

# ***LAS RELIGIONES COMO ESPACIO DE GRATUIDAD, LIBERTAD Y SOLIDARIDAD***

*Ignacio Sepúlveda del Río*

*Sumario:* Por muchos años en Occidente se ha considerado que las religiones deben mantenerse en el espacio privado, en el espacio de lo personal. En los últimos años varios filósofos y pensadores han planteado la importancia de que las religiones estén, como un aporte, en el espacio público. Desde la óptica de las éticas de mínimos y éticas de máximos nos planteamos analizar cómo las religiones pueden ser un aporte a las sociedades en que viven a partir de tres aspectos fundamentales: trascendental, ético y ecológico.

*Summary:* For many years, occidental society has believed that religions should be kept in the private sphere, the personal sphere. In recent years, many philosophers and thinkers have raised the idea that religions should be part of the public sphere as a contribution. From the point of view of ethics of minimum and ethics of maximum, we want to analyze how religions could be a contribution to society in, at least, three fundamental aspects: transcendental, ethics and ecology.

*Palabras clave:* religión, ética de mínimos, ética de máximos, sociedad y religión.

*Key words:* religion, ethics of minimum, ethics of maximum, society and religion.

Fecha de recepción: 23 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 de julio 2016

## **1. Introducción**

¿Qué nos pueden aportar las religiones hoy en día? ¿No son más bien una ilusión, un espejismo, tal como afirma Richard Dawkins<sup>1</sup>? Aún bajo el supuesto de la necesidad de las religiones como dadoras de sentido personal, ¿no debieran permanecer en el ámbito de lo estrictamente privado?

---

<sup>1</sup> R. DAWKINS, *The God Delusion*, Houghton Mifflin Company, Boston-New York 2008.

En los últimos años el filósofo alemán Jürgen Habermas<sup>2</sup> –un filósofo agnóstico, por cierto- ha reflexionado en torno al rol de la religión en el espacio público. Desde su óptica, las religiones pueden ser un aporte en la vida social actual. Desde una perspectiva similar el filósofo canadiense Charles Taylor<sup>3</sup> ha planteado la necesidad de acoger el fenómeno religioso en el espacio público como un aporte que puede ser enriquecedor para la sociedad. Frente a estos planteamientos surge nuevamente la pregunta sobre los posibles aportes de la religión en sociedades pluralistas y democráticas como las occidentales.

## 2. Éticas de mínimos y éticas de máximos

Por todos es bien conocido el aporte que, por largos años, ha venido haciendo la filósofa valenciana Adela Cortina en el campo de la ética. En 1986 publica su libro *Ética Mínima*<sup>4</sup>. En esta obra Cortina busca los mínimos universales que importan para la fundamentación moral de la vida en nuestras sociedades democráticas y pluralistas. La ética de mínimos, que a veces se confunde con simples mínimos en los que todos estemos de acuerdo, se entiende como aquellos mínimos axiológicos y normativos compartidos por la conciencia de una sociedad pluralista. Para generar estos mínimos de justicia se necesita el reconocimiento básico del otro como persona, conocer sus necesidades e intereses, así como buscar su mejora material y cultural<sup>5</sup>. ¿Cuáles serían las características de esta ética cívica o ética de mínimos, como propone Adela Cortina? Como bien señala en *Justicia Cordial*<sup>6</sup> –y también en *Ética de Mínimos*- esta ética parte de reconocer que vivimos en una sociedad plural donde hoy caben distintos proyectos de vida felicitante y también un sano pluralismo axiológico. El reconocimiento de este pluralismo debe distinguirse de lo que denomina politeísmo axiológico. La diferencia radica en que en el segundo hay una variedad de valores y opciones, pero no hay posibilidad de diálogo pues existe un absoluto relativismo axiológico. En el primero, en cambio, se reconocen los diferentes planteamientos axiológicos, pero se reconoce la posibilidad de diálogo y encuentro entre las diversas posturas. La segunda característica o requerimiento de esta ética de mínimos señala la necesidad de una ciudadanía compleja. Esto implica una ciudadanía donde el ciudadano es verdadero señor de sí mismo en la comunidad

<sup>2</sup> En varios de sus últimos trabajos Habermas ha trata el tema de la religión. Algunos de los más importantes son: J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, (trad. Pere Fabra et alif), Paidós, Barcelona 2006; J. HABERMAS/ J. RATZINGER, J., *Entre Razón y Religión. Dialéctica de la secularización*, (trad. Pablo Largo/Isabel Blanco), FCE, México 2008; J. HABERMAS, ET AL., *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, (trad. Ciaran Cronin), Polity Press, Cambridge 2010; J. HABERMAS, "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, En: E. MENDIETA, E. and J. VANANTWERPEN, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press New York 2011; J. HABERMAS, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid 2015.

<sup>3</sup> Como es bien sabido, Charles Taylor ha tratado profusamente el tema de la religión en los últimos años. Su obra más conocida al respecto, aunque no la única, es *A Secular Age* (Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007).

<sup>4</sup> A. CORTINA, *Ética Mínima*, Tecnos, Madrid 2009.

<sup>5</sup> Cf. A. CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Tecnos, Madrid 2007.

<sup>6</sup> A. CORTINA, *Justicia Cordial*, Mínima Trotta, Madrid 2010.

política y no un mero vasallo frente a los distintos poderes fácticos de la sociedad. La ciudadanía compleja significa reconocer, por otra parte, que

“no existen personas sin atributos, sino gentes cuya identidad se teje con los mimbres de su religión, cultura, sexo, capacidad y opciones vitales, y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respecto a su identidad exige del Estado no apostar por ninguna de ellas, pero sí tratar de integrar las diferencias que las componen”<sup>7</sup>.

El tercer requerimiento de la ética de mínimos es un Estado laico. Por Estado laico entiende Cortina –con un planteamiento muy cercano al de Charles Taylor– un Estado que intenta gestionar una sociedad pluralista en donde no se reconoce ninguna confesión como la oficial, pero tampoco se busca borrar las religiones de la vida pública sino al contrario: se busca articular las distintas posturas existentes en la sociedad, reconociendo su riqueza y su aporte específico. La última característica de esta ética de mínimos tiene que ver con la autonomía: como hemos señalado anteriormente, la ética de mínimos se basa en ciudadanos capaces de elegir por sí mismos.

Junto con la ética de mínimos, cuyos elementos esenciales hemos señalado más arriba, Adela Cortina reconoce la existencia de una ética de máximos. Estas éticas intentan dar respuesta al fenómeno moral en toda su complejidad y su objetivo es una propuesta de vida felicitante. Es decir, intentan mostrar un ideal de vida plena, de vida feliz, que va más allá de los mínimos de justicia que plantea la ética mínima. Las éticas de máximos, según lo plantea Cortina, serían éticas que de alguna manera alimentan las éticas de mínimos, planteando propuestas que van más allá de los mínimos de justicia. Es decir, van más allá de lo meramente exigible desde la justicia para proponer un sentido de vida más totalizante, que abarca las relaciones con los otros desde una mirada trascendente. Desde esta perspectiva cabe plantear cuáles son esos aportes que las éticas de máximos, especialmente las religiones, pueden aportar a la sociedad y al debate público.

### 3. Más allá de los mínimos exigibles

Antes de desarrollar este punto, conviene señalar que al hablar de religiones lo hacemos en un sentido muy amplio. Por religión entenderemos *la apertura a la trascendencia*<sup>8</sup>. Esta definición acoge tanto las religiones institucionales como las nuevas espiritualidades. Habiendo clarificado lo anterior, deseamos tomar un concepto del conocido teólogo y filósofo Raimon Panikkar que nos puede ayudar a ver los aportes de las religiones. Panikkar habla de la intuición cosmoteándrica. Esta intuición, que señala como nos religamos al mundo, hace referencia a lo trascendente o divino, a lo humano y al mundo. Estas tres dimensiones se pueden traducir como lo místico, lo ético y lo

---

<sup>7</sup> A. CORTINA, *Justicia Cordial*, o. c., 34.

<sup>8</sup> Esta definición de religión ha sido trabajada por Charles Taylor en *A Secular Age*.

ecológico. En cada uno de estos aspectos –dependiendo de los distintos acercamientos o comprensiones- lo religioso puede ser un aporte.

### 3.1. *Apertura a la trascendencia.*

Pareciera que la pregunta humana por el sentido de la vida y por la trascendencia son algo consustancial al ser humano. Al final de la *Crítica de la Razón Práctica* Kant afirmaba:

“Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”<sup>9</sup>.

En la actualidad estamos viviendo la mayor revolución científico-tecnológica de la historia. Nos encontramos en un mundo globalizado –con lo positivo y negativo que esto significa- donde todo es ahora. La ciencia y la técnica parecen ir empujando cada día más sus límites. Pareciera que no hay misterio que se le resistan. ¿La ciencia terminará por responder a todas las interrogantes del ser humano? Ya en pleno siglo XX Ortega y Gasset señalaba con lucidez:

“La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero esas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones.”<sup>10</sup>.

Con todo, la pregunta por el sentido de la vida sigue presente. Y, se diga lo que se diga, no es una pregunta que le competa responder a la ciencia ni a la técnica. Pero esta pregunta no se puede confundir con una pregunta de forma general y abstracta, casi como un juego teórico. La pregunta por el sentido, por la trascendencia, es acuciante; toca las fibras más íntimas de la persona. Al respecto Taylor<sup>11</sup> señala que la pregunta por el sentido, por la trascendencia, se puede entender como el *eje Peggy Lee*, haciendo referencia a su famosa canción *Is that all there is?* ¿Es todo lo que hay? ¿Aquí se acaba todo? ¿Mis sueños, esperanzas, amores...? Es posible que uno se conforme con la propia muerte, pero qué pasa con la de nuestros seres queridos. La pregunta por el sentido apunta de manera existencial a nuestra vida y a la vida de todos aquellos que amamos y nos son importantes. Recordemos lo que Nietzsche decía:

“Si alguna vez deseasteis todo otra vez, todo eterno, todo entrelazado, trabado, entretejido por el amor, ¡oh!, entonces amasteis al mundo;

<sup>9</sup> I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2005, 190.

<sup>10</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “El Origen deportivo del estado”, *Obras Completas*, tomo VIII (1926-1932), Taurus, Madrid 2004, 263.

<sup>11</sup> Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, o.c.

eternos, le amáis eternamente, y también a la pena decís: ¡Pasa, pero retorna! ¡Pues todo gozo quiere eternidad!”<sup>12</sup>.

Tomando esta frase, pero desde otro enfoque, podemos decir: “*este amor, por su naturaleza, tiene vocación de eternidad*”. Ahí está, creemos, el meollo del asunto de la pregunta por el sentido y la trascendencia. Este deseo inscrito, si pudiéramos decir, en el ADN del ser humano nos lleva a preguntarnos por el sentido, por la totalidad, por la trascendencia.

No es extraño que hoy en día el sentimiento religioso vuelva a florecer de diversas maneras. El fenómeno de las *nuevas espiritualidades* –hecho de por sí complejo, porque no es un unitario– tan en boga hoy, nos habla de este deseo de trascendencia que todos los hombres y mujeres tenemos. Las espiritualidades nos abren a la trascendencia. Pero esto no quiere decir que en Occidente estemos caminando de vuelta a la antigua cristiandad. En esto debemos ser claros: la cristiandad como tal se acabó. Lo vivimos ahora en el hecho de hombres y mujeres que, en cuanto a lo religioso, se entienden a sí mismos como buscadores. Esta búsqueda intenta integrar, de manera más o menos creativa, distintas miradas sobre lo trascendente. Este es el sincretismo que, por lo demás, no es tan novedoso como podríamos creer. Ejemplo de esto es la historia del cristianismo.

Hemos dicho que los hombres y mujeres de hoy se pueden definir como buscadores con respecto a lo religioso. Esta búsqueda personal de cada uno lleva inscrita un elemento esencial de las religiones: la libertad. A más de alguno le podrá parecer que religión y libertad no pueden estar en la misma frase, sobre todo si atendemos a los diversos ejemplos que la historia nos ha dejado de cómo las religiones han oprimido la libertad de las personas. Con todo, si uno analiza la evolución de las religiones –especialmente a partir de la época axial en adelante– podemos ver como desde ellas han surgido movimientos que buscan la libertad tanto a nivel personal como comunitario.

### 3.2. *El nivel ético*

Comencemos diciendo que este punto es la “prueba del algodón” para comprobar el nivel de verdad existente en una religión o espiritualidad cuando se pasa de la trascendencia a la immanencia, al encuentro con el otro; a sentirlo como un hermano o hermana del que me hago responsable.

En las tradiciones budista y cristiana podemos reconocer, a través del ágape y karuna (compasión), cómo la apertura hacia lo trascendente implica una ligazón con el mundo, con el otro. Al respecto Panikkar afirma que

---

<sup>12</sup> F. NIETZSCHE, *Así Hablaba Zaratustra*, Brontes, Barcelona 2012, 277.

“la misericordia y la compasión son dos aspectos fundamentales de la espiritualidad budhista, como se ve en la práctica de los cuatro ejercicios espirituales recomendados por la tradición (brahmavihâra), que se componen de benevolencia (mettâ), compasión (karunâ), alegría (muditâ) e indiferencia (uperkkhâ)”<sup>13</sup>.

Y al respecto cuenta una historia:

“Cuenta la tradición que, pasando una vez el Iluminado por uno de los monasterios en los que habitaban los monjes, se encontró con un monje que yacía en sus propios excrementos, víctima de una infección intestinal mortal y contagiosa. Śâkyamuni lo lavó con sus propias manos y lo llevó a su propia cama. Luego, dirigiéndose a los monjes, les dijo: ¡Oh bhikkhu!, vosotros no tenéis ya ni padre ni madre que puedan cuidaros; si vosotros no os cuidáis los unos a los otros, ¿quién lo hará? Quienquiera que desee preocuparse de mí, que se preocupe de los enfermos.

La acción de Buddha es totalmente desinteresada, no sólo respecto a sí mismo, sino respecto al monje enfermo, al que curó no para que sanase (ya había sido desahuciado), sino para que muriese decentemente. El sentido de su karunâ estriba en la sobreabundancia de su estado de ‘gracia’<sup>14</sup>.

Cuando el ser humano ha alcanzado la Iluminación, cuando se ha liberado de todo deseo –aún el deseo mismo de la salvación– y de toda emoción, el amor al prójimo –aunque parezca una paradoja para nosotros– se da como corolario de esta misma iluminación.

En el cristianismo, como todos sabemos, tenemos el *ágape*. Siguiendo a Nygren<sup>15</sup>, podemos reconocer ciertas características esenciales de este tipo de amor tan característico del cristianismo. Como premisa, partamos diciendo que no se puede entender el ágape como concreción del mandamiento del amor del Antiguo Testamento. La razón es muy simple: el ágape no puede ser un mandamiento, algo que se exige. Por otra parte, en el judaísmo –y especialmente en el Antiguo Testamento– el amor es exclusivista y particularista. El mandamiento de amar al prójimo, según Nygren, era una novedad con respecto a lo que se daba antes, pero tenía un sentido restringido: el prójimo era del mismo pueblo, los allegados, los cercanos (por eso mismo se puede intuir el escándalo de la parábola del Buen Samaritano). En el cristianismo, en cambio, el amor ya no es particularista sino universalista. Con todo, esta no sería la clave para entender lo que el ágape significa.

<sup>13</sup> R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Ediciones Siruela, Madrid 1997, 276.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> A. NYGREN, *Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969.

El fundamento del cristianismo es el amor, pero no solo amor a los amigos o cercanos, sino que a todos, hasta a los enemigos. Esta idea de amor es fuertemente criticada por Nietzsche, pues lo entiende como una manifestación de resentimiento que hunde sus raíces en el odio judío y que se presenta como bueno a través de la transvaloración de los valores. Pero el amor cristiano, entendido correctamente, no tiene nada de eso. Es verdad que este amor parece, a primera vista, ir en contra de nuestros sentimientos naturales (lo cual daría razón a la crítica nietzscheana). Pero el verdadero fundamento del amor cristiano a los enemigos no reside en una transvaloración de los valores como señala Nietzsche. La novedad del cristianismo se refiere a lo más íntimo de la vida religiosa: la naturaleza de la relación con Dios. La comunión cristiana con Dios es completamente diferente a como entendía la comunión con Dios el judaísmo. Las palabras de Jesús “no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (Mc, 2, 17) son un escándalo y un ataque directo al pensamiento judío, pues subvierte todo su orden de valores. El justo, en el pensamiento judío, es quien ama la Ley de Dios y la cumple. El justo tiene puesta su complacencia en la Ley, y el cumplimiento de la Ley le hace agradable y le da un valor a los ojos de Dios.

La predicación y actitud de Jesús es un abierto desafío al pensamiento judío, pues él come y bebe con los pecadores (una de las características fundamentales de Jesús). Y aún más, el mismo Jesús afirma que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores. En la dinámica del Evangelio no es solo Jesús quien tiene este planteamiento, sino también Dios, lo que tiene profundas implicancias para la relación entre Dios y el ser humano.

Lo fundamental del ágape sería que Dios busca al pecador y le quiere acoger en sí mismo; quiere estar en comunión con él. Y la comunión de Dios con el ser humano ya no es una comunión de derecho, como lo era en la antigua tradición judía, sino una comunión de amor. Dios ya no se comporta siguiendo los parámetros de una justicia distributiva, sino que se guía por la justicia del ágape. ¿Cuál es la causa de esta comunión? ¿Es que el pecador es mejor que el no pecador, como ha planteado Scheler<sup>16</sup>? Pareciera que no. La originalidad de la comunión cristiana con Dios se funda únicamente en la gratuidad divina; dicho de otro modo, el fundamento último de la comunión entre Dios y hombre es lo que entendemos como ágape.

El sentido del ágape –y sus características- las podemos resumir en cuatro puntos fundamentales. El primero de ellos es que el ágape no tiene motivación. Es espontáneo. Sería inútil buscar un motivo, una razón, para comprender la naturaleza del amor divino hacia el hombre. El amor divino carece de razón. Por eso Jesús ataca frontalmente la relación con Dios que se basa en la comunidad de derecho. La segunda característica del ágape es indiferente a los valores, dado que toda idea de valor queda radicalmente excluida con respecto a la comunidad divina. La siguiente característica tiene que ver con la capacidad creadora de valor que tiene el amor divino. Es decir, el amor divino no ama porque lo amado merezca el amor, sino al contrario. El amor de

---

<sup>16</sup> M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid 1998.

Dios le da valor. Por último, el ágape crea comunión entre Dios y el hombre y, por consiguiente, entre todos los seres humanos. Es decir, genera comunidad. De aquí se desprende que el amor cristiano tiende en sí mismo –en su misma esencia– al amor gratuito hacia el prójimo, aun hacia el enemigo.

Veamos una última reflexión sobre el ágape con respecto a la comunidad: Una de las principales diferencias entre la ética clásica y la ética cristiana, es que el cristianismo toma a la comunidad como punto de partida de la consideración ética. Así, la cuestión del Bien ya no se enfoca en el hombre como un individuo aislado, sino en el hombre respecto a otros seres humanos, en su comunión con Dios y con el prójimo. En este punto hace aparición el concepto ágape. Ágape se entiende como amor. Es un concepto eminentemente comunitario que no puede relacionarse, de ninguna manera, con una ética de fundamento individualista o eudemonista. Por lo tanto, si ágape se orienta a la comunidad, la cuestión del Bien va más allá del eudemonismo y del utilitarismo.

Permítanme dos ejemplos para poner rostro a esta concreción, en nuestro mundo, del ágape. El primero de ellos lo tomo prestado del pensamiento de Ignacio Ellacuría y su enfoque sobre la libertad humana y la necesidad urgente de salvación integral de todo lo humano. El mundo occidental –Ellacuría hace referencia a él como occidental capitalista– tiene como uno de sus elementos fundamentales la libertad. La idea de libertad –la primera de la tríada de la Revolución Francesa– es un referente para occidente. La teología de la liberación toma este mismo tema y le da una vuelta: la libertad no puede ser la libertad negativa –tal como la define Berlin en su célebre conferencia del año 52<sup>17</sup>–, pero tampoco puede ser libertad positiva a la manera como lo entendían los regímenes comunistas (al respecto recomiendo el trabajo de Taylor sobre el tema<sup>18</sup>). La libertad debe entenderse, desde la mirada de Ellacuría, como liberación de la muerte y como plenitud de vida. Por eso afirma:

“Si la libertad ha de entenderse como plenitud de vida, la libertad ha de comenzar como liberación de la muerte. No hay así libertad plenamente vivida sin un proceso de liberación integral, que lo abarca unitaria y armónicamente todo y a todos, pero que arranca por la liberación de los principados, poderes y potestades de la muerte. No se trata de la muerte que a uno le viene por las llamadas causas naturales, aunque también la fe plantea la solución a este problema, sino de la muerte que los demás causan o, por lo menos, no impiden”<sup>19</sup>.

Para Ellacuría todo proceso de dominación y liberación debe ser, al mismo tiempo, individual y colectivo. Pero no solo eso, sino que debe ser capaz de tener en

---

<sup>17</sup> I. BERLIN, “Dos Conceptos de Libertad”, en *Dos Conceptos de Libertad y Otros Escritos*, Alianza, Madrid 2010, 43-114.

<sup>18</sup> CH. TAYLOR, *La Libertad de los Modernos*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid 2005.

<sup>19</sup> I. ELLACURÍA, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, en *Escritos Teológicos I*, UCA, San Salvador 2000, 2016.

cuenta la dimensión histórico-política y la dimensión histórico-trascendente. Es decir, no solo quedarse en las causas históricas, políticas y económicas, sino que aspira a una mirada trascendente en la historia.

En directa relación con esto está la mirada sobre el oprimido, el que sufre. Aquel no es simplemente alguien por quien puedo tener más o menos compasión, alguien al que le reconozco dignidad –que no es poco–, sino un hermano o hermana que sufre. Desde esta perspectiva se hace carne el llamado a la fraternidad de la Revolución Francesa. Pero ahora se carga de un sentido más profundo: ya no solo es una invitación a ayudar, a la solidaridad, sino a hacerse responsable por lo que vive y sufre el otro, y reconociendo que el Dios de la vida y de la justicia acabará estableciendo su reino entre los hombres.

El segundo ejemplo que deseo compartir pertenece al discurso que dio el papa Francisco con motivo del premio Carlomagno. Frente a intelectuales y líderes políticos el Papa se animó a hablar proféticamente:

“¿Qué te ha sucedido Europa humanista, defensora de los derechos humanos, de la democracia y de la libertad? ¿Qué te ha pasado Europa, tierra de poetas, filósofos, artistas, músicos, escritores? ¿Qué te ha ocurrido Europa, madre de pueblos y naciones, madre de grandes hombres y mujeres que fueron capaces de defender y dar la vida por la dignidad de sus hermanos?”<sup>20</sup>.

Hacia el final el Papa habla de sus sueños para Europa:

“Sueño una Europa que se hace cargo del niño, que como un hermano socorre al pobre y a los que vienen en busca de acogida, porque ya no tienen nada y piden refugio. Sueño una Europa que escucha y valora a los enfermos y a los ancianos, para que no sean reducidos a objetos improductivos de descarte. Sueño una Europa, donde ser emigrante no sea un delito, sino una invitación a un mayor compromiso con la dignidad de todo ser humano. Sueño una Europa de las familias, con políticas realmente eficaces, centradas en los rostros más que en los números, en el nacimiento de hijos más que en el aumento de los bienes. Sueño una Europa que promueva y proteja los derechos de cada uno, sin olvidar los deberes para con todos. Sueño una Europa de la cual no se pueda decir que su compromiso por los derechos humanos ha sido su última utopía”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> PAPA FRANCISCO, *Entrega del Premio Carlomagno. Discurso del Santo Padre Francisco*, Vaticano 2016, [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco\\_20160506\\_premio-carlo-magno.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html) (Consulta 22 de junio de 2016).

<sup>21</sup> *Ibid.*

El sueño del Papa recuerda las raíces de Europa: una Europa solidaria, respetuosa de los Derechos Humanos, capaz de acoger y no de cerrar las puertas a los miles de refugiados. Pero va más allá: es un sueño que tiene a la vista la solidaridad con los hermanos y hermanas, el compromiso fraternal, la aceptación del otro, la construcción de la sociedad como una comunidad que busca el bien común.

### 3.3. *El compromiso con la ecología*

Hace poco el papa Francisco publicó *Laudato Si*. Aunque no sea el primer papa que habla de ecología (ya lo habían hecho antes Juan Pablo II y Benedicto XVI), es la primera vez que el magisterio la trata tan sistemáticamente en una encíclica dedicada íntegramente al tema. ¿Por qué los cristianos nos debiéramos ocupar, más allá de nuestra preocupación como ciudadanos, del tema de la ecología? La respuesta viene dada desde una mirada integral: la preocupación por la naturaleza tiene que ver con la justicia con los pobres, con el compromiso con la sociedad y, también, con la paz interior<sup>22</sup>. Al respecto es interesante ver cómo el Papa lo plantea:

“El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”<sup>23</sup>.

Pero la Encíclica no responde a una “moda verde” a un problema contingente. Al respecto Francisco explica:

“quiero mostrar desde el comienzo cómo las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles. Si el solo hecho de ser humanos mueve a las personas a cuidar el ambiente del cual forman parte, ‘los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe’”<sup>24</sup>.

La línea argumentativa sigue tres derroteros que se complementan: la tradición de la Alianza, la perspectiva sacramental y la mirada escatológica. En cada uno de ellos, y en los tres en conjunto, se muestra por qué a los ojos de la fe el problema ecológico es algo esencial y no una moda pasajera del momento.

---

<sup>22</sup> Cfr. R. GURIDI, “Laudato Si: El deber cristiano hacia nuestra casa común”: *Revista Mensaje*, agosto 2015, 19-23.

<sup>23</sup> LS 48.

<sup>24</sup> LS 64.

#### 4. Conclusiones

Al inicio de nuestra reflexión nos preguntábamos qué nos pueden aportar las religiones hoy. Tal como hemos visto, las éticas de mínimos, o éticas ciudadanas, se enfocan en el individuo y en la consecución de lo que entendemos como mínimos de justicia bajo los cuales no habría dignidad humana. Estas éticas han sido una conquista que ha tomado largo tiempo y en la actualidad podemos decir que, de manera más o menos generalizada, han calado en la sociedad. Con todo, no podemos decir que las éticas de mínimos sea una ética acabada, pues los mínimos se van construyendo a través del diálogo en la sociedad y siempre se pueden ir completando y concretando más. Pero con los mínimos en una sociedad no es suficiente. Se hacen necesarias las éticas de máximos, especialmente aquellas provenientes de la religión. La mirada de las religiones abre al ser humano a la pregunta por el sentido más allá de esta vida. Junto con esto, éstas plantean la pregunta por las relaciones con los otros –el prójimo- y las relaciones con nuestro entorno, con la naturaleza. Esta mirada hace que las religiones fecunden nuestra sociedad más allá de la justicia, con una mirada de gratuidad, solidaridad y libertad.

Desde la perspectiva anteriormente señalada las propuestas de sentido –vida feliz- dadas por las religiones siguen siendo un aporte a la sociedad actual, pues tienen una voz diferente –quizás hasta profética- al poner sobre el tapete e intentar dar respuesta a problemas o situaciones que la sociedad no alcanza, o no quiere, ver.