y la política, aún con todas sus potencialidades analítica y prácticas, no logra alcanzar. De esta manera, reivindica la riqueza de las religiones para contribuir a la conformación de una ecología integral, particularmente, desde la tradición católica reflexiona sobre los textos bíblicos que pueden brindar una fundamentación espiritual para dar eje a proyectos de desarrollo pleno de lo humano y lo social.

Desde su comprensión afincada en la fe sostiene que habría que valorar el mensaje que vehiculizan los textos y las prácticas religiosas, pues responden a la pregunta por el sentido y la finalidad de las cosas, ofrecen significados e imágenes orientadoras y poseen una fuerza motivadora que pueden abrir a horizontes nuevos. De alguna manera, es como si considerara que

las imágenes propias de su confesión pudieran ser interpretadas y difundidas entre la feligresía, de tal forma que pudieran influir en la manera en la que las personas piensan la naturaleza y entablan relaciones con ella.

No es que pretenda que la religión defina las cuestiones científicas ni mucho menos que sustituya a la política, pero sí piensa que puede contribuir al debate sobre las alternativas de vida buscadas. Podría proporcionar valores, principios e imágenes de sentido que alienten y fundamenten la acción de cada cual y de los colectivos, así como una espiritualidad que complemente a los procedimientos de la ciencia y la técnica. Se trata pues de la necesidad de configurar discursos éticos que pongan en comunicación el acervo espiritual de la humanidad y los fenómenos más acuciantes de la modernidad.

Además, de acuerdo con Francisco, si la mayor parte de los pobladores del mundo se declaran creyentes, esto debería impulsar a que las religiones dialoguen entre ellas mismas, reflexionando sobre lo que pueden aportar para fomentar el cuidado de la naturaleza, la defensa de los pobres y la construcción de relaciones de fraternidad. Así, asume que los lenguajes religiosos deben tomar con seriedad su papel de formadores de convicciones. “En todo caso, habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones...” (Francisco, 2015: 153).

El papa Francisco a sabiendas de que la modernidad ha sido fuertemente antropocéntrica alude al papel que ha tenido una cierta lectura del Génesis bíblico en el afianzamiento de una visión de la naturaleza como simple objeto de provecho y de dominio para el hombre. Considera que esta interpretación es incorrecta y unilateral y rechaza que la Biblia por sí misma dé lugar a que el ser humano se conciba como “amo y señor” del universo. Piensa que hoy más que nunca se debe objetar la idea de dominio absoluto sobre las criaturas, propiciadora de toda clase de desigualdades, injusticias y violencias.

De alguna manera, reconoce cierta contribución en la gestación de la crisis medioambiental cuando escribe: “Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles.” (Francisco, 2015: 91).

Sin embargo, el pontífice busca alejarse de estas interpretaciones de las fuentes cristianas

elaborando una nueva exégesis a fin de señalar significaciones que invitan al cultivo de una espiritualidad ecológica, una en la que los seres humanos no se erigen como dueños de la tierra, sino como sus custodios y protectores, pues asumen su origen divino y su calidad de herencia común, lo que desde luego abreva del imaginario de naturaleza de Francisco de Asís. De esta manera, son evocados pasajes del Evangelio que apuntan en esa dirección:

“Labrar y cuidar” el jardín de mundo (Gn 2,15)

“La tierra es del Señor” (Sal 24,1)

Al él pertenece “la tierra y cuanto hay en ella” (Dt 10,14)

“La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra” (Lv 25,23)

Seres del mundo “él ordenó y fueron creados, él los fijó por siempre, por los siglos, y les dio una ley que nunca pasará” (Sal 148, 5b-6).

“el Señor se regocija en sus obras” (Sal 104,31)

Todos estos versículos son evocados por Francisco porque considera que ofrecen un mensaje que pone en cuestión creencias antropocéntricas y prácticas derivadas de ellas, la idea es recurrir a la Biblia misma para descubrir sentidos en torno a los cuales se articulen narrativas tendientes hacia una ecología integral. El papa confía en que la fe puede dar motivaciones para el cuidado de la naturaleza y para reconocer compromisos ecológicos.

Partiendo de esto, se plantea una nueva interpretación del *Génesis* bíblico: la tierra y los seres vivos creados por Dios existían antes que los humanos y cuando estos fueron creados existían en armonía con el Creador y la tierra. Así fue en los comienzos, pero advino el pecado de querer ser como Dios, los humanos se dejaron de considerar como creados y quisieron erigirse exclusivamente como creadores. Con esto se rompió el estado de equilibrio en las relaciones vitales y se tergiversó el mandato de “dominar, labrar y cuidar” la tierra, el vínculo hombre-naturaleza se volvió conflictivo porque éste se olvidó de su condición de criatura, se “endiosó” emprendiendo la explotación desenfrenada y destructiva de la naturaleza, ignorando que la tierra le fue concedida sí para trabajarla, pero en igual medida para nutrirla y preservarla.

Desde esta perspectiva, aunque todos los seres del mundo conforman una gran red vital dentro de la cual el ser humano se inscribe, no es posible igualarlo por completo con todas las demás criaturas de la creación. De acuerdo con el papa, Dios lo ha dotado de cualidades

singulares, más allá de lo físico y biológico, equipándolo con la capacidad de conocerse y pensarse a sí mismo, dándole la inteligencia para entender su actuar, así como el complicado balance que existe entre todos los seres vivos, lo que le permite autocontrolar su posible impacto sobre ese equilibrio.

Se busca difundir la idea de que para el creyente ser “señor” del universo significa ser *administrador responsable* de un **mundo que posee un orden y un dinamismo divinos que hay que cuidar en todo momento: “No entiende su superioridad como motivo de gloria personal o de dominio irresponsable, sino como una capacidad diferente, que a su vez le impone una grave responsabilidad que brota de su fe”**. (Francisco, 2015: 167).

Sin embargo, previene de la incongruencia de luchar para defender a otras especies de la Creación, mientras que no hay esfuerzos para terminar con la miseria y degradación en que viven muchos seres humanos. La indignación ante el maltrato de otros seres debe ir acompañada de la seria preocupación por los fenómenos de inequidad y violencia que afectan al prójimo. Coloca así, en la misma línea el amor al prójimo, la compasión y la ternura necesarias para cuidar del medio ambiente y el compromiso ante los problemas sociales. En su discurso paz, justicia y conservación van de la mano.

Entonces, el ser humano es una criatura especial creada a “imagen y semejanza” de Dios, pero junto con las demás comparte un origen común que las hace valiosas. Aquí lo importante es que el papa afirma que cada ser es fruto del pensamiento de Dios, no de su omnipotencia arbitraria ni del azar. Nos dice que todos hemos sido creados por amor y conforme al plan divino, hemos sido queridos, deseados y pensados necesarios, por lo que nos habita una inmensa dignidad.

Apoyado en esto, más que hablar de naturaleza el papa prefiere acentuar la imagen de Creación como producto del amor, como regalo de Dios y huella de su ternura. Además, piensa la vida del universo en términos de comunidad universal, como una especie de sistema interrelacionado abierto a múltiples formas de relación y participación, cada criatura tiene su función, pero no por ello se basta a sí misma, sino se complementan y sirven mutuamente. Todos los seres devienen unidos por lazos invisibles que conforman una gran familia universal, así comenta: “Dios nos ha unido tan estrechamente al mundo que nos rodea, que la desertificación del suelo es como una enfermedad para cada uno, y podemos lamentar la extinción de una



especie como si fuera una mutilación”. (Francisco, 2015: 70).

Así, la creación no es naturaleza en el sentido de entidad a la que se estudia, analiza y manipula, el papa la presenta como proyecto de amor de Dios, como gran entidad formada de seres que reflejan la bondad y sabiduría divinas, por lo que poseen valor en sí mismos, más allá de su “ser útil”. **“El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre.”** (Francisco, 2015: 175).

Si bien se admira de la naturaleza al verla como fuente de maravilla y de temor e incluso como espacio de revelación, pues su contemplación muestra alguna enseñanza de Dios, tampoco la diviniza: “Pero cuando decimos esto, no olvidamos que también existe una distancia infinita, que las cosas de este mundo no poseen la plenitud de Dios.” (Francisco, 2015: 69). Afirma que, entre Dios, la naturaleza y el ser humano hay vínculos profundos, pero se apresura a asentar que Dios y sus criaturas no se encuentran al mismo nivel, la trascendencia es sólo suya. En este sentido, no duda en suscribir la acción del judeocristianismo que ha desmitificado a la naturaleza alejándola de las antiguas creencias contenidas en las hierofanías y los mitos cósmicos, los cuales son entendidos como ficciones o fábulas mientras que los mitos cristianos del Antiguo Testamento son los que sí alcanzan el estatus de relatos simbólicos importantes y con un profundo valor de enseñanza.

La imagen de Dios también recibe variadas interpretaciones y en consonancia con el Evangelio de la Creación es presentado como el gran patriarca, fuerte y todopoderoso, lo que podría generar el sentimiento de temor ante su omnipotencia, pero también invita a pensarlo como el gran dador y proveedor, como el protector de sus criaturas en tanto receptores de su gloria.

Sin embargo, en la encíclica hay una imagen que el papa se afana por destacar, parece que lo que más le interesa es presentarnos a Dios como figura paterna llena de ternura, justicia y verdad, grandes ideales humanos que se encuentran concentrados en este creador amoroso. Desde luego que, en relación con la imagen tradicional, saber a Dios como un padre cariñoso es una novedad en la reflexión papal que hay que destacar.

En este capítulo de la encíclica papal se enfatiza que Dios les pide a los seres humanos que actúen como custodios del mundo maravilloso y frágil que les ha entregado en donación temporal. Esta idea le permite al papa Francisco desarrollar el argumento sobre la obligación

humana de respetar las leyes de la naturaleza y sus delicados ritmos establecidos por el Creador. Además, si ya ha dicho que el universo es una red de finas conexiones, señala que las normas de respeto que hay que observar implican “cultivar y limitar nuestro poder”, sobre la naturaleza propia, sobre el prójimo y sobre todos los demás seres vivos. La crueldad con otras criaturas se desplaza a la crueldad con el prójimo, para el papa, de hecho, el ensañamiento con cualquier criatura “es contrario a la dignidad humana”.

Desde esta perspectiva, se entiende que las comunidades humanas pueden tomar de la naturaleza lo necesario para su supervivencia, pero tienen la obligación de preservar la fertilidad y salud de la tierra para las futuras generaciones. De aquí se desprende un planteamiento de justicia para con la tierra misma y para con el resto de los seres humanos y aquí el papa abre a uno de sus razonamientos principales: justicia especialmente para los pobres pues ellos son los más frágiles, los más marginados del disfrute de las bondades de la tierra y los que más se ven afectados por la degradación medioambiental. Esta es la dirección que toma la ecología integral propuesta por el papa, una que aboga por el cultivo de relaciones entre los seres guiadas por ideales de justicia, fraternidad y solidaridad.

“La tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada” (Francisco, 2015: 73). Con eso el pontífice reitera que la tierra debe ser para todos, sin excluir ni privilegiar a nadie y de paso critica los hábitos injustos de los ricos, naciones o personas, que parecen no ver que las formas de propiedad privada tienen una dimensión social. El regalo de Dios es patrimonio de todos: “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. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros.” (Francisco, 2015: 75).

El papa Francisco es contundente al decir que la Iglesia ya no sostiene que los seres vivos existen para satisfacer las necesidades humanas, el dueño legítimo de la tierra es Dios y ha permitido que sus hijos hagan un usufructo responsable de ella. Igualmente, sostiene que cualquier planteamiento ecológico debe considerar los derechos de los más postergados lo que, sin duda, es relevante para sociedades como las nuestras afincadas en la llamada “cultura del descarte”, la confianza en el mito del crecimiento material ilimitado, la desigualdad y la

exclusión.

### **Palabras finales**

He intentado dar cuenta de cómo ante los recientes desafíos impuestos por la crisis ambiental entendida también como **degradación humana y ética**, ha tenido lugar una experiencia en la que la religión católica ha redescubierto el franciscanismo y su propuesta de instauración de relaciones de respeto, armonía y equilibrio entre los seres, de reconciliación con la naturaleza y de logro de los ideales de paz y justicia social, pues se aboga por el **escuchar “tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”**. (Francisco, 2015: 39).

El papa Francisco ha integrado en su encíclica el tema de la vulnerabilidad medioambiental con la aspiración de que su mensaje sea un configurador de nuevos imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza, que sean difundidos mediante estrategias pedagógicas diversas entre “todos los hombres de buena voluntad”, a fin de que su conciencia y prácticas se vean trastocadas y dirigidas hacia el establecimiento de vínculos más horizontales entre hombre y naturaleza, pues según el papa Francisco, “lo que el Evangelio nos enseña tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, sentir y vivir”. (Francisco, 2015: 164).

Para efectos de mi investigación queda ahora por estudiar el impacto concreto que podría tener o no, esta propuesta de ecología integral y de conversión espiritual entre algunas comunidades de fieles de la Cd. de México y fuera de ésta para establecer puntos de contraste. Se trata de aquilatar la difusión y efectos de un proceso educativo que abrevia de fuentes como la encíclica papal en comento, que pretende la configuración gradual de algo que podríamos llamar “cristianismo verde” y que aboga por que los humanos se asuman no sólo como beneficiarios de las potencias de la naturaleza, sino también como sus custodios y administradores responsables, capaces de interpretar su sentido y belleza misteriosa o sagrada.

### **Bibliografía**

Duch Lluís, (2015), *Antropología de la ciudad*, España, Herder.

Durand Gilbert, (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.

Francisco, CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* SOBRE EL CUIDADO DE LA CASA

COMÚN, 24 de mayo 2015.

Giménez Gilberto, (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1. México, CONACULTA.

\_\_\_\_\_, (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México CONACULTA.

Hadot Pierre, (2015), *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona, Alpha Decay.

Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Argentina, Editorial Huemul.

Santa Biblia. Versión de Casiodoro Reina (1569), revisada por Cipriano Valera (1602). Revisión 1960. Philadelphia, Pensilvania, USA: Sociedades Bíblicas en América Latina, National Publishing Company.

White Jr. Lynn, *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (I): 78-86, Santiago de Chile, 2007. Traducción por José Tomás Ibarra, Francisca Massardo y Ricardo Rozzi. Originalmente publicado en *Science* 155:1203-1207 (1967).

Wunenburger, Jean-Jacques, (2000), “Prólogo”, págs. 9-15 en Gilbert Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones Del Bronce.

[ACI/EWTN Noticias](#), (16 marzo 2013). Papa Francisco explica por qué eligió este nombre. *Aciprensa*, Recuperado de <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-explica-por-que-eligio-este-nombre-77323/> [25 septiembre 2017].

*Nature* 522 (25 junio 2015), “Hope from the Pope. The Vatican has produced a timely and valuable warning on the threat of climate change that will reach a wide audience”. Recuperado de <http://www.nature.com/news/hope-from-the-pope-1.17824> [21 octubre 2017].

Maibach, E., Leiserowitz, A., Roser-Renouf, C., Myers, T., Rosenthal, S. & Feinberg, G. (2015) *The Francis Effect: How Pope Francis Changed the Conversation about Global Warming*. George Mason University and Yale University. George Mason University Center for Climate Change Communication. Recuperado de [http://environment.yale.edu/climate-communication-OFF/files/The\\_Francis\\_Effect.pdf](http://environment.yale.edu/climate-communication-OFF/files/The_Francis_Effect.pdf) [10 diciembre 2017].

Notas

---

<sup>1</sup> Concepto planteado en el año 2000 por el premio Nobel de química Paul Crutzen.

<sup>2</sup> Por ejemplo, está el trabajo clásico de Lynn White Jr., *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, publicado en 1967 en *Science*. El del historiador Arnold Toynbee de 1972, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*. Por su parte, Carl Amery, escritor de numerosos ensayos de crítica de la cultura y activista ecologista que en 1980 fue de los fundadores del partido de Los Verdes, hacia 1974 publicó *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (El fin de la premonición. Las despiadadas consecuencias del cristianismo). También se puede citar al teólogo danés Ole Jensen con su trabajo: *I vækstens vold. Økologi og religion* (En la violencia del crecimiento. Ecología y religión) de 1978. Más recientemente, en 2015, el historiador de las religiones danés, Jens André Herbener, escribió el libro: *Naturen er hellig. Klimakatastrofe og religion* (La naturaleza es santa. Desastre climático y religión), si bien no hay traducciones, se puede consultar en línea una conferencia sobre el texto con subtítulos en inglés y presentada en el festival “Golden Days” en Copenhague: <https://www.youtube.com/watch?v=J7RPiMRh4d8>

En el ámbito latinoamericano hay que citar el trabajo del ecoteólogo Leonardo Boff, quien ha planteado las Connotaciones antiecológicas En la tradición judeo-cristiana

Para tomar nota, reflexionar, y actuar. En *Agenda Latinoamericana* (1997).

<http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=521>

<sup>3</sup> En la teología y cosmología de la Cristiandad medieval, San Agustín concebía al mundo creado como un "cosmos", transido de "logos" y orden que implica jerarquía y una gradación de las cosas que se organizan por debajo del Creador. Santo Tomás de Aquino plantea algo similar con su escala de los seres en la que todo lo real se organiza jerárquicamente de lo perfecto a lo imperfecto.

<sup>4</sup> Que ha sido más atenta a cuestiones como la familia, la moral sexual, el aborto, el celibato, el uso de contraceptivos, etc.

<sup>5</sup> El Papa Juan Pablo II en noviembre de 1979, nombró a Francisco de Asís, santo patrono de la ecología y en 1990 lanzó la consigna “Paz con Dios creador, paz con toda la creación”. Y el Papa Benedicto XVI en 2010 en su mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial de la Paz, escribió: “Si quieres promover la paz, protege la creación”.

<sup>6</sup> Se trata de una metodología desarrollada por el P. Joseph Cardijn en el marco de la Juventud Obrera Católica (JOC) en la década de los treinta del siglo pasado en Europa. Se trata de una manera de realizar el compromiso cristiano a partir del discernimiento comunitario, es decir, de reconciliar fe y vida. Este procedimiento fue utilizado por el Concilio Vaticano II y se considera punto de arranque de la llamada Doctrina Social de la Iglesia. El proceder ha sido adoptado por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Aparecida (2007), como base de su reflexión pastoral junto con la teología de los «signos de los tiempos».