

Laudato si' como respuesta a la postergada pregunta por el rol de la Iglesia en la gran transformación socioecológica

Adrian E. Beling*

Los desafíos socioambientales que el mundo enfrenta hoy requieren más que respuestas técnicas, jurídicas y políticas. Hay una necesidad de respuestas existenciales más amplias, tanto individuales como colectivas, a las preguntas que resultan de la indispensable problematización de la forma de vida dominante en el mundo moderno, basada en un *habitus* de externalización (Brand y Wissen, 2014; Lessenich, 2019). En la obnubilación tecnocientífica que caracteriza a los abordajes convencionales de la situación ambiental actual a nivel global, bajo la égida del paradigma de “modernización ecológica” (Mol, 2010), suele quedar en el olvido un activador potencialmente importante: la religión. Históricamente, la religión ha influenciado significativamente las maneras de sentir, pensar y actuar, abarcando todos los grandes temas de la vida individual y colectiva, incluida la relación entre los seres humanos y la naturaleza no humana. En consecuencia, pensar el papel de la religión y de su expresión institucional, las Iglesias, como agentes de transformación social de cara a una transición socioecológica puede contribuir a la comprensión ampliada de la sustentabilidad (que incluye el bienestar ecológico, social y espiritual) y a su asimilación cultural, así como a la orientación de políticas, programas y prácticas cotidianas para la construcción de sociedades y formas de vida “con capacidad de futuro”.

El presente ensayo ofrece una reflexión acerca del rol actual y potencial de las religiones, y, en particular, de la Iglesia ecuménica¹ global, en la necesaria transformación socioecológica de nuestra “modernidad expansiva”

* Global Studies Programme, FLACSO Argentina. Correo electrónico: abeling@flacso.org.ar

Recibido: 20/01/2020

MIRÍADA. Año 13, N.º 17 (2021), pp. 353-366.

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (IDICSO). ISSN: 1851-9431

¹ En el presente artículo se utiliza el término “Iglesia ecuménica” a título indicativo para referirse a la Iglesia Católica Romana en conjunto con las distintas confesiones religiosas cristianas “históricas” subsumidas bajo el paraguas institucional del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI). Así definida, la Iglesia ecuménica reúne cerca de 1800 millones de personas, alrededor del 80 % de los cristianos en todo el mundo.

(Sachs, 2019), una *gran transformación* de alcance y profundidad análogas a la descrita por Karl Polanyi en referencia a la transición societal que acompañó históricamente a la Revolución Industrial². El principal impulso para esta reflexión lo proporciona la carta encíclica del Papa Francisco, *Laudato si': Sobre el Cuidado de la Casa Común* (2015), que en 2020 celebró su quinto aniversario con un año especialmente dedicado a ella³, y que puede entenderse como una herramienta espiritual, moral, práctica e institucional que se suma a los repertorios de respuesta existentes a la crisis socioambiental global. Así, el presente texto propone una lectura “arqueológica” que analiza la encíclica como parte de una red intertextual contemporánea conformada en torno al desafío sociopolítico de la crisis socioecológica global.

Con *Laudato si'*, el Papa Francisco ha sorprendido a propios y extraños, tanto dentro como fuera de la Iglesia, traspasando fronteras religiosas e ideológicas; y ha puesto sobre la mesa del debate político y social temas y preguntas urgentes para el dilema histórico⁴ que enfrentan las sociedades modernas en su forma de relacionarse con la naturaleza no humana (*LS*, §66) entendiendo el predicamento social y el ambiental como dos caras de una misma crisis civilizatoria de la modernidad expansiva (*LS*, §49). El Papa plantea cuestiones tales como: ¿cómo superar la pobreza mundial en un

² El trabajo de Karl Polanyi ha experimentado un renacimiento en los últimos años (Somers y Block, 2014), en tanto que su *opus magnum* *The Great Transformation* (1944) es ampliamente considerado como el relato analítico y metafórico más elocuente —aunque muchas veces diluido (Sachs, 2013)— de la escala y alcance de los cambios que enfrentarán las sociedades modernas en el siglo *xxi*. Además, el trabajo de Polanyi enfatiza un aspecto del capitalismo moderno que ha sido opacado en el pensamiento contemporáneo, a saber: el capitalismo como un sistema de acumulación relativamente nuevo en términos históricos, que fue introducido a través de una “gran transformación” de carácter violento en la Inglaterra de los siglos *xviii* y *xix*, a través de un esfuerzo sistemático para “moldear la naturaleza humana” para el crecimiento industrial” (Paulson, 2017, p. 440). Sin embargo, por oposición a las “grandes transformaciones” no intencionadas y no planificadas del pasado (como la revolución neolítica y las revoluciones industriales), el desafío históricamente singular con respecto a la transformación que se avecina hacia una sociedad ecológicamente viable consiste en promover una reestructuración integral del mundo a partir de una lógica anticipatoria y precautoria. En efecto, la larga “distancia de frenado” —esto es, el largo desfase entre el momento de generación de causas y el momento de la manifestación visible de los efectos que caracteriza a muchos problemas ambientales globales (*i. a.* el cambio climático o el declive de la biodiversidad)— requiere superar la reacción histórica estándar: que el cambio de dirección se produzca solo como respuesta a una crisis claramente percibida o a un desastre. Para tener éxito, la gran transformación socioecológica debe ser anticipada (WBGU, 2011, p. 5).

³ Véase Martínez (2020).

⁴ Para mayor precisión conceptual, según proponen Dipesh Chakrabarty (2009) y Bruno Latour (2014), el término “histórico” debería ser sustituido por el de *geostórico*, en virtud de la escala temporal geológica de los impactos de la acción humana sobre el sistema Tierra. La especie humana en su conjunto se habría así deslizado de la *historia* a la *geostoria*, en apenas espacio de unas décadas y sin apenas haberlo notado (Latour, 2014).

mundo hipereconomizado y en acelerada degradación ecológica?, ¿cómo alcanzar modos de vida socioecológicamente sustentables?, ¿cómo limitar el cambio climático provocado por el ser humano?, ¿cómo garantizar una vida digna en el entorno rural y en las ciudades en expansión? (Spiegel, 2019).

Pero la encíclica no solo abre interrogantes, sino que también propone claves de lectura para orientar la reflexión acerca de estos. Así, la crisis de la modernidad expansiva es entendida como producto de la *hybris* que caracteriza no solo la cultura dominante (LS, §46, 197), sino también sus condicionantes sistémicos, en la medida en que subordina los horizontes de emancipación social a una infraestructura económica y tecnológica monolítica, determinista y divorciada de la realidad social (ej. §101 y ss.). En efecto, *Laudato si'* se posiciona de manera muy crítica hacia el modelo de sociedad industrial capitalista actual y sus modos de producción, consumo y distribución (LS, §5052), tomando partido decididamente por los más afectados por este sistema económico depredador de personas y de la naturaleza.

Así pues, se trata de una encíclica social y ecológica atravesada tanto por el tema de la *justicia* social como por el tema de las *patologías* de la sociedad contemporánea. En efecto, al presentar la crisis ecológica y la crisis social como dos caras de una misma moneda, la encíclica subvierte implícitamente la pregunta por la “inclusión” de los marginados de la sociedad. En este sentido, plantea Miriam Lang (2019) que

tomar como punto de partida la crisis civilizatoria [...] nos obliga a preguntar a *qué* se pretende incluir a los excluidos, ya que la omisión de esta pregunta fácilmente coloca como horizonte la inclusión de un mayor número de personas al modo de vida [...] hegemónico, agravando, sin duda, la crisis (p. 114).

Antes que la inclusión de los pobres a una sociedad planetaria que manifiesta un “comportamiento suicida” (LS, §55), el Papa promueve un enfoque de “ecología integral” para abordar las problemáticas socioambientales relacionadas e interdependientes, ya que “en el mundo todo está conectado” (LS, §16), como ha puesto dramáticamente de manifiesto la pandemia del COVID19.

Pero *Laudato si'* no constituye una expresión aislada. La misma narrativa religiosa de “ecología integral” que promueve el Papa Francisco informa también, por ejemplo, la Declaración Conjunta de las Religiones en la cumbre climática de 2015 (COP21) en París. Aunque descuidada durante mucho tiempo y a menudo mal interpretada (Vogt, 2018), esta narrativa se inscribe en una línea de continuidad con la orientación tradicional del cristianismo hacia la sobriedad, la justicia y la protección de los marginados

o vulnerados. Más bien novedosa respecto de estas consignas tradicionales resulta, sin embargo, la introducción de tres dimensiones centrales: el cuidado del medioambiente (la “casa común”), los vínculos entre justicia ambiental y social, y la crítica inexorable al economicismo y al tecnooptimismo ciego como parámetros determinantes de la actual trayectoria global de desarrollo. Estas voces preclaras provenientes de la esfera religiosa vienen a sumarse, así, a un coro creciente que aboga por una transformación fundamental de los arreglos sociales, políticos y económicos establecidos por las sociedades industriales y de consumo.

¿Qué pueden aportar las religiones al debate socioecológico y a la *sustainability governance* global?

En su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco habla de la necesaria conversión hacia una “Iglesia en salida”, que promueva la “conversión ecológica” (LS, § 216221) de la sociedad en su conjunto. Varios estudios han analizado el papel de la religión en la transición hacia la sustentabilidad socioecológica (i. a. Glaab y Fuchs, 2018; Gottlieb, 2006; Jenkins *et al.*, 2016; Tucker, 2008, 2015; UNEP, 2016). En muchos aspectos, las religiones globales están singularmente posicionadas para officiar como actores de la transformación. A continuación, nos referiremos de modo no taxativo a dichos aspectos, presentando siete tesis en favor del potencial afirmativo de la Iglesia ecuménica como actor histórico de la transformación socioecológica, seguidas de la consideración de algunos riesgos.

Primera tesis: escala *glocal*

En términos de escala, la Iglesia ecuménica articula una red institucional que combina un alcance y una mirada global, cuyo énfasis —a diferencia de los organismos interestatales, por ejemplo, que funcionan como plataformas de coordinación entre partes e intereses particulares— está en el “bien común de la humanidad” en su conjunto y de su “casa común” planetaria (Schilder, 2013). A esto se suma la densa capilaridad de su presencia institucional y pastoral a nivel territorial, difícilmente equiparable por otras organizaciones, incluyendo una presencia estable en territorios signados por la violencia y por la violación sistemática y el desprecio por los derechos humanos (Spiegel, 2019). Dado el carácter sistémico de la crisis global y sus manifestaciones territoriales diversas, dichas características resultan, sin duda, de la mayor relevancia para impulsar una transición socioecológica.

Segunda tesis: influencia cultural y conductual

En lo que respecta a su ámbito de injerencia, a través de canales tales como la participación en la vida comunitaria, la catequesis o la acción sociopolíti-

ca, la religión impacta de modo directo los procesos de subjetivación de las personas a lo largo de todo su ciclo vital, influyendo en la formación de valores morales, estéticos, aspiracionales, etc. de las personas, así como en su comportamiento individual y en la emergencia de prácticas comunitarias. Más aún, para Karlberg (2014), por ejemplo, la religión puede contribuir a la transformación de códigos sociocognitivos y culturales a macroescala, proporcionando un marco orgánico de unicidad global capaz de acomodar la pluralidad del mundo social contemporáneo, dentro del cual conceptos normativos ampliamente aceptados, tales como emancipación, justicia, participación, prosperidad, sustentabilidad, etc., pueden ser recodificados con nuevo significado a medida que emergen nuevas prácticas sociales.

Tercera tesis: fuente de sentido existencial

La religión puede erigirse, además, en artífice de significado ontológico y sentido existencial, con la capacidad de dinamizar el espíritu colectivo, cuando menos en sociedades no secularizadas o postseculares (Habermas, 2012; Joas, 2015). *Laudato si'* enfatiza que “no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas, sin una ‘mística’ que nos anime, sin unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria” (§ 216). En esta misma tónica, la Alianza de Religiones y Conservación (ARC por sus siglas en inglés) había proclamado hace ya más de una década: “Sin una narrativa, pocas personas se ven persuadidas a cambiar o adaptarse. Las religiones han sido maestras en esto por siglos” (ARC, 2007). En sociedades mayormente secularizadas, por su parte, el compromiso de las Iglesias con una transición a la sustentabilidad puede contribuir a justificar la relevancia social de la religión.

Cuarta tesis: (relativa) independencia política y económica

A diferencia de otros grandes actores de alcance global, además, las religiones —al menos, esto es claro para el caso de la Iglesia ecuménica— gozan de una mayor independencia política y económica en comparación con el sistema político, regido por un cortoplacismo electoralista, y con el mundo empresario, regido por el imperativo de la competencia y la rentabilidad. Esta relativa independencia aparece como un habilitante estructural para la emergencia de espacios de diferencia radical. Un estudio de Katharina Glaab y Doris Fuchs (2018), por ejemplo, que compara el discurso de actores religiosos con el de organizaciones seculares de la sociedad civil a partir de documentos representativos de cumbres multilaterales sobre desarrollo y medioambiente, concluye que los primeros transmiten un discurso comparativamente más crítico, en línea con la narrativa de ecología integral de *Laudato si'*.

Quinta tesis: repositorio ontológico y epistémico para “retroinnovaciones” socioecológicas

Pero la “producción de alteridad” no solo se ve favorecida por razones de independencia, sino también por razones de longevidad institucional: en el curso de su historia milenaria y de su adaptación local a la diversidad cultural del mundo, las religiones globales han acumulado un tesoro de recursos epistemológicos y ontológicos que pueden ser administrados como un repositorio de “retroinnovaciones” (De la Cadena, 2010), ofreciendo puntos de referencia contrastantes respecto de la cultura dominante y un caldo de cultivo institucional y colectivo que facilita una resistencia activa frente a las fuerzas de asimilación y homogeneización cultural características del modo de vida de la modernidad expansiva.

Sexta tesis: la Iglesia como “extranjero” simmeliano

El carácter “apolítico” y la autoridad moral históricamente acordada a la Iglesia y al Pontífice romano le permiten jugar de forma creíble un rol singular como autoridad “externa”, capaz de interpelar a los actores sociales de un modo en que estos no podrían interpelarse recíprocamente, y que, *ad intra*, en la autocomprensión de la Iglesia, responde a la consigna evangélica de “estar en el mundo sin ser del mundo”. Esta forma singular de interacción fue estudiada por Georg Simmel (1908/2012), quien denominó metafóricamente a este tipo de capacidad agente como característica del “extranjero”; y se plasma de modo ejemplar en el rol de mediador, como lo muestra el éxito y el prestigio internacional de la diplomacia vaticana.

Séptima tesis: capacidad de activación sociopolítica

Por último, en tanto actor sociopolítico, la Iglesia ecuménica interviene en la cosa pública, transfiriendo legitimidad; construyendo (o rompiendo) alianzas y redes; formando agenda; influyendo en la dirección del debate social; impulsando el activismo de base religiosa; pero también diseñando, financiando y ejecutando programas de intervención socioeconómica en comunidades en todo el mundo.

¿Es posible identificar un anclaje empíricopráctico para las tesis arriba formuladas? Roger Gottlieb (2006) ofrece la primera visión panorámica de las transformaciones socioambientales que las religiones están promoviendo, tanto en el ámbito éticoteológico como en el sociopolítico, contribuyendo a la creación de una agenda amplia de política para la sustentabilidad. En el caso de la Iglesia ecuménica, esto se manifiesta, por ejemplo, en la agresiva campaña de desinversión de las industrias vinculadas a los com-

bustibles fósiles⁵, así como en el impulso religioso de muchos movimientos sociales y ambientales, como ilustra el caso del Movimiento Católico Mundial por el Clima, que a la fecha cuenta con la membresía de más de 730 organizaciones católicas (Movimiento Católico Mundial por el Clima, s.d.). Estos ejemplos pueden verse como ilustrativos al menos de las tesis primera, segunda y séptima, pero también de la cuarta y de la sexta, toda vez que estas acciones se fundamentan en una lógica ajena al sistema —la de la fe religiosa— y que la confrontación directa con el *lobby* de la industria fósil a nivel mundial supone un grado de independencia institucional respecto de las constelaciones de poder políticoeconómico.

En el plano teológicoespiritual, por su parte, el campo de la ecoteología y de una plétora de prácticas de vinculación trascendente con la naturaleza y los diversos seres que la populan (entendidos holísticamente como una entidad integrada: “la creación”) —aunque tardío en su desarrollo relativo— está siendo actualmente redescubierto como un campo “productivo de religión” (Vogt, 2018). En 2020, el Papa Francisco ha invitado por primera vez formalmente a los católicos a participar del “Tiempo de la Creación” ecuménico, surgido en 1989 a instancias del cristianismo ortodoxo: un mes completo dedicado a la sensibilización espiritual de la feligresía a la *relacionalidad* de toda la creación para impulsar una “conversión ecológica”, entendida como un llamado a cambiar modos de vida y estructuras sociales injustas y degradadoras de la naturaleza (Rincón Andrade, 2018). Este nivel de acción responde a las tesis segunda, tercera, quinta.

En el ámbito institucional, dentro de la esfera católica, se pueden observar innovaciones emergentes con potencial significativo como dispositivos de gobernanza para la sustentabilidad socioecológica que dan cuerpo a la primera y a la séptima tesis, como, por ejemplo, las llamadas redes eclesiales territoriales y redes eclesiales temáticas. Estas últimas están surgiendo como respuesta coordinada de los actores eclesiales a algunos de los desafíos de época en distintos lugares del mundo. Un ejemplo de ello en Latinoamérica es la Red CLAMOR (Red Eclesial Latinoamericana y Caribeña de Migración, Desplazamiento, Refugio y Trata de Personas), creada en 2017 (Pontificia Comisión para América Latina, s. d.). Las redes eclesiales territoriales, en cambio, se configuran como respuesta a los desafíos socioecológicos de un territorio en particular. El caso más paradigmático dentro de este segundo tipo de dispositivos es, sin duda, el de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM, s. d.), en la medida en que, tanto por su carácter pionero y modélico como por su importancia para la biosfera global y por el drama humano de muchos de sus habitantes, “la Amazo-

⁵ Ver Neslen (2017).

nía constituye un examen decisivo, una prueba de fuego para la Iglesia” (Spiegel, 2019, p. 274).

La REPAM, nacida formalmente en 2013, fruto de una larga interacción entre iglesias locales, congregaciones religiosas, instituciones eclesiales y seculares y otras organizaciones, es un servicio eclesial y plataforma destinada a promover la cooperación integrada y a diferentes escalas entre las organizaciones de la Iglesia, los actores de la sociedad civil y los diversos grupos de población y comunidades que habitan la Panamazonia, en defensa de la diversidad cultural y biológica frente a una frontera extractiva en constante expansión, algo que se volvió noticia en los medios de difusión masiva mundiales con la quema forestal sin precedentes registrada en agosto de 2019. La REPAM puede entenderse, así, como un experimento transescalar pionero en gestión eclesialmente mediada del procomún, o *commoning* (GibsonGraham *et al.*, 2016), en un área con una población humana de 33,5 millones.

Adicionalmente, la REPAM ha iniciado un efecto dominó de (auto)reflexión y transformación a través de escalas geográficas y niveles institucionales. En primer lugar, el modelo de la REPAM se está ramificando en varios experimentos replicativos en “otros biomas / territorios que son esenciales para el futuro planetario” (REPAM, 2019): la cuenca del río Congo, el corredor biológico mesoamericano, los bosques tropicales de la región de AsiaPacífico y el acuífero guaraní. Además, REPAM puede entenderse como el motor de un proceso de autorreflexión y aprendizaje institucional a nivel mundial, principalmente en la Iglesia Católica Romana (la “*amazonización* de la Iglesia”, en palabras del Papa Francisco). El Sínodo especial “Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”, celebrado en Roma en octubre de 2019, constituyó una “ocasión histórica para alentar cambios profundos en la forma en que la Iglesia puede acompañar y responder a los signos de los tiempos actuales que amenazan la vida” en la Tierra (REPAM, 2019).

Sin embargo, dada la intensidad y aceleración del ritmo de deterioro de la biosfera global y la profundización no mitigada de las degradaciones masivas de los seres humanos, una escala adecuada de respuesta requeriría de una plataforma global de comunicación, aprendizaje y acción concertada: “La interdependencia nos obliga a pensar en *un solo mundo, en un proyecto común*” (LS, §164, énfasis en el original). A esta necesidad busca responder una ambiciosa iniciativa del Dicasterio para la Promoción del Desarrollo Humano Integral del Vaticano, anunciada en 2020 y que será puesta en línea en 2021: el lanzamiento de una *Plataforma de Acción Laudato Si*, que, en etapas graduales, invitará a diócesis católicas, órdenes religiosas, escuelas y otras instituciones a comprometerse públicamente en un viaje de siete años

hacia la conversión ecológica y la “sostenibilidad total”. La visión es alcanzar la “masa crítica” necesaria para la transformación radical de la sociedad a la que llama el Papa Francisco en *Laudato si'* (Roewe, 2020). En esta plataforma “paraguas” de acción, se ponen en juego las siete tesis enunciadas como dimensiones del potencial que exhibe la Iglesia como actor de cambio.

Al mismo tiempo que destacamos estos aspectos promisorios de una mayor injerencia de las religiones en la transformación socioecológica, sin embargo, es necesario señalar algunos riesgos que esto entraña. Distinguiremos aquí entre tres tipos de riesgo. Un primer tipo adopta la forma de cooptación, dilución o trivialización de las “verdades incómodas” de la encíclica *Laudato si'* o, más generalmente, del enfoque de una “ecología integral”. En particular, el consenso internacional en torno a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de Naciones Unidas amenaza con colonizar el espacio discursivo en torno a temas de desarrollo y ecología, invisibilizando o diluyendo el mensaje disruptivo del Papa Francisco respecto del “consenso del desarrollo”, reduciéndolo a un mero llamado a una mayor “sensibilización ambiental” (Cuda, 2016; Sachs, 2018). Aproximaciones a la cuestión ecológica desde una religiosidad pietista superficial, que incorporase “la creación” como un nuevo objeto devocional en su dimensión meramente ritual, sin impulsar los cambios necesarios en modos (colectivos) y estilos (individuales) de vida — como ha ocurrido con la religiosidad caritativa respecto de la pobreza— no haría más que reforzar el discurso convencional de la sostenibilidad que,

como una suerte de promesa secularizada de salvación, confunde la retórica del holismo con la pretensión de una solución omniabarcadora. En el anhelo de armonía entre los objetivos ambientales, económicos y sociales, se suaviza el carácter necesariamente conflictivo de cualquier política seria de sostenibilidad (Vogt, 2018).

Un segundo tipo de riesgo está asociado a las derivas integristas y corporatistas de la religión. El integrismo revive el fantasma del cisma en el seno de las propias denominaciones cristianas, como ilustra la crítica conservadora a la política reformista de Francisco en la Iglesia Católica Romana (Kirche+Leben, 2019). Las derivas corporatistas, por su parte, son visibles especialmente en la forma de coaliciones demagógicas “posverdad” entre el reemergente extremismo político de derecha y las formaciones religiosas de derecha en rápida expansión, tanto en el norte como en el sur del globo. Esto se pone de manifiesto claramente en las narrativas dogmatistas y autorreferenciales de ciertas corrientes pentecostalistas (Escobar *et al.*, 2019) — especialmente en los EE. UU., pero crecientemente también en América Latina y en África— que se muestran excesivamente preocupadas con lo que perciben como amenazas a

sus matrices subculturales de significado y demasiado condescendientes con aquellas que retroalimentan positivamente “el comportamiento suicida de la sociedad planetaria” (LS, § 55). Efectos observables de esto son el reforzamiento del llamado “negacionismo climático”, así como diversas formas sociales de violencia simbólica y física hacia inmigrantes, personas de orientación sexual no convencional, entre otros.

Un tercer tipo de riesgo, por fin, consistiría en la instrumentalización del sentimiento religioso para incitar la intolerancia, la violencia, la guerra y el terrorismo, a veces por parte de los propios líderes religiosos, o al servicio de intereses políticos o económicos, de lo que dan cuenta abundantes ejemplos tanto históricos como actuales.

Conclusión y perspectivas

¿Bajo qué condiciones, entonces, puede la religión institucionalizada cumplir un rol como actor histórico de transformación socioecológica? Con Daniel Duhart (2015, p. 11), podemos sintetizar dichas condiciones como sigue: si la religión es entendida tanto como una experiencia humana, como así también como un sistema de conocimiento y práctica que hunde sus raíces en la búsqueda humana de autotrascendencia (Joas, 2015), cuyo objetivo general es el mejoramiento de la condición humana, tanto individual como colectiva, debería cumplir el requisito de ser practicada de una manera reflexiva, en complementariedad y armonía con la ciencia (Karlberg, 2014). En este sentido, “la práctica de la religión sería incompatible con posturas dogmáticas y afirmaciones cerradas de verdad que obstaculizan sistemáticamente el aprendizaje colectivo”.

La encíclica *Laudato si'* parece indicar que la Iglesia ecuménica, bajo el liderazgo de Francisco, busca orientar su discurso y acción en este sentido. En efecto, la “ecología integral” que promueve *Laudato si'* reivindica la inseparabilidad de una visión religiosaecuménica del mundo respecto de la problemática social y de la problemática ecológica global, dejando claro que la crisis socioecológica de nuestra civilización no es un asunto secundario, sino uno central y constitutivo de la fe cristiana (LS, § 221). Dice Francisco en la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* (§3)

que hoy no vivimos sólo una época de cambios sino un verdadero cambio de época [...] Se trata, en definitiva, de “cambiar el modelo de desarrollo global” y “redefinir el progreso”: “El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos”. Esta enorme e impostergable tarea requiere [...] el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún me atrevo a decir hacia “una valiente revolución cultural”.

Para realizar esta visión, se requeriría una institución a nivel global que promueva la aplicación de la encíclica *Laudato si'* en la Iglesia y en la sociedad, de forma análoga a la función desempeñada por *Justitia et Pax*, creada por el Vaticano en la década de 1960 para la implementación de la encíclica sobre el desarrollo *Populorum progressio*. ¿Podrá la Plataforma de Acción *Laudato Si* asumir este rol durante la próxima década? Esta pregunta solo puede ser contestada retrospectivamente. El presente artículo ha tenido un propósito más humilde: el de señalar potenciales y riesgos de una Iglesia ecuménica como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta (Beling y Vanhulst, 2019). Por lo pronto, lo que puede afirmarse con confianza es que, entre los líderes mundiales, el Papa Francisco aparece actualmente como el principal heraldo de una gran transformación socioecológica (Sachs, 2019), ofreciendo no solo una narrativa interperante a “cada persona que habita este planeta” (LS, §3), sino una plataforma de convergencia para un debate auténticamente plural acerca de las opciones disponibles para transitar hacia un modelo de sociedad que sea “capaz de futuro”.

Referencias bibliográficas

- ARC Alliance of Religions and Conservation (2007, 7 de diciembre). UN and ARC launch programme with faiths on climate change. Recuperado el 28 de mayo de 2019, de: <https://www.arcworld.org/news.asp?pageID=207>
- Beling, A. E., y Vanhulst, J. (Eds.) (2019). *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Siglo Veintiuno Editores.
- Brand, U., y Wissen, M. (2014). Crisis socioecológica y modo de vida imperial: Crisis y continuidad de las relaciones sociedadNaturaleza en el capitalismo. *Saskab. Revista de Discusiones Filosóficas, cuaderno 7*. <http://www.ideazinstitute.com/sp/CUADERNO7/C71.pdf>
- Chakrabarty, D. (2009). The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco: Teología, ética y política*. Manantial.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334370. <https://doi.org/10.1111/j.15481360.2010.01061.x>
- Duhart, D. (2015). Religión, desarrollo y ‘Gran Transición Global’. Emergencias y coocurrencias desde América Latina. Primer Congreso Nacional sobre el Fenómeno Religioso. Universidad Alberto Hurtado/CISOC/Universidad de Chile.

- Escobar, A., Esteva, G., Gudynas, E., Castro H., G., Roa Avendaño, T., y Scannone, J. C. (2019). La religión como agente transformador en una sociedad pluralista y (post)secular. En A. E. Beling y J. Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 310328). Siglo Veintiuno Editores.
- Francisco I (2015). *Laudato si': Sobre el Cuidado de la Casa Común*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encicicalaudatosi.html
- GibsonGraham, J. K., Cameron, J., y Healy, S. (2016). Commoning as a postcapitalist politics. En A. Amin y P. Howell (Eds.), *Releasing the commons: Rethinking the futures of the commons* (cap. 12). Routledge.
- Glaab, K., y Fuchs, D. (2018). Green Faith? The role of faithbased actors in the global sustainable development discourse. *Environmental Values*, 27(3), 289312. <https://doi.org/10.3197/096327118X15217309300840>
- Gottlieb, R. S. (2006). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Oxford University Press, USA.
- Habermas, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken. 2: Aufsätze und Repliken* (1. Aufl.). Suhrkamp.
- Jenkins, W. J., Tucker, M. E., y Grim, J. (Eds.) (2016). *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. Routledge.
- Joas, H. (2015). *Do We Need Religion?: On the Experience of Selftranscendence*. Routledge.
- Karlberg, M. (2014). *Meaning, Religion and a Great Transition*. Great Transition Initiative, Tellus Institute.
- Kirche+Leben (2019). <https://www.kircheundleben.de/artikel/papstfranziskusueberkardinalmuellereristwieeinkind/>
- Lang, M. (2019). Justicia social y crisis civilizatoria. Pistas para repensar la erradicación de la pobreza a partir de la sostenibilidad y la interculturalidad. En A. E. Beling y J. Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 265279). Siglo Veintiuno Editores.
- Latour, B. (2014). Agency at the time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45, 118.
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Herder.
- Martínez, R. (2020, 22 de abril). El Papa anuncia Año especial por la Laudato si' y el cuidado de la Creación. *Vatican News*. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/202005/papaanunciaanoespeciallaudatosicuidadocasacomun.html>
- Mol, A. P. J. (2010). Ecological modernization as a social theory of environ-

- mental reform. En M. R. Redclift y G. Woodgate (Eds.), *International Handbook of Environmental Sociology, Second Edition* (2.^a ed., pp. 6476). Edward Elgar.
- Movimiento Católico Mundial por el Clima (MCMC, s.d.). <https://catholicclimatemovement.global/memberorganizations/>
- Neslen, A. (2017, 3 de octubre). Catholic church to make record divestment from fossil fuels. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2017/oct/03/catholicchurchtomakerecorddivestmentfromfossilfuels>
- Paulson, S. (2017). Degrowth: Culture, power and change. *Journal of Political Ecology*, 24, 425666.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston, MA: Beacon, 1944.
- Pontificia Comisión para América Latina (s. d.). *CLAMOR Red Eclesial Latinoamericana y Caribeña de Migración, Desplazamiento, Refugio y Trata de Personas*. <http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/articulos/clamorredesiallatinoamericanaycaribenademigraciond.html>
- REPAM (2019). Concept note from the International Conference “Integral Ecology: A synodal response from the Amazon and other essential biomes / territories for the care of our common home”. Integral Ecology: a synodal response from the Amazon and other essential biomes / territories for the care of our common home. Washington D. C., Georgetown University, 19 de marzo. <https://redamazonica.org/en/2019/03/integralecologyasynodalresponsefromtheamazonandotheressentialbiomesterritoriesforthecareofourcommonhome/>
- REPAM (s. d.). <https://redamazonica.org/>
- Rincón Andrade, M. (2018). Hacia una comprensión de la conversión ecológica. *Franciscanum*, 60(169), 311. <https://doi.org/10.21500/01201468.3700>
- Roewe, B. (2020, 17 de mayo). Vatican office invites church on journey to ‘total sustainability’ in next decade. *Earthbeat*. <https://www.ncronline.org/news/earthbeat/vaticanofficeinviteschurchjourneytotalsustainabilitynextdecade>
- Sachs, W. (2013). Missdeuteter Vorgänger Karl Polanyi und seine, Great Transformation. *Politische Ökologie*, 133, 1823.
- Sachs, W. (2018). Papst vs. UNO. Sustainable Development Goals und Laudato si’: Abgesang auf das Entwicklungszeitalter? *PERIPHERIE Politik • Ökonomie • Kultur*, 38(150151). <https://www.budrich-journals.de/index.php/peripherie/article/view/31924>
- Sachs, W. (2019). Prólogo. En A. E. Beling y J. Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 265279). Siglo Veintiuno Editores.

- Schilder, K. (2013). Auf dem Weg zum Weltgemeinwohl? *Dossier Zu Welt-Sichten. Magazin Für Globale Entwicklung Und Ökumenische Zusammenarbeit*, 122013 / 12014, 2123.
- Simmel, G. (1908/2012). *El extranjero: Sociología del extraño*. Sequitur.
- Somers, M., y Block, F. (2014). The Return of Karl Polanyi. *Dissent Magazine*. <https://www.dissentmagazine.org/article/thereturnofkarl-polanyi>
- Spiegel, P. (2019). Iglesias y Religiones en la Gran Transformación. Aliados en el diálogo, aliados en la acción, aliados en la esperanza. En A. E. Beling y J. Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 265279). Siglo Veintiuno Editores.
- Tucker, M. E. (2008). World Religions, the Earth Charter, and Sustainability. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 12(2), 115128. <https://doi.org/10.1163/156853508X359930>
- Tucker, M. E. (2015). World Religions, Ethics, and the Earth Charter for a Sustainable Future. En *Earth Stewardship* (pp. 395405). Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/9783319121338_26
- UNEP (2016). *Environment, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development*. United Nations Environment Programme.
- Vogt, M. (2018). *Blockierte Potenziale sieben Thesen zur Rolle der Kirchen in der Großen Transformation*. https://www.kaththeol.unimuenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuellesordner/kirchenindertransformation/rollederkirchen_1_.pdf
- WBGU (2011). *World in transition: A social contract for sustainability*. Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen.