

SESIONES SIMULTÁNEAS

ECOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

José Luis Saborido Cursach, S.J.

1. La crisis

Uno de los temas “reina” a la hora de abordar, como en estas Jornadas, el tema de “un mundo en emergencia”, es el de la “crisis” que, desde nuestra visión cristiana de las cosas, afecta más directamente a quienes se encuentran situados en los “márgenes” donde precisamente brotan realidades nuevas, “emergentes”.

La crisis a la que estamos asistiendo -y sufriendo- no es únicamente una crisis económica -una crisis del capitalismo globalizado, como decía Carlos Taibo en las Jornadas del año pasado-. Se trata de una crisis que no sólo afecta a la economía, sino al modo como hasta ahora, históricamente, nos venimos relacionando con la tierra, con los otros seres humanos y entre los pueblos. Se trata, pues, como muchos afirman -entre ellos Benedicto XVI en su encíclica “Caritas in Veritate”- de una crisis antropológica y ética: ¿qué “desarrollo” puede ser “sostenible” dentro del sistema económico en el que vivimos? En realidad, estamos ante un “cambio de época” y no sólo ante una época de cambios, como se pensaba en los años setenta. En todo este contexto se presenta, como una más dentro del todo este entramado de realidades complejas, la “crisis ecológica”.

2. Algunos datos ya conocidos

Problema de justicia global

No se trata ahora de hacer un análisis exhaustivo, ni siquiera somero, de la crisis ecológica. Lo que es cierto es que la palabra “ecología” ya no se refiere a una actitud meramente romántica que habla sólo de flores y pajarillos... La crisis ecológica actual es ante todo un problema planetario y, sobre todo, un problema ético y de justicia: el sistema productivo, económico y de consumo crea una crisis ecológica mundial que afecta, fundamentalmente, a los países pobres de la tierra y a las futuras generaciones.

Como un índice de la extrema situación en la que vivimos se encuentra la llamada “**huella ecológica**” y el “**déficit ecológico**”, un “indicador ambiental” del **impacto que ejerce una cierta comunidad humana** -país, región, ciudad- sobre su entorno, considerando **los recursos necesarios y los residuos generados**, para el mantenimiento del **modelo de producción y de consumo** de la comunidad. Se expresa como **la superficie necesaria para producir los recursos consumidos por un ciudadano medio de una determinada comunidad humana y la superficie necesaria para absorber los residuos que genera**. Así, por ejemplo, la “huella ecológica” de Barcelona en 1996 era de 3,25 Ha. por persona, lo cual supone, extrapolando el dato a toda la humanidad, que se necesitarían 2 tierras para mantener ese nivel de producción y consumo... En España, por ejemplo, el déficit ecológico que tuvimos en 2005 fue de 175 millones de Ha., 2,6 veces superior a la biocapacidad disponible, habiendo aumentado en un 40% entre los años 1995 y 2005.

Consecuencias éticas

Son evidentes, y no vamos a detenernos en ellas. Todos escuchamos permanentemente las voces que, desde tantos ámbitos, nos avisan y dan consejos para llevar a cabo un “consumo responsable”. Citamos, entre ellos, el Cuaderno de CONFER nº 33, “*Consumo y ahorro responsables en la Vida Religiosa*”, de CARLOS BALLESTEROS y NURIA DEL RÍO, o el Cuaderno de Cristianismo y Justicia, nº 123: “*Consumo... luego existo*”, de ADELA CORTINA y J.I. GONZÁLEZ FAUS (2004).

Pero deberíamos citar las llamadas continuas de los papas (“*Populorum Progressio*”, de

Pablo VI, “Sollicitudo Rei Socialis”, de Juan Pablo II, etc.), especialmente “Caritas in Veritate”, del actual Benedicto XVI, así como su mensaje para la Jornada Mundial por la Paz del 1 de enero de 2010:

La Carta de la Tierra

Especialmente importante, en este ámbito de la ética, es la “Carta de la Tierra”, resultado de todo un complejo proceso de consultas y reflexiones a lo largo y lo ancho de todo el mundo, propiciadas por las Naciones Unidas, que culminaron en junio del año 2000, con su publicación. En ella se quieren poner las bases de una “ética mundial” que posibilite la pervivencia de nuestro planeta tierra y de todos nosotros, sus habitantes, que somos los responsables de su deterioro y de su cuidado:

"Para llevar a cabo estas aspiraciones, debemos tomar la decisión de vivir de acuerdo con un sentido de responsabilidad universal, identificándonos con toda la comunidad terrestre, al igual que con nuestras comunidades locales. Somos ciudadanos de diferentes naciones y de un solo mundo al mismo tiempo, en donde los ámbitos local y global, se encuentran estrechamente vinculados. Todos compartimos una responsabilidad hacia el bienestar presente y futuro de la familia humana y del mundo viviente en su amplitud. El espíritu de solidaridad humana y de afinidad con toda la vida se fortalece cuando vivimos con reverencia ante el misterio del ser, con gratitud por el regalo de la vida y con humildad con respecto al lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza. Necesitamos urgentemente una visión compartida sobre los valores básicos que brinden un fundamento ético para la comunidad mundial emergente".

3. De la ética a la espiritualidad

Pero no bastan las consecuencias éticas. La ética sigue la lógica de la responsabilidad, del “deber” (Kant) en el ámbito de la razón y de la voluntad. En ese ámbito, el solo voluntarismo ético es “agotador”. La misma experiencia nos ha mostrado tantas veces el fracaso de las “militancias” voluntaristas de los “viejos tiempos” (generación del 68...).

La fuerza que pueda tener el voluntarismo procede de una inspiración interior, que nace en mí, pero procede de más allá de mí. “Espiritualidad” es, en definitiva, aliento, impulso, motor, interioridad... “espíritu”, fuerza interior que nos impulsa a obrar según ese mismo “espíritu”. “Espiritualidad”, por tanto, es vivir según un “espíritu”. Para los cristianos, es vivir del “Espíritu” de Jesús.

4. Los enemigos de una espiritualidad cristiana ecológica

a) Los dualismos

Todos tenemos unos “prejuicios culturales”, filosóficos en definitiva, de los que nos hemos ido cargando “culturalmente” a lo largo de los siglos. Nacemos dentro de una cultura y con una cultura en cierto modo interiorizada. La nuestra es la cultura occidental, heredera de la filosofía griega, cristianizada después y desarrollada a lo largo de toda la historia del pensamiento de Occidente. Nacemos “inculturados”, lo que significa que nacemos con una serie de pre-juicios, juicios y valores previos a la experiencia.

Pues bien, uno de estos “pre-juicios” culturales es el dualismo, un modo de concebir la realidad dividida en dos “polos”, dos “entidades”, totalmente separadas y contrarios entre sí: lo sagrado y lo profano, el espíritu y la materia, lo puro y lo impuro, santo y pecador, alma cuerpo... Lo curioso de todo ello es que “lo bueno”, lo “santo”, lo referido de alguna manera a Dios, cae siempre de parte de uno de los polos: sagrado, espíritu, puro, santo, alma... De ahí que, a la larga, el ámbito de lo “mundano” tomase un día la “revancha”: *“La realidad de un mundo sin Dios, frente a la que nos encontramos, es en parte sólo la reacción a un Dios sin hombre y sin mundo”*, afirma

W. Kaspers (citado por Bruno Forte en “Laicado y laicidad” - Glaube und Geschichte”- Ed. Sígueme, Salamanca 1987, pág. 62). Es la “secularidad” como afirmación de la autonomía de las realidades “profanas” que, en un principio aparece como contrapuesta a la realidad de Dios, o la realidad “religiosa” que, en la historia, se ha realizado en la dificultad que ambas -mundo e Iglesia- han tenido para aceptarse mutuamente (secularidad-secularismo, laicidad-laicismo...). El Concilio Vaticano II dio un giro completo a esta “rivalidad” afirmando la autonomía de las realidades “profanas” (LG, nº 36).

b) El antropocentrismo

Toda la Antigüedad afirmaba, con Aristóteles, que la tierra era el centro del universo. Más tarde, con Copérnico (s. XVI) y Galileo (s. XVII), la tierra quedó “descentrada” de su lugar privilegiado, pasando a ser sólo un satélite del sol, en torno al cual giraba continuamente. Esto supuso una gran revolución no sólo científica sino cultural.

La filosofía se encargó de “reponer” al ser humano de nuevo en su lugar, en su centro: el ser humano es superior a la materia. El hombre “es una caña -dirá Pascal- ¡pero una caña pensante!”... El ser humano está atravesado de infinito, y el infinito es su vocación (Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa...) El Renacimiento empalma después con la filosofía racionalista, sobre todo de Descartes, que divide la realidad en dos: la “res extensa” (la materia, incluido el cuerpo de los animales y del mismo ser humano) y las “res cogitans” (el pensamiento), por el que el ser humano “domina” toda materia y la suya propia que es, simplemente, una “máquina” (portentosa, pero máquina...). De esta manera el “antropocentrismo” racionalista nos devuelve al “dualismo” de Platón: el alma encerrada en el cuerpo, donde la parte “noble”, con vocación de divinización, es, naturalmente, el alma, pues el cuerpo es simplemente su “cárcel”. Así, el ser humano vuelve a ser el centro del universo, y a partir de ahí se desarrolla todo su potencial dominador sobre la materia, para su propia utilidad: “saber es poder”, decía Francis Bacon.

Herederos culturalmente de esta mentalidad antropocéntrica, posteriormente científica y tecnológica, ¿podemos recuperar una “espiritualidad religiosamente ecológica”?

6. Imágenes de Dios

De todo lo anterior brota, ciertamente, una determinada imagen de Dios y, por tanto, de su relación con el ser humano y con la creación. Y de esta imagen de Dios nace, igualmente, el modo de relacionarse el ser humano con lo creado.

Una imagen es una imagen

Una imagen no es la realidad sino sólo su imagen. Como tal, toda imagen, al mismo que nos refleja la realidad, la “deforma” y en ello consiste su capacidad “poética”.

En cuanto a Dios, ninguna imagen suya puede agotar su realidad. Dios está “más allá” de toda imagen. Nuestras imágenes únicamente apuntan hacia Él, pero no lo alcanzan en su totalidad absoluta y el peligro está en quedarnos anclados en la imagen: “Cuando el dedo apunta a la luna, el imbécil mira el dedo”...

Toda imagen de Dios es, por consiguiente, ambigua: por un lado es vehículo para la expresión de la experiencia de Dios -no podemos relacionarnos con Dios sin imágenes- pero por otro lado, de alguna manera, nos lo oculta. Toda imagen de Dios corre el peligro de la idolatría, es decir, el riesgo de adorar la imagen, que es proyección de nosotros mismos, achicándole a Dios a nuestra semejanza. De ahí que ese sea el primero de los mandamientos que Dios da a Israel: la prohibición de hacerse imágenes de Dios, ni siquiera poder ponerle nombre, en lo cual coincide con otras mentalidades religiosas orientales (budismo, Tao, etc.). Dios es el innumerable, el “todo otro”.

Imagen materna de Dios

A pesar de todo esto, son muchas las imágenes de Dios que nos ayudan a ponernos en relación con Él y determinan nuestro modo de relacionarnos con las cosas y con nosotros mismos. La Escritura está llena de ellas: Padre, amigo, madre, roca, esposo, águila, etc.

Sallie Mc Fague, en su libro *“Modelos de Dios”* (Ed. Sal Terrae, Santander 1994) nos habla del modelo “monárquico” de Dios, que es el que tenido mayor difusión en la mentalidad cristiana occidental, un modelo eminentemente “masculino”. Creador desde su “poder”, pero distante de su criatura, al modo del Dios de Aristóteles, que es amado, pero no puede amar (Benedicto XVI, *Dios es amor*, n. 9). Un Dios sin mundo, distanciado de él (dualismo de nuevo). Un Dios que sólo se relaciona con los seres humanos y que controla todo desde su “omnipotencia” o desde su benevolencia “condescendiente”. La suya es una creación “*ex nihilo*”, de la “nada”, jerarquizada desde las cosas materiales al ser humano en quien reposa el “espíritu” siendo el varón superior a la mujer. Dios ordena el caos estéticamente, siguiendo un modelo “artístico” al modo del alfarero del capítulo 18 de Jeremías. Y juzga estéticamente de su obra, que le satisface o la rechaza.

A esta imagen “monárquica” de Dios, Sallie Mc Fague contrapone la imagen de Dios como “madre”. Pero no se trata de una imagen “feminista” de Dios, que correría el riesgo -y lo corre sin duda- de poner en Dios nuestros prejuicios culturales acerca de “lo femenino”. Dios es, más bien, progenitor o progenitora. La creación no es un acto intelectual-estético, fruto del poder de Dios por su Palabra. La creación es un “parto”. Dios crea como quien “da a luz” todo lo creado a partir de su seno fecundo, del mismo modo como nosotros nacemos de nuestros padres. La creación, entonces, es un acto “físico” en el que lo creado nace de la “matriz” de Dios que lo ha “gestado”. El mundo procede de Dios como el hijo procede de la “carne” de la madre y, en este sentido, podemos preguntarnos si Dios que es una realidad únicamente espiritual. ¿No hay en Él nada físico, material?

Esta nueva imagen de Dios que “da a luz” el universo es una imagen de cercanía y semejanza, no de distancia y diferencia. Así queda corregido, de alguna manera, el dualismo que llevaba consigo la imagen “monárquica” de Dios. El amor de Dios, como “progenitor/a”, es además un amor “inclusivo” que ama “toda” vida, no sólo la de los seres humanos. Lo mismo que las madres-padres, es un amor fuerte, que, enfadada, defiende la vida de su hijo con uñas y dientes. En el anterior modelo el “pecado” es la desobediencia a Dios; en este otro caso, el “pecado” consiste en atentar contra la vida de lo creado:

“Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas -el *logos*, la razón primordial- es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor” (Benedicto XVI, *Dios es amor*, n. 10).

Nuestra relación con las cosas, con el universo y con la vida toda será entonces, un “amor parental”, tal como indica la misma Sallie Mc Fague:

(...) Nuestro papel positivo en la creación consiste en conservar, en transmitir la vida y cuidar de todas las formas de vida para que puedan prosperar. Ese papel es una elevada vocación, nuestra peculiar vocación como seres humanos, la vocación exigida por el modelo de Dios como madre» /Sallie McFague, *Modelos de Dios*, Ed. Sal Terrae, pág. 207).

Del mismo modo, Teilhard de Chardin nos habla del “amor universal”:

“Imaginamos a menudo haber agotado las diversas formas naturales del querer con el amor del hombre por la mujer, por sus hijos, por sus amigos y, hasta cierto punto, por su país. Ahora bien: precisamente en esa lista se halla ausente la forma de pasión más fundamental: aquella que precipita el uno al otro bajo la presión de un Universo que encierra a todos los elementos en el Todo. La afinidad y, como consecuencia, el sentido cósmico. El amor universal: no ya un algo psicológicamente posible, sino más aún, la única forma completa y última con que podemos amar” (Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, págs. 318-320)

7. El Dios de la Escritura como reivindicación de la materia

Y vio Dios que era bueno

A pesar de todo lo dicho, desde la primera página del Génesis, se repite un “leit-motiv” referido, una a una, a todas las obras de la creación: “Y vio Dios que era bueno” (Gén 1,3-31). Más adelante (Sab 11,26) se dirá que Dios es “el amigo de la vida”, y toda la naturaleza es imagen de Dios (Eclo 43,1-33), llegando a concluir en un determinado momento que “Dios es todo” (Eclo 43,27).

El ser humano creado del polvo

Por otra parte, el ser humano (“âdâm” y su colectivo “âdâmâh”) son creados del polvo de la tierra (Gén 2,7). Son explícitamente “materia”, tierra, lo que hace que el ser humano se halle vinculado “ontológicamente” a la tierra de la que está constituido.

Y es sobre esta tierra adámica sobre la que Dios sopla su aliento y le infunde vida (Gén 2,7): la materia (tierra, polvo), en Adán, recibe “espíritu” y cobra autoconciencia: Dios habla a la materia y ésta, en Adán, le responde. El aliento de Dios empapa la materia y se hace autoconsciente en el ser humano, como una única realidad físico-espiritual que afecta no sólo al individuo Adán, sino al colectivo humano y, por su vinculación física con todo lo creado, a toda la creación: “tu aliento incorruptible está en todas ellas” [las cosas] (Sab 12,1).

El ser humano, jardinero de la creación

Como contrapeso a la imagen del ser humano “dominador” de lo creado, en el capítulo 2 del Génesis (2,15), Dios lo coloca en el jardín de la creación *para que lo cultive*. El jardín, por su parte, responde al cuidado del ser humano ofreciéndole sus frutos para que los coma y viva. Se da, por tanto, una reciprocidad entre el ser humano y la tierra, como un diálogo de mutuo cuidado y respeto. Su “dominio” sobre todas las cosas no es ilimitado: no puede comer de todos los árboles del jardín (Gén 2,17) y su alimento se limita a “toda hierba de semilla que existe sobre la haz de la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla” (Gén 1,29), excluyendo, por consiguiente a los animales, a quienes, por otra parte, les asigna “la hierba verde como alimento” (Gén 1,30).

El ser humano es, pues, jardinero y administrador de la creación, pero en absoluto su dueño, como se indica de nuevo en el libro de la Sabiduría: “formaste al hombre para que dominase sobre tus criaturas, gobernase el mundo *con santidad y justicia*, y juzgase *con rectitud de espíritu*” (Sab 9,1-4). Por eso se establece que, así como el ser humano, a imagen de Dios, debe descansar de su trabajo el sábado, también la tierra y los animales merecen el mismo descanso (Éx 23,10-12: Lev 25,1-7). Si vive así, habrá verdadera armonía en la tierra, y ésta es su responsabilidad.

El ser humano entre los demás seres de la tierra

A pesar de su puesto culminante en la obra de la creación, el ser humano no es un ser aparte sino uno más entre todos los demás seres, cuya dignidad procede de quien se la da, pero no de él mismo: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?” (Salmo 8). El ser humano queda relativizado, tal como refleja el libro de Job (capítulos 38-39 y 40-41), en el que Dios pregunta al ser humano dónde estaba él cuando todo era creado o si puede conocer toda la inmensidad que sobre él se abre: “¿Dónde estabas tú...”, le pregunta Dios a Job (Job 38,4-6), “¿tienes idea de las dimensiones de la tierra?” (Job 38,18), “¿alguna vez mandaste a la mañana o asignado su puesto a la aurora?” (Job 38,12-15), ¿cazas tú la presa a la leona o sacias el hambre de sus crías?... (Job 38,39). El universo y los animales pueden prescindir perfectamente de la acción humana para seguir su proceso vital sin necesitar de su ayuda... (Salmo 104).

Microcosmos

El ser humano es un microcosmos que resume en su ser físico todo el universo inorgánico y orgánico, donde emerge el espíritu desde el interior de la propia materia. Por eso “la tierra no pertenece al hombre, sino el hombre a la materia” (Victorino Prieto) o, como dice Albert Schweitzer,

“yo soy la vida que quiere vivir, en medo de la vida que quiere vivir”. No lejos de esta sensibilidad se halla la hermosa y conocida visión del Jefe Indio Seattle en respuesta al Jefe Gran de Washington que quiere “comprarle” las tierras, al firmar un tratado con él el 22 de enero de 1855:

“¿Cómo intentar comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? La idea nos resulta extraña. Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi gente. Cada aguja brillante de pino, cada ribera arenosa, cada niebla, cada claridad y zumbido de insecto, es santo en la memoria y vivencia de mi gente (...) Si decidiera aceptar la propuesta del gran Jefe de Washington, lo haría con una condición: el hombre blanco debe tratar a las bestias de esta tierra como a sus propios hermanos (...) Cualquier cosa que les pase a los animales le pasará también al hombre, pues todos los seres están relacionados (...) Ustedes piensan ahora que poseen a Dios como desean poseer nuestra tierra, pero no puede ser. La tierra es algo muy precioso para Él y el detrimento de la Tierra es un desprecio para el Creador (...) Si les vendemos nuestra tierra, ámenla como nosotros la hemos amado, preocupense de ella, mantengan la tierra, presérvenla para sus hijos y ámenla como Dios nos ama a todos nosotros. Una cosa sabemos: su Dios es nuestro Dios. La tierra es preciosa para Él».

De la misma manera, Teilhard de Chardin se acerca a la materia con una casi adoración reverente, comprendiendo que ella es el “medio divino” que nos atraviesa y nos lanza en aras de la plenitud para la que todo ha sido creado:

«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, 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 (...) Bendita seas, mortal Materia, tú que, disociándote un día en nosotros, nos introducirás, por fuerza, en el corazón mismo de lo que es (...) Te saludo, medio divino, cargado de poder creador, océano agitado por el Espíritu, arcilla amasada y animada por el Verbo encarnado. [...] (P. Teilhard de Chardin, “Himno a la materia”, en *La potencia espiritual de la materia*).

8. La Encarnación

La Encarnación de Dios en Cristo es, finalmente, el dato esencial de nuestra fe. Jesús de Nazaret, carne humana verdadera como reivindica el mismo Juan en su primera carta (1 Jn 4,2-3) frente a quienes intentan disimular esta “carneidad” de Dios en Cristo.

“Dios se hizo una criatura de la tierra, un ser vivo, un ser sensible, una compleja unidad de minerales y fluidos de la tierra, un elemento en los ciclos de carbón y nitrógeno” (Neil Darragh, teólogo neozelandés).

En Jesús, Dios comparte, con todas las formas de vida, su limitación y sufrimiento. Jesús de Nazaret no es sólo “Dios-con-nosotros” (Emmanuel) sino Dios-con-todos-los-seres. Ésa es la verdad más honda del “misterio” de la Encarnación, la “*encarnación profunda*”.

El “misterio” de la Encarnación alcanza su punto culminante en Cristo resucitado, en el que toda carne es llevada a plenitud. Jesús, como todo ser humano, es una parte del universo. Por eso, en su resurrección es todo lo creado lo que es elevado a plenitud “*in fieri*”, en tensión (Rom 8,19-25).

Todo es resucitado desde dentro, porque la “salvación” de Dios no es una salvación extrínseca, que Dios “envía” al ser humano desde su “cielo”, sino que es una salvación de Dios desde el interior mismo de la creación, en la carne y espíritu, en la humanidad total de Jesús de Nazaret llevado a plenitud en su resurrección (Ef 1,8. 11-12; Col 1,20). Es la “inmanencia” de Dios

que se “autotrasciende” (Rahner) hasta su plenitud en Cristo resucitado, el cual “arrastra” en sí a todo lo creado formando un *único Cuerpo* con el universo que permanece aún en camino hacia la *unidad total*.

Eucaristía

Es la presencia actual del Resucitado. En el pan y vino, en la comida y en el comer juntos (“cuando dos o tres estéis reunidos en mi nombre”...): Emáus (Lc 24, 35 ss.).

El pan y el vino dejan de ser simplemente “cosas” para transformarse en relación vital de unos con otros y todos en Cristo resucitado, adquiriendo así toda la “densidad” de una materia transfigurada en la unidad del Cristo cósmico, el Cristo universal.

“No es acertado, por tanto, insistir exageradamente -en la teología sacramental- en la ‘materia’, **en los dones en sí mismos** - el pan y el vino en el caso de la eucaristía- **aislados de todo un contexto humano**; antes bien, los elementos materiales serán sacramentos cristianos en tanto en cuanto son asumidos por el gesto y la palabra de la comunidad, **enmarcados en la esfera de unas relaciones interpersonales y situadas en todo un proceso histórico**” (...) Cuerpo eclesial y cuerpo eucarístico son dos dimensiones indisolubles de una misma realidad, Cristo; y el vínculo visible de esa conjunción indisoluble es el pan y el vino del banquete eucarístico como signos de una profunda comunión que, para ser auténtica, tiene que ser vital y concreta y no puramente teórica y abstracta” (*Manuel Gesteira*)

Cristo, pues, en la Eucaristía, asume todo el sentido de la historia, en un pan y un vino, que no son las simples uvas o trigo de la naturaleza, sino su elaboración humana mediante el trabajo, que lleva consigo todas las “angustias y esperanzas de los hombres” (GS 1). Es, por tanto, acción de gracias y alabanza de toda la materia y la historia unificada en la presencia comunitaria de la nueva familia significada en la comunidad profética que es la Iglesia, y realizada en la comunidad concreta local y particular. Es Comunión: “común-uniión” donde se verifica la unidad en la pluralidad. Y lo es “en camino”, como Cuerpo histórico de Cristo-Cabeza:

“... el cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. **Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial.** El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo “individual”. Como en los poemas de Isaías, el siervo de Yahvé evoca simultáneamente una persona y una colectividad, así también Jesucristo es a la vez persona que asume el universo, y universo personalizado en él” (Xavier Léon-Dufour, “*Resurrección de Jesús y mensaje pascual*”, Ed.Sígueme, 1974, Págs. 318-320).

La Eucaristía, que nos realiza en comunión, se abre a toda la comunión de la Iglesia total y quiere ser signo de la plenitud a la que es llamada la humanidad como “familia humana”, reconciliada en sí misma y reconciliada con toda la creación siguiendo la utopía de los profetas (Is 65,17-25). Mira, pues, proféticamente hacia el futuro de la historia, pero asume en sí todo el pasado en una única Eucaristía universal en el tiempo y en el espacio:

“Cuando el Sacerdote dice estas palabras - “Esto es mi cuerpo”- la palabra cae directamente sobre el pan, y directamente lo transforma en la realidad individual de Cristo. Pero la gran operación sacramental no se detiene en este acontecimiento local y momentáneo. A través de todos los días de cada hombre, y de todas las edades de la Iglesia, y de todos los períodos del mundo, no hay más que una sola Misa y una única Comunión. Cristo ha muerto una vez dolorosamente. Pedro y Pablo recibieron tal día, a tal hora, la Eucaristía. Pero estos actos diversos no son sino los

puntos, diversamente centrales, en los que se divide y se fija para nuestra experiencia, en el tiempo y en el espacio, la continuidad de un gesto único. En el fondo, desde los orígenes de la preparación mesiánica hasta la Parusia, pasando por la manifestación histórica de Jesús y las fases de crecimiento de su Iglesia, un solo acontecimiento se desarrolla en el Mundo: la Encarnación, realizada en cada individuo por la Eucaristía.

Todas las comuniones de una vida constituyen una sola comunión.

Todas las comuniones de todos los hombres actualmente vivientes constituyen una sola comunión.

Todas las comuniones de todos los hombres presentes, pasados y futuros, constituyen una sola comunión” (P. Teilhard de Chardin, “*Misa sobre el mundo*”).

9. Una nueva “espiritualidad ecológica”.

Una nueva mirada al mundo y a la historia

No hay “dos historias” sino una única historia, que reúne en sí la historia evolutiva de todo lo creado (Rom 8,19-25), en la que Dios “trabaja” como “energía divina” encarnada en todo lo creado por medio de Jesús de Nazaret resucitado. Es la mirada a la que nos invita Ignacio de Loyola en la contemplación “para alcanzar amor”, en la que se nos hace ver cómo Dios no sólo “habita” en las criaturas sino que lo hace activamente, implicado en la historia como el gran “parto” del universo.

Un amor universal

El amor, como semilla inoculada por Dios en todo lo creado (la “ruah” de Yahvé) no se detiene en los amores particulares sino que los abraza a todos en un amor universal, una pasión por la historia y la creación como ámbito de la “salvación” de Dios. El amor cristiano es amor a “toda vida”, como el Dios-madre que ama a todo lo salido de sus entrañas.

Las cosas como “misterio”

Para Gabriel Marcel, las cosas pueden ser para nosotros “problemas” o “misterios”:

“Un problema es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí y que, por lo mismo, puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido y que, en consecuencia, sólo puede pensarse como una esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial. Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible. Sin duda siempre es posible -lógica o psicológicamente- degradar un misterio para hacer de él un problema; pero éste es un procedimiento fundamentalmente vicioso, cuya fuente debería buscarse en una especie de corrupción de la inteligencia” (Gabriel Marcel, en “*El misterio del ser*”).

Se trata, pues, de contemplar el mundo como “misterio”, superando la mera mirada utilitarista y pobre. Saber mirare las cosas “transfiguradamente”, al modo de Juan de la Cruz, de Francisco de Asís o de Ignacio de Loyola. Saber mirar las cosas como “sacramento”:

“Mientras el pensamiento mágico dice: esto no es profano sino sagrado, el pensamiento sacramental dice: esto es profano, absolutamente profano y, por tanto, susceptible de ser estudiado con la metodología propia de las ciencias, pero me habla de Dios” (Luis González-Carvajal en *Pliego Vida Nueva*, nº 2.553 -2007-, pág. 27).

Una Eucaristía “nueva”

Vivirla como realización sacramental del universo llevado a plenitud en Cristo resucitado Vivirla como transfiguración de la materia, del universo y de la historia. Vivirla como “comunidad” universal, comprometidos en la empresa de transformar este mundo en Reino de Dios: “Para que todos sean uno” (Jn 17,21-23).

Vivir la Eucaristía desde el “nosotros” cósmico: Dios no es Padre “mío” sino “nuestro”, y así oramos las oraciones más tradicionales de la Iglesia, en “nosotros”. Vivir ese “nosotros” concentrado y vivo, aunque “*in fieri*” (en tensión) en Cristo resucitado, presente en la comida que realizamos juntos en su nombre como un acto biológico-espiritual: necesitamos “comer” para “vivir”, pero comer no es sólo ingerir alimentos sino vivir en relación. Comer, en último término, siempre apunta a la “Acomunidad”.

Unidad en la diversidad

La diversidad -la alteridad- es condición de posibilidad de la unión. Sólo hay unificación posible si hay diversidad. Lo contrario es fusión. La unidad plena a la que somos llamados no es fusión, sino unidad, “comunidad”. Ernesto Cardenal, poeta, lo amplía al universo entero:

“De las bodas del hidrógeno y el oxígeno nació el mar y del mar nació la vida. (...)”

La vida salió del mar, y por eso este vaivén de océano en nuestras venas.

La evolución de la materia ha sido hacia la vida y de la vida al pensamiento ¿y del pensamiento? Hacia el amor. En el universo todo es estructura, es decir, sociedad. El átomo es sociedad, la molécula es sociedad, la célula es sociedad, el organismo es sociedad. El hombre es sociedad. La soledad que sufrimos es por ser sólo individuos. La felicidad es los otros. (...) Jesús dice: cuando hagáis de los dos Uno, os haréis Hijos de la Humanidad. (Esto es del Evangelio de Tomás.). Y en cuanto al de San Juan acaso tenga que ver con la cuántica el que Dios es luz. Que el mensaje de Jesucristo fue que Dios es luz y no hay oscuridad en él. Y que, Y QUE la luz es estar unidos unos con otros” .

La vida es siempre unión de lo diferente: es multiculturalidad, es inclusión, es interdependencia y, por consiguiente, necesario “decrecimiento”. La vida es diálogo porque es alteridad. Diálogo intercultural e interreligioso.

Vivirse desde el “nosotros”

Antes que individuos somos Cuerpo, somos “nosotros”. Un “nosotros” humano y un “nosotros cósmico”: la tierra y el universo. No somos seres únicos y aislados en el concierto de las estrellas. Vivir en “yo” es morir. Vivir en la sola tierra es también morir. Por eso nuestra sociedad está en crisis y en decadencia, porque es la exaltación del “yo” transformado en estructuras socio-económicas, políticas y culturales. El neoliberalismo -económico y cultural- es negación de la vida. Incluso eclesialmente somos “nosotros” antes que individuos (LG 9). Todo lo individual es meramente relativo, no absoluto. Vivir desde el “nosotros” es vivir desde la solidaridad y el compromiso por el “bien común” y, por consiguiente, es compromiso “político” .

Vivirse como un “todo” global

Un “todo” físico-espiritual, que ama el cuerpo como posibilidad del espíritu. Y como parte del universo entero, como gota de agua en la corriente del universo y de la vida, que camina hacia su plenitud. Nadar contra corriente de la vida es también muerte, para uno mismo y para los demás, para la historia entera, en la que cada uno de nosotros tiene su parte. El “pecado” no es la desobediencia sino el desamor hacia la vida.

José Luis Saborido Cursach, S.J.