

Teología y crisis ecológica

Áreas, documentos y formulaciones teológicas

JUAN CARLOS VALVERDE

Resumen: En estas líneas proponemos una reflexión sobre las áreas de la teología que consideramos se encuentran concernidas por la crisis ecológica. Deseamos, igualmente, estudiar las formulaciones teológicas que, según nuestro criterio, están relacionadas con los problemas ecológicos. Es importante que la disciplina teológica se renueve, a la luz de los acontecimientos del presente.

Palabras claves: Teología, crisis ecológica, formulaciones teológicas, dualismos, tecnología, desarrollo económico.

Abstract: In these lines we propose a reflection on the areas of theology that we consider to be concerned by the ecological crisis. We also wish to study the theological formulations that, in our opinion, are related to ecological problems. It is important that theological discipline is renewed, in the light of the events of the present.

Keywords: Theology, ecological crisis, theological formulations, dualisms, technology, economic development.

INTRODUCCIÓN

La crisis ambiental ha cobrado dimensiones colosales alarmantes; todos los días son presentadas nuevas estadísticas y se publican estudios científicos indicando que la situación está muy lejos de mejorar; por el contrario, todo muestra que nos dirigimos hacia una catástrofe inevitable: estamos al borde del abismo. Vivimos como si nada estuviera sucediendo, seguimos lanzando al planeta productos contaminantes de manera indiscriminada, tanto a nivel micro como macro. Individuos y grandes transnacionales se hacen de la vista gorda. La afectación del otro no es preocupante, siempre y cuando no se alcance a tocar los intereses propios. El egoísmo ha alcanzado niveles insospechados y verdaderamente lamentables. La miopía nos impide ver más allá de nuestras narices y del momento presente.

No existe, en este momento, una disciplina que no debería sentirse concernida por los efectos y los retos que impone esta situación de crisis. Cientos de textos, si no miles, ven la luz todos los días, tanto en las ciencias exactas, como en las demás áreas del saber humano (sociología, humanidades, psicología, filosofía, historia y también la teología). Las religiones y espiritualidades se sienten cada vez más involucradas, preocupadas y ocupadas por esta temática. Simposios, conferencias, seminarios, conversatorios, entre otros, se realizan, día con día, a lo largo y ancho del planeta. Se firman acuerdos y se proponen acciones en conjunto. Hoy en día todos deben ser ecológicamente correctos, incluso las personas respetables involucradas en la política. Forma parte del protocolo y de la aceptación social. Todo esto está muy bien, pero es insuficiente.

Efectivamente, la lucha por un ambiente sano, para nosotros y para nuestros descendientes, implica una reflexión profunda que conlleve a cambios inmediatos. Ya no tenemos más tiempo. La teoría debe ser, sin duda alguna, reformulada, con el fin de transformar igualmente las prácticas profesionales y cotidianas. En lo que nos concierne, la teología ha comenzado, poco a poco, a mostrar un interés creciente por estas temáticas. Si bien es cierto el vocablo ecología, acuñado por el científico Ernst Haeckel, apareció en 1869, la humanidad no comenzó a inquietarse sino mucho tiempo después. En 1962, Rachel Carson, bióloga marina y pionera de la ecología estadounidense, publicó el libro *Primavera silenciosa*¹ en el que lanza fuertes críticas, cargadas de una profunda nostalgia, a quienes están permitiendo y ejecutando la exterminación masiva de aves e insectos. Este libro marcará un hito y un inicio que no se va a detener desde entonces. Tiempo después, el historiador medieval Lynn White, Jr., también de origen estadounidense, escribe un artículo en la revista *Science*² en el que reprocha al judeocristianismo su exacerbado antropocentrismo y lo coloca como una de las principales causas de la crisis ecológica. Las respuestas no se van a hacer esperar. Teólogos y teólogas del mundo entero comienzan inmediatamente a publicar artículos y libros con el fin de desmentir esas acusaciones. El fenómeno ha llegado hasta nuestros días: unos continúan acusando³ y otros

1 R. Carson, *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1962.

2 Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 1967, New Series, Vol. 155, No. 3767, pp. 1203-1207. Disponible en: file:///C:/Users/JCVC/Downloads/HistoricalRoots_of_EcologicalCrisis.pdf, consultado el 02/11/2018.

3 Véase, por ejemplo, el libro del filósofo estadounidense J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*. New York: New York Press, 1991.

defendiéndose⁴. Una relectura y una nueva hermenéutica de los textos de los relatos de creación del Génesis pretenden explicar los errores y las incorrectas interpretaciones.

El debate continúa, pero los cambios no se hacen sentir concreta y explícitamente ni en las formulaciones teológicas y/o magisteriales, en el caso de la Iglesia católica, ni en los contenidos transmitidos en la enseñanza pastoral o práctica de las diferentes denominaciones cristianas. Un libro publicado recientemente por la “Academia Católica de Francia” lleva como título estimulante y provocador *La doctrina social de la Iglesia frente a las mutaciones de la sociedad*.⁵ El título invita a pensar en un viaje a través de la doctrina social de la Iglesia con el fin de dar respuesta a esas mutaciones de la sociedad. De las casi 300 páginas, solamente 27 hacen referencia a los problemas ambientales. Resulta evidente que no es sino con el papa Juan Pablo II que la Iglesia católica comienza a interesarse, al menos en la teoría, por esta problemática. El papa Francisco cierra la lista con la esperada publicación de la encíclica *Laudato Si'* en el año 2015, primer y único documento magisterial dedicado exclusivamente a la crisis ecológica. Como vemos, la reacción de la Iglesia católica ha sido tardía y relativamente pobre. Las conferencias episcopales latinoamericanas han mostrado interés progresivamente como aparece en los diferentes textos publicados.

4 Entre otros defensores se encuentran los franceses Hélène y Jean Bastaire. Sus obras: *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers d'Irénée à Claudel*. París: Cerf, 1996 y *Pour une écologie chrétienne*. París: Cerf, 2004.

5 Académie Catholique de France, *La doctrine sociales de l'Église face aux mutations de la société*. Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2018.

Las Iglesias protestantes nacidas de la Reforma, por su parte, han sido más contundentes. El mismo Martín Lutero⁶ en varios de sus comentarios hizo referencia explícita a estos temas, tanto como Calvino⁷ y las Iglesias protestantes⁸ de nuestros días en sus múltiples denominaciones. Otras Iglesias cristianas intentan poner en práctica acciones concretas como el reciclaje y un estilo de vida sano, pero no producen textos que apunten a realizar cambios en sus contenidos doctrinales.

No entramos en mayores detalles por no ser ese el objetivo de este documento. Tampoco hablamos de las iniciativas de las espiritualidades originarias y de las religiones no cristianas que son ciertamente abundantes.

Nos interesa, con esta breve introducción, afirmar la necesidad de una revisión sistemática y profunda de los contenidos de la teología cristiana. Resulta evidente que en el espacio de un año o dos este trabajo es simplemente imposible. Pretendemos, entonces, mencionar aquí, de manera sucinta, algunas de las intuiciones que tenemos al respecto. Creemos que la teología debe poner las barbas en remojo y generar nuevos contenidos que incluyan en sus afirmaciones al cosmos, elemento completamente olvidado o tratado de manera tangencial. Dios, el ser humano y el mundo no

6 M. Luther, *Propos de table*. Paris: Aubier, 1992, p. 336-338.

7 J. Calvin, « Préface au Nouveau Testament », O. Millet (ed.), *Œuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1995, p. 31; *Institution de la religion chrétienne*, III, 9. Genève: Labor et Fides, 1958, p. 183-184; *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève: Labor et Fides, 1960, p. 192-193 y *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse (Gn 2, 15), 1554*. Genève: Labor et Fides, 1961, p. 53-54.

8 Por ejemplo, AA. VV. *Les changements climatiques*. Lyon: Ediciones Olivetan (para la Federación protestante de Francia), 2014.

pueden ser separados. Lamentablemente, el discurso cristiano ha permanecido centrado en la relación entre Dios y el ser humano; el cosmos que nos acoge es pasajero, como lo es nuestra existencia material y, por lo tanto, sin importancia. Esta perspectiva fracciona la realidad y genera desprecio de las realidades “mundanas”.

No está por demás señalar que muchas son las áreas de la teología, si no todas, las que se ven concernidas por esta temática, entre otras, la ética, la antropología, la eclesiología, la escatología, la teología política, la teología espiritual, la pastoral, entre otras. Intentaremos decir una palabra, si no de todas estas áreas, al menos de algunas de ellas, mencionando, al mismo tiempo, los lugares y documentos en donde se encuentran las formulaciones teológicas relacionadas con la crisis ecológica.

Creemos que el principal problema se encuentra en el fraccionamiento de la realidad y, sobre todo, del ser humano. La propuesta cartesiana de descomponer la realidad en sus diferentes componentes ha calado profundamente en la contemporaneidad. La realidad ha sido reducida, como consecuencia, a un solo aspecto, alrededor del cual gira todo lo que existe. La matemática ha sido coronada como reina y, además, como única poseedora de la verdad.

A este fraccionamiento de la realidad – que solamente toma en cuenta la materialidad – le sucede, como una consecuencia, el antropocentrismo, del cual se desprende el dualismo y una relación problemática del ser humano con la tecnología, aunada a una noción de desarrollo truncada, entre otros tantos.

1. FRACCIONAMIENTO DE LA REALIDAD

Nos permitimos citar *in extenso* un texto del filósofo escocés Alasdair MacIntyre que nos parece programático y que puede ayudarnos a comprender nuestra posición.

Imaginemos que las ciencias naturales fueran a sufrir los efectos de una catástrofe. La masa del público culpa a los científicos de una serie de desastres ambientales. Por todas partes se producen motines, los laboratorios son incendiados, los físicos son linchados, los libros e instrumentos, destruidos. Por último, el movimiento político “Ningún-Saber” toma el poder y victoriosamente procede a la abolición de la ciencia que se enseña en colegios y universidades apresando y ejecutando a los científicos que restan. Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado en gran parte lo que fue. A pesar de ello poseen fragmentos: cierto conocimiento de los experimentos desgajado de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento o parte de teoría que poseen, ni con la experimentación; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos, no siempre del todo legibles porque están rotos y chamuscados. Pese a ello todos esos fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. [...] Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes [...]. Nadie, o casi nadie, comprende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto. Todo lo que hacen y dicen se somete a ciertos cánones de consistencia y coherencia y los contextos que serían necesarios para dar sentido a toda esta actividad se han perdido quizás

irremediabilmente. [...]. Aparecerían teorías subjetivistas de la ciencia y serían criticadas por aquellos que sostuvieran que la noción de verdad, incorporada en lo que decían ser ciencia, era incompatible con el subjetivismo.⁹

Esta parábola le sirve a MacIntyre – y nos sirve también a nosotros – para ilustrar lo que considera es la realidad de la moral en nuestros días: “En el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito [...]. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral”.¹⁰ Para este autor, las filosofías de hoy son incapaces de pensar lo que eran en el pasado y, lo peor, no parece existir un acuerdo moral posible en el presente.

Esta situación excepcional de la moral podría ser extrapolada a la realidad como un todo. Hoy en día existen visiones parciales con serias dificultades para integrar. Desde la Modernidad se impuso la ciencia como arte de la medición y de la cuantificación como única puerta de acceso a lo real, dejando de lado todo aquello que no entra dentro de esos límites. Es así como se puso fin a lo espiritual, a lo misterioso. La ciencia ha eliminado el misterio explicando cómo funcionan las “máquinas”, a ella solamente le preocupa el cómo de la realidad y ésta está compuesta de máquinas que tienen un funcionamiento predefinido y sistemático.

9 A. MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris: Puf, 1997, p. 3-4.

10 *Ibid.*, p. 4.

El filósofo y teólogo español, Raimon Panikkar, propone “volver al mundo del ser”¹¹, esto quiere decir, comprender la realidad como un todo inseparable. Es lo que él llama la “ontonomía” de la realidad, es decir, que el ser es relación y que nada existe de manera aislada. Volver al mundo del ser quiere decir también reevaluar las nociones del tiempo y del espacio. Los seres están constitutivamente conectados entre ellos, en el tiempo y en el espacio. Volver al mundo del ser quiere decir, finalmente, hacer la experiencia de la realidad como símbolo, porque ella no es solamente *logos*, o sea, devolverle la dimensión de misterio que le pertenece, al lado de lo que aparece, de lo visible. La realidad es contemplada hoy como un lugar frío habitado por individuos que pueden *eventualmente* entrar en contacto. Las relaciones son los accidentes aristotélicos, pura potencialidad.

En términos generales, el cristianismo, en sus diferentes denominaciones, no fragmenta la realidad: Dios, Ser Humano y Mundo conforman el universo revelado. El magisterio de la Iglesia católica latina presenta la realidad como un todo indivisible. Esto se evidencia en textos como el *Catecismo de la Iglesia católica*¹² y en los documentos del *Concilio Vaticano II*¹³, en los que estas tres realidades son articuladas, generalmente, en torno al Credo. Lo mismo puede ser dicho de la encíclica *Laudato Si*¹⁴ del papa Francisco y de la

11 Ver, sobre todo, R. Panikkar, *The Rhythm of Being*. New York: Orbis Books, 2010.

12 Véase, por ejemplo, la segunda sección, capítulo primero, párrafo cuarto, en donde se habla del ser humano y la creación de Dios; cf. Papa Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997, n.ºs 279 y siguientes.

13 Véanse, entre otros, la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudium et spes*).

14 El tercer capítulo es un ejemplo de ello.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano¹⁵ realizada en Aparecida, Brasil, en el año 2007. Esta doctrina es compartida por las Iglesias católicas ortodoxas como aparece en el *Catecismo Ortodoxo para adultos*¹⁶ de la arquidiócesis ortodoxa griega de Buenos Aires y Sudamérica, o los discursos del patriarca Bartolomeo, entre otros muchos documentos, y por las Iglesias Protestantes.¹⁷

La crisis ecológica es un reflejo de una profunda crisis antropológica, porque se reduce el conocimiento de la realidad a lo objetivable. Las religiones cristianas no parecen participar de este fraccionamiento, al menos en los documentos que las representan. El antropocentrismo – promovido en muchos casos por las iglesias cristianas – ha producido un fraccionamiento de otro orden y se convierte, ciertamente, en una de las principales causas de la crisis. Ya volveremos más adelante sobre este punto. La realidad y el ser humano han sido fragmentados. La crisis ecológica evidencia, igualmente, una profunda crisis de la ciencia. Según su etimología (“jñana” en sánscrito, “gnosis” en griego, “scientia” en latín), la ciencia era conocimiento pleno, era la capacidad del ser humano de entrar en comunión con la realidad en todas sus dimensiones. La separación entre el “cielo del científico” y el “cielo del cristiano” hace que la ciencia pierda el contacto con la realidad al creer que la dimensión cuantitativa muestra toda la realidad. La ciencia dejó

15 En el capítulo tercero de la segunda parte, el texto aborda la difícil cuestión de la realidad latinoamericana en relación con el anuncio de la fe. Resulta evidente la articulación Dios, Ser Humano, Mundo.

16 Este documento puede ser consultado en línea en: <file:///G:/COPIAS/COPIA%20UBUNTU/BIBLIOTECA%20VIRTUAL/Documentos%20Iglesias%20Ortodoxas/Catecismo%20Ortodoxo%20para%20Adultos.pdf>

17 Cf. *Supra* 3: notas 2 y 3.

de ser conocimiento. Finalmente, la crisis ecológica revela también una profunda crisis de Dios. Se trata, en efecto, de la crisis de todos los teísmos, incluido el ateísmo. No solamente ya no son creíbles, sino que se convirtieron en objetos de opresión en las manos de quienes tienen cierto poder. Lo divino es concebido como un ser especial, bueno o malo, omnipotente o no, infinitamente superior, omnipresente; “él” ha sido tratado como se tratan las cosas.

El fraccionamiento de la realidad de la que hablamos no parece proceder de la doctrina de las Iglesias cristianas. Es, más bien, un producto del mecanicismo y del excesivo racionalismo nacidos con la Modernidad e impuestos, poco a poco, en las sociedades contemporáneas, por el capitalismo exacerbado. Sin embargo, un antropocentrismo radical y excesivo, predicado por las religiones cristianas, va a producir una escisión y un dualismo que bien pueden encontrarse a la base de una concepción de la realidad errónea.

2. EL ANTROPOCENTRISMO

Como hemos señalado en otros lugares¹⁸, las religiones cristianas han transmitido un antropocentrismo profundo que podría encontrarse a la base de la crisis ecológica. En efecto, el antropocentrismo logró echar raíces gracias a una visión portentosa del ser humano fundada en una visión particular de Dios. Douglas Hall¹⁹ afirma que el hecho de saberse *imago Dei* ha alterado la *imago hominis*. El ser humano, según el imaginario

18 Cf. J. C. Valverde, *Sortir de la crise écologique. L'apport politique, philosophique et théologique de Raimon Panikkar*. Le Coudray-Macouard (France): Editions Saint-Légiers, 2018.

19 D. J. Hall, *Etre image de Dieu*. París: Cerf, 1998, p. 20.

cristiano, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios: ser *imago Dei* ha servido para “simbolizar una concepción del humano que no solamente dejaba poco lugar para una comprensión positiva y simpática de lo no humano, sino que tendía a agravar la alienación entre lo humano y la naturaleza, exagerando el valor humano en detrimento del de otras criaturas”.²⁰ Ser *imago Dei* ha ofrecido la posibilidad de construirse una *imago hominis* singular, grandilocuente, extraordinaria, que le autoriza, además, a hacer todo lo que quiere. Al haber sido creado según la imagen de Dios – un Dios soberano, omnipotente y providente – la especie humana poseería ciertas características del ser divino. Según DeWolf²¹, se trata de “capacidades”, “cualidades”, “superioridades originales” o “dotaciones” inherentes a la naturaleza humana, tales como la espiritualidad, la obligación moral, la aspiración a la bondad, la racionalidad y la libre voluntad.

El antropocentrismo está indiscutiblemente presente en las formulaciones teológicas de los documentos producidos por las Iglesias cristianas. El magisterio de la Iglesia católica centra su atención en una relación especial y exclusiva entre Dios y el ser humano. El cosmos, la “materialidad”, juega un papel ambiguo o relativamente poco importante en la historia de la salvación, reservada ésta exclusivamente para el ser humano. Poco o nada se dice de una redención total de la creación. Una visita rápida del *catecismo de la Iglesia* supra citado demuestra con claridad esta afirmación. Las cuatro partes que lo componen giran alrededor de la fe del *hombre* (sic.). El capítulo primero de la primera sección

²⁰ *Ibid.* p. 110.

²¹ Cf. L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*. New York: Harper and Bros. Publishers, 1953, p. 205.

de la primera parte aborda el tema del conocimiento de Dios. El hombre (sic) es capaz de Dios y existen muchas vías para conocerlo. Una de ellas es la vía natural, es decir, el orden y la belleza del mundo (sic) revelan el rostro de Dios, “origen y fin del universo”²². El “mundo” no es, aparentemente, un fin en sí mismo, sino un medio para descubrir y llegar a Dios. El mundo forma parte de los medios por los cuales Dios se comunica con el ser humano, no es, insistimos, un fin en sí mismo. El acento se coloca en el conocimiento que pueda tener el ser humano de Dios, no en la belleza misma de cuanto existe. Este conocimiento de Dios, a través del mundo, permite la salvación del ser humano; no se habla claramente de una salvación conjunta, ser humano y mundo. Para ello se cita el texto de 1 Tim 2, 4 en el que se afirma que “Dios quiere que todos los hombres se salven...”. Dios le habla al ser humano y éste está en la libertad de responderle o no.

En el párrafo cuarto (capítulo primero, segunda sección de la primera parte) se desarrolla concretamente el tema de la creación. Sobre este punto dice el documento: “La catequesis sobre la Creación reviste una importancia capital. Se refiere a los *fundamentos mismos de la vida humana y cristiana*: explicita la respuesta de la fe cristiana a la pregunta básica que los hombres de todos los tiempos se han formulado: “¿De dónde venimos?” “¿A dónde vamos?” “¿Cuál es nuestro origen?” “¿Cuál es nuestro fin?” “¿De dónde viene y a dónde va todo lo que existe?” Las dos cuestiones, la del origen y la del fin, son inseparables. Son decisivas para el sentido y la orientación de nuestra vida y nuestro obrar”²³. La

22 Cf. Papa Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*, op. cit., n° 32.

23 *Ibid.*, n° 282.

fe cristiana católica responde a estas preguntas diciendo que “el mundo ha sido creado para la gloria de Dios”²⁴ y la gloria de Dios consiste “en que el hombre viva y la vida del hombre es la visión de Dios”.²⁵ Aunque se afirma insistentemente que Dios ha creado el mundo y que lo mantiene en la existencia, se afirma también con radicalidad su trascendencia.

Hasta aquí, si bien es cierto el mundo creado cumple el importante papel de conducir al ser humano a Dios, también es cierto que ese rol parece ser momentáneo, fugaz, pasajero, efímero, porque todas las cosas llegarán a desaparecer, cuando los últimos tiempos se manifiesten y el ser humano pueda contemplar la gloria de Dios. Se asevera, cierto, que “toda criatura posee su bondad y perfección propias”²⁶, sin embargo, no se dice que sucederá con las plantas, los minerales, los animales y otros cuando llegue el fin de los tiempos. ¿Resucitarán, animales y vegetales, rocas y minerales, con todos los humanos, en el final de los tiempos? El magisterio de la Iglesia católica no dice nada al respecto. Este vacío enorme y revelador de la escatología católica, que da un lugar pasajero a lo no humano, exige una reformulación que tenga en cuenta todo cuanto existe. Si así fuera, se evitaría el desprecio y el maltrato de lo no humano. Este análisis del catecismo puede y debe ser realizado de manera exhaustiva. Terminemos poniendo en evidencia el antropocentrismo del documento papal: “La jerarquía de las criaturas está expresada por el orden de los "seis días", que va de lo menos perfecto a lo más perfecto. Dios ama todas sus criaturas (cf. Sal 145, 9), cuida de cada una, incluso de los pajarillos. Sin

24 *Ibid.*, n° 293.

25 *Ibid.*, n° 294.

26 *Ibid.*, n° 339.

embargo, Jesús dice: "Vosotros valéis más que muchos pajarillos" (Lc 12, 6-7), o también: "¡Cuánto más vale un hombre que una oveja!" (Mt 12, 12)" y "El hombre es la cumbre de la obra de la Creación".²⁷

Resulta interesante y esclarecedor consultar las entradas "hombre" y "mundo" (también "cosmos" y "universo") en el índice analítico²⁸ de los textos del Concilio Vaticano II. Al primer vocablo se le reservan diez páginas, en tanto que al segundo apenas dos. El "mundo" es presentado en función del plan de Dios (*LG* 41; *AL* 5; *GS* 3, entre otros tantos). Se habla también del mundo moderno en el que vivimos y de sus transformaciones (sobre todo en *GS*); de la Iglesia en el mundo²⁹ (*LG* y *GS*). Es fe de la Iglesia católica que el ser humano ha recibido de Dios la misión de gobernar el cosmos (*GS* 34). Los documentos del Concilio Vaticano II evidencian el lugar privilegiado que le ha sido asignado al "hombre". Esta centralidad, mal interpretada, ha sido causa de desviaciones y abusos, como lo han demostrado Hélène y Jean Bastaire.³⁰

El mismo ejercicio puede ser realizado con las encíclicas papales y los resultados serían similares. Colocar al ser humano en un rango superior al resto de entidades no humanas parece ser una característica de la mayoría de los documentos de la Iglesia católica.

²⁷ *Ibid.*, n° 342-343.

²⁸ El ejercicio fue realizado en *Concile Oecuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*. París: Centurion, 1967. Vocablo « homme »: p. 835-44 ; vocablo « monde »: p. 869-871.

²⁹ Es claro que aquí el término "mundo" no refiere a las cosas creadas, sino al lugar en el que se encuentran esas cosas.

³⁰ Véase H. y J. Bastaire, *Pour une écologie chrétienne*. Paris: Cerf, 2004.

Las Iglesias nacidas de la reforma protestante revelan un panorama similar, lo mismo que las Iglesias ortodoxas. Si la teología escolástica afirmaba que Dios es el sujeto de la teología, los Reformadores dirán que “Dios y el ser humano constituyen el verdadero sujeto de la teología”.³¹ Lo mismo dirá Calvino en sus *Instituciones de la religión cristiana*³², Lutero en un comentario del Salmo 51³³ y Zwingli en la introducción de su *Comentario sobre la verdadera y la falsa religión*.³⁴ En estas formulaciones está claramente ausente el tercer elemento: el cosmos. Según P. Bühler, teólogo protestante suizo, durante mucho tiempo prevaleció la influencia barthiana, es decir, un no rotundo a tomar en consideración el problema de la teología natural, por miedo a la antropologización.³⁵ Como dice este mismo autor, la cuestión del anclaje de la dogmática en la realidad impone la tarea de reflexionar sobre nuestra concepción de la realidad. De la cosmovisión que se tenga dependerá proporcionalmente la teología que se despliegue.

Es necesario insistir, la teología cristiana (católica, ortodoxa y protestante) en sus inicios es manifiestamente antropocentrista. Esto tiende a cambiar con los retos que ha impuesto la crisis

31 A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008, p. 78.

32 Cf. IRC I, I, 1-2, citado por A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 79.

33 Cf. *Enarratio Psalmi 51* (1532), *WA* 40, II, 327, 11-328, 5, citado por A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 79.

34 Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius, Sämtliche Werke* 3 (= CR 90), Leipzig, Heinsius, 1914, p. 628-912, citado por A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 79.

35 P. Bühler, «L'ancrage de la dogmatique dans la réalité», en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 90.

ambiental. En todos los casos hay, por supuesto, excepciones: documentos que arrojan una luz nueva y, a la vez, poco explorada, en la que las entidades no humanas forman parte fundamental de la única realidad. Algunos teólogos protestantes han abierto la discusión, como es el caso del profesor Gérard Siegwalt, quien ya desde los años 60 del siglo pasado tuvo la importante intuición de estar frente a una fragmentación de la realidad y una crisis de la teología que exigiría reelaborar la cosmología teológica³⁶, evitando caer en la dialéctica. A. Birmelé, teólogo luterano francés, estudia la noción de resurrección y está convencido de que “la noción de inmortalidad del alma es poco frecuente en las escatologías contemporáneas, dado que, en la mayoría de ellas, una ontología relacional reemplaza una ontología substancialista de la persona humana. El humano es definido por su relación y más particularmente por su relación con Dios, Dios se acuerda de los suyos, los hace vivir a su lado en el tiempo presente y más allá de la muerte en su reino”.³⁷ Esta definición resulta interesante, pues resalta algo que poco a poco se impone en el pensamiento teológico contemporáneo, a saber, la relacionalidad. El individuo no existe, existen seres personales que se constituyen gracias a las relaciones. Persona es sinónimo de relación. Además, esta relación implica contacto con toda la realidad, humana y no humana, de manera que el ser humano evoluciona y se constituye relacionándose con todo y todos.

36 Cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. París: Cerf, 2015, p. 247.

37 A. Birmelé, « L'eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 396.

En ecoteología, decíamos arriba, la respuesta de la mayoría de los defensores del cristianismo ha sido repensar y reelaborar la teología de la creación. A propósito, el teólogo suizo Pierre Gisel explica en qué consiste esta teología de la creación: “la cuestión a la que se enfrenta y que asume una teología cristiana de la creación es la cuestión del mundo, del mundo como lugar y condición de la existencia humana”³⁸ y agrega que las nuevas teologías redescubren “la interdependencia entre el humano, la naturaleza, lo divino, contra un heroísmo Prometeo, de una modernidad técnica, de una valorización unilateral del trabajo y de la tarea de la ética, de una voluntad de dominio que olvidaría lo que escapa al sujeto humano”.³⁹ A este respecto, hay que decir que la teología europea no ha manifestado la misma sensibilidad que las teologías latinoamericanas. En éstas, la cuestión, por ejemplo, de la justicia, ha sido fundamental. No hay justificación sin justicia, ambas van de la mano. Actualmente, la preocupación por la degradación del medio ambiente forma parte de las teologías latinoamericanas, a pesar de no contar aún con elaboraciones teológicas bien o suficientemente fundamentadas. Esa ha sido, de todas maneras, la característica de las teologías latinoamericanas de la liberación. Finalmente, debemos también preguntarnos ¿cómo hablar de Dios hoy? Dios es hoy una hipótesis innecesaria. Un ser supremo trascendente, omnisciente y todopoderoso está fuera de las posibilidades y necesidades existenciales de nuestros contemporáneos. Dios debe servir para algo, debe tener alguna relación con la realidad. El Dios de Descartes que echó a andar la

38 P. Gisel propone una relectura del « mito bíblico » del Génesis, ver « Théologie de la création », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 401.

39 *Ibid.*, p. 419.

máquina y se retiró a sus aposentos celestes no es viable. Es aquí donde la *teología trinitaria* debe intervenir. Hans-Christoph Azkani afirma que “el dogma de la trinidad parece ser uno de los puntos más abstractos de la teología cristiana”.⁴⁰ La propuesta osada de Raimon Panikkar⁴¹ y de muchos otros contradice esta afirmación. La teología trinitaria debe repensarse. El Dios trino cristiano no puede estar lejos del cosmos.⁴²

En términos generales, la centralidad del ser humano en la reflexión teológica es evidente. Sin ser olvidada totalmente, la “naturaleza” no forma parte de la reflexión sistemática. Esto tiene una incidencia inmediata en las diferentes áreas de la disciplina teológica. La *ética* gira en torno al quehacer del ser humano, pocas veces o nunca se habla de las entidades no humanas como sujetos o agentes morales. La *antropología teológica* coloca al ser humano como el centro y culmen de la creación, alrededor del cual giran las demás entidades. La noción misma de creación tomada del Génesis implica una gerencia y cuidado por parte del ser humano, olvidando que éste apareció mucho tiempo después. La “naturaleza” puede vivir sin humanos, pero éstos no pueden vivir sin aquélla. La *eclesiología* no necesita, tampoco, de la naturaleza, al igual que la *teología política* y la *crisología*. Aún más equívoca resulta la *escatología cristiana* que solamente habla del encuentro final entre el

40 H.-Ch. Azkani, « Dieu », en: A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 451.

41 Véase, entre muchos otros textos, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999; *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*. París: Cerf, 2003.

42 J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Paris: Cerf, 1984, p. ante todo el capítulo II sobre la pasión de Dios.

ser humano y Dios. ¿Qué relación existe, podríamos preguntarnos, entre *los sacramentos* y la ecología? ¿Qué *teología espiritual* en tiempos de crisis ambiental?

Lo anterior trae a la discusión una serie de cuestiones teológicas – *locus theologici* – de la más alta importancia. La destrucción del planeta, con la subsecuente desaparición de cientos o miles de especies, la discriminación y aniquilación de una parte de la humanidad, son problemas que la antropología cristiana no puede dejar de lado. Es necesario reflexionar, igualmente, sobre el pecado y el mal (teodicea) presentes en la creación de Dios, cuestiones estrechamente relacionadas con la cristología (la redención) y la escatología, la eclesiología y la ética. Debe ser revisada en profundidad la noción de persona. La teología cristiana que hemos heredado remite a individuos, no a una red de relaciones entre personas.

Importa, ahora, estudiar algunos problemas concretos planteados por la crisis ambiental a la teología y su relación concreta con algunas áreas de esta disciplina, sin pretender, por supuesto, ser exhaustivos. Estos problemas evidenciarán la necesidad y la urgencia de un cambio.

3. DUALISMOS

Superar los dualismos de todo tipo nos parece una tarea urgente. Así, ir más allá de la teología dialéctica barthiana, ya mencionada, es fundamental. Según Adolphe von Harnack, en *La Esencia del cristianismo*, publicada por primera vez en 1900, el contenido del Evangelio se sintetiza en la fórmula “Dios y el alma, el alma y

su Dios”.⁴³ Cristo queda evidentemente por fuera; sólo el Padre pertenece al Evangelio tal y como Jesús lo anunció. La cristología es excluida por ser considerada como una “contaminación griega”.⁴⁴ De toda evidencia, la Trinidad se veía así suprimida y reducida a una invención helena. Al deseo de algunos teólogos alemanes de hacer una teología científica e histórica basada en una reflexión crítica (Harnack, Troeltsch), respondió el joven Barth con firmeza preguntándose si la teología científica protestante: “desde los tiempos del pietismo y de las Luces, y en particular en los últimos cincuenta años de la historia alemana, [...] no se había alejado, más allá de lo aceptable, de su tema”⁴⁵, es decir, de la palabra de la revelación de Dios. Barth rechazaba, de esta manera, la primacía de la ciencia en favor de la única revelación desde las Escrituras. El Dios de Barth de la *Epístola a los Romanos*⁴⁶ es el *Deus absconditus*, el completamente Otro y sólo se puede conocer por Jesucristo. Entre Dios y el ser humano pasa una línea de muerte (*Todeslinie*) que permanece infranqueable. La *Teología dialéctica* se caracteriza por una fuerte acentuación del más allá de Dios con respecto al mundo y al ser humano. Es cierto que en su *Dogmática* se introduce una pequeña variante. En efecto, si en la *Epístola a los Romanos* Barth afirmaba que “Dios es Dios y no el mundo”, en la *Dogmática* dirá “Dios es Dios, para el mundo”. Esto quiere decir que al Dios-Otro le sucede el Dios que se acerca al mundo.

43 A. von Harnack, *L'Essence du christianisme*. París: Fichbacher, 1902, p. 7; citado por R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*. París: Cerf, 2010, p. 12.

44 R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, *op. cit.*, p. 13.

45 *Ibid.*, p. 17.

46 K. Barth, *L'Épître aux Romains*. Génova: Labor et Fides, 1972.

En el contexto que nos atañe, Dios *no puede no estar* en su creación. Todo cuanto existe es un reflejo de la vida divina. Hacia la divinización se dirigen todos los seres. Es por eso por lo que interesa abandonar esta *teología dialéctica* para impulsar una *teología trinitaria* en la que todas las entidades están en relación constante y constitutiva.

Es igualmente importante superar el dualismo alma-cuerpo que surgió sobre todo en la teología católica y que está presente en muchos de los documentos que hemos citado. En el *Catecismo* de Juan Pablo II, el numeral 362 afirma que “La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual”.⁴⁷ El alma es el principio espiritual que anima al cuerpo. Como afirma el mismo *Catecismo*⁴⁸, el alma y el espíritu son una misma realidad. Los documentos del *Concilio Vaticano II* utilizan este mismo vocabulario.⁴⁹ Cabe entonces preguntarse sobre la noción de persona. ¿Qué debemos entender por persona? La persona es, para el *Catecismo* citado, una criatura privilegiada que está por encima de las demás. De esta superioridad ya hemos hablado. El ser humano es persona por haber sido creado a imagen de Dios y esta característica le permite conocer, darse libremente y entrar en comunión con otras personas. Esto último está muy bien, sin embargo, nada se dice de lo que implica este “entrar en

47 Cf. Papa Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*, *op. cit.*, n° 362-363.

48 *Ibid.*, n° 364.

49 “Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador. Por consiguiente, no es lícito al hombre despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y que ha de resucitar en el último día”(GS 14,1).

relación con otros” y tampoco si estas relaciones abarcan también a los no humanos. Los documentos del magisterio católico son antropocentristas, ya lo hemos dicho, y reproducen un esquema dualista. En esta visión de la realidad, el cosmos está casi completamente ausente o, en todo caso, no constituye un *partenaire* con el que puede relacionarse y transformarse. No es el objetivo de este documento hacer un estudio exhaustivo y profundo de cada uno de estos temas. Nuestra intuición exige, en cuanto al concepto de persona, una definición más abierta que incluya las relaciones con todas las entidades de la realidad; una definición menos substancial y más relacional. André Gounelle et Pierre Bühler, teólogos protestantes franceses, muestran de qué manera en “la comprensión escolástica que marca la tradición católica, se comprende la imagen de Dios como una suerte de abanico de facultades, de capacidades, comprendidos como recursos que el ser humano puede solicitar para desplegar sus actividades”⁵⁰; por otro lado, cuando los Reformadores afirman que “el pecado destruye la imagen de Dios, rechazan al mismo tiempo una determinación substancial de esta imagen, que formaría parte de la naturaleza humana”.⁵¹ De esta manera, según estos autores, designar al ser humano como imagen de Dios implica, para los Reformadores, instaurar una relación de persona a persona entre la criatura y el Creador. Eso quiere decir que, al crear al ser humano a su imagen, Dios lo instituye como su *partenaire* de diálogo.

Esta concepción del ser humano como entidad dispuesta a y necesitada de diálogo, de relaciones, es la que nos interesa.

50 P. Bühler y A. Gounelle, « L'être humain », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 201.

51 *Idem*.

Relaciones no solamente con sus semejantes humanos, sino también con toda la realidad. En el contexto de la crisis ambiental que nos ocupa, el ser humano formaría parte de una red de relaciones de la que no puede abstraerse. La sociedad contemporánea, con sus instituciones económicas y políticas, ha privilegiado un ser humano aislado de los demás y en abierta competencia por ocupar el mejor puesto en la carrera de la vida. Ha sido excluida toda posibilidad de trabajo armonioso y en conjunto en donde unos y otros se encuentran en la misma aventura: la aventura de la vida. El egoísmo y el individualismo son las tónicas que marcan el carácter fundamental del ser humano de nuestros días. Este egoísmo e individualismo están acabando con los recursos naturales. Esto lo vemos en todos los niveles.

El teólogo catalán R. Panikkar propone una perspectiva interesante que quisiéramos mencionar rápidamente. El principio que resume la antropología panikkariana es el siguiente: “El ser humano es una realidad cosmoteándrica”. Esto significa que se encuentra en una situación de inter-in-dependencia *vis-à-vis* de Dios y del Cosmos, en donde Dios representa la dimensión de inacabado y de infinito y el Cosmos la dimensión material. En el ser humano se concentran, así, esas tres dimensiones: Dios (impenetrable libertad, indeterminación absoluta, carácter inagotable de todos los seres), Hombre (conciencia presente) y Cosmos (materialidad). A partir de ese principio general se asevera que el ser humano es: uno (cuerpo, alma y espíritu), infinito (trascendente e inmanente a la vez), persona (relaciones constitutivas) y místico (conciencia plena de la realidad presente). Esta perspectiva permite comprender al ser humano en estrecha e inseparable relación con toda la realidad, visible e invisible. Las relaciones son, de esta manera, constitutivas en el ser humano y no accidentales, como lo ha planteado el

aristotelismo y también la teología tomasiana. La intuición de R. Panikkar procede, sin duda alguna, de la filosofía oriental, específicamente del budismo mahâyâna que afirma, mediante el concepto de *pratītyasamutpāda* (que se puede traducir por “origen condicionado”, “relacionalidad” o “contingencia”), que “la existencia de cualquier cosa o fenómeno se origina y depende de otras cosas o fenómenos y, aunque estas últimas puedan ser consideradas como las causas y condiciones del hecho producido, son a su vez el resultado (efecto) de unas causas anteriores”.⁵² Eso quiere decir que todo está relacionado con todo, que las cosas se apoyan unas en otras: “no hay nada en la experiencia que se pueda aislar o que pueda permanecer estático”.⁵³ El budismo utiliza otra palabra para hablar de esta interdependencia o contingencia universal de los fenómenos, el *sūnyatā*. El maestro *Nāgārjuna*⁵⁴ es aún más radical afirmar el vacío total: “la doctrina de la vacuidad proclama la no-sustancialidad de toda forma, de toda existencia [...]”.⁵⁵ Esta doctrina está presente, explícitamente, en la intuición cosmoteándrica.

Importa, para efectos de nuestra propuesta, pensar el ser humano como un ser que se constituye mediante las relaciones que establece tanto con los seres humanos como con los no humanos que le rodean. El individuo aislado no existe, es una ilusión.

52 J. Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: FCM/COLMEX, 2005, p. 65.

53 *Ibid.*, p. 111.

54 Pensador del budismo *Mahâyâna*, fundador de la escuela *Madhyamaka* a principios de la era cristiana.

55 J.-M. Vivenza, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 102.

Finalmente, es importante superar el dualismo que impera en Occidente y que contrapone “ser humano y naturaleza” como si se tratara de dos entidades que se excluyen una a la otra o que tienen una existencia independiente. Como dice el principio cosmoteándrico, todo está en relación de inter-in-dependencia, es decir, la naturaleza o, mejor, el cosmos como realidad material, comprende al ser humano y éste también a aquél. El vocablo naturaleza ha sido desvirtuado y vaciado de significado; de él se ha extraído al ser humano para colocarlo en una especie de “mundo aparte”. Tanto en los tratados académicos como en la práctica común de todos los días encontramos la frase “el hombre y la naturaleza”. De este tipo de dualismos debemos sobreponernos. No es necesario detenernos a examinar los textos de las diferentes religiones. Este dualismo también está presente en ellas de manera evidente. Es interesante, por el contrario, analizar, aunque sea rápidamente, las consecuencias que esto tiene en el campo de la ecoteología.

El único sujeto posible de la moral es el ser humano, según el parecer de la mayoría de los estudiosos, siguiendo la propuesta de E. Kant. Hoy en día, el tema de los derechos de “la naturaleza” se hace cada vez más evidente. Innombrables artículos y libros ven la luz todos los días sobre esta problemática. No sólo se habla de los derechos de, por ejemplo, los animales, sino también de su conciencia. Recientemente, Raphael Larrère ha publicado la obra “La conscience des animaux” (*La conciencia de los animales*) de la mano del INRA (Institut National de la Recherche Agronomique), en el que realizan una *expertise* científica (estudios comportamentales, cognitivos y neurobiológicos) con el fin de demostrar la existencia de contenidos elaborados de conciencia en los animales. Eso

quiere decir que no solamente tienen derechos intrínsecos como cualquier otra entidad, sino que además poseen una conciencia hasta ahora desconocida y no reconocida. Esto, sin duda alguna, cambia el panorama de la ética teológica que, de por sí, ya había comenzado a ser cuestionada por la misma crisis ambiental. Las entidades no humanas son también, en alguna medida, sujetos de la moral, así como lo son niños y niñas de corta edad y/o también personas humanas con algún grado de discapacidad, incapaces de “defenderse” y, por lo tanto, requieren ser representados/as por otras personas. Es urgente repensar la noción de “persona” en ética teológica. Si todos somos miembros de una única familia y si todo está en relación constitutiva, humanos y no humanos deben ser tomados en cuenta en los discursos académicos y doctrinales. Habría que animarse a hablar de las personas no humanas. Esto es un trabajo pendiente.

Si la noción de persona debe ser repensada en teología, entonces también la antropología teológica debe realizar una transformación significativa. Hasta ahora la teología cristiana no cesa de pensar en el ser humano como el centro y culmen de la creación de Dios, con las claras consecuencias y prerrogativas que eso implica. El ser humano es una entidad diferente a las demás, eso es innegable, probablemente con un grado superior de evolución; sin embargo, eso no significa de ninguna manera que tenga prioridades o privilegios que le otorgan el dominio y control total de cuanto existe. Mucho tiempo antes de su aparición en la aventura de la vida, el cosmos vivió y sobrevivió sin humanos. El ser humano debe ser pensado, una vez más, en una relación de dependencia. Es indudable que se debe también estudiar de manera seria, en teología, la noción de “naturaleza” (*physis*, en griego). El trabajo

ha sido realizado cientos de veces por los filósofos⁵⁶ y algunos teólogos han abordado el tema⁵⁷, pero desde una perspectiva o punto de partida casi estrictamente filosófico. No hay duda de que se trata de un *locus theologicus*, es decir, un tema fundamental que debe ser abordado, en la coyuntura actual de crisis ecológica, desde una perspectiva integral que piense la realidad como un todo sin centros ni privilegios o jerarquías. La expresión “la naturaleza” incluye todas las entidades existentes, humanas y no humanas. Esto tiene una incidencia primordial en la teología pastoral, en la praxis eclesiológica, en la teología política y, desde luego, en la teología espiritual, entre otras. Resulta interesante detenerse a estudiar la manera cómo ha sido abordada o considerada esta última.

La espiritualidad cristiana se ha centrado casi exclusivamente en la relación entre el ser humano y Dios. Basta con recorrer la monumental obra de Louis Bouyer, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*

56 Entre los cientos que existen, citamos solamente algunos: Raimon Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid: CSIC, 1950; Pascal Mueller-Jourdan. « La nature: un nom aux acceptions multiples. Physique et éthique dans la pensée d'Aristote », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010, vol. 261, no. HS, pp. 71-98; Gérard Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992; Laetitia Monteils-Laeng, « Physis et paideia chez Platon: la fabrique d'une nature humaine idéale », *Scripta Philosophiae Naturalis* 2012, 1, p. 1-12 ; Lambros Couloubaritsis, « Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote », *Kriterion* 2010, vol. 51, n. 122, p. 349-375 ; Tomás Calvo Martínez, « La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega », *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 2000, 21, p. 21-38 ; Yidi Páez Casadiegos, « Physis, techné, episteme. Una aproximación hermenéutica », *Eidos* 2014, n. 20, p. 38-52.

57 Gérard Nadaf, « La théologie des lois de Platon : l'origine et l'évolution du concept grec de physis », Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario : The Edwin Mellen Press, 1992 ; Jean-Marie Martin « La notion de nature en philosophie et en christianisme. Retour à l'évangile », disponible en: <http://www.lachristite.eu/archives/2017/01/21/34829006.html>

(Historia de la espiritualidad cristiana)⁵⁸, para corroborarlo: el cosmos no ha formado parte esencial de la espiritualidad cristiana. En la conclusión del primer tomo, L. Bouyer afirma: “la ciudad terrestre, en la que aparentemente se encarnó inicialmente la ciudad celeste, ya no existe, al menos en Occidente. Sobre el legado, principalmente de san Agustín, al que se unirá pronto san Benito, Gregorio es uno de los primeros en intentar construir una ciudad de refugio, mientras se espera la catástrofe final que nos haría pasar del tiempo a la eternidad. Sin saberlo, comienza a construir una nueva cristiandad, que será la de la edad media latina”.⁵⁹ Esta será, nos atrevemos a sostener, la cristiandad que ha llegado hasta nosotros hoy. Ella ha vehiculado una espiritualidad que desprecia la materialidad, por lo tanto, el cosmos mismo, e insiste en un encuentro extra-temporal con Dios. Este ausentismo del mundo ha fragmentado la espiritualidad cristiana reduciéndola al encuentro individual con Dios. No será sino con algunos pocos personajes, definitivamente extraordinarios, que esta espiritualidad dualista será cuestionada. En la actualidad, se habla de una espiritualidad ecológica, del 11º mandamiento⁶⁰ o de una “meta- ecología” la cual deberá necesariamente “integrar el poder espiritual del ser

58 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères ». Paris: Cerf, 2011; L. Bouyer, J. Leclercq y F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.2: « La Spiritualité du Moyen Age ». Paris: Cerf, 2011; L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 3: « La Spiritualité orthodoxe – La Spiritualité protestante et anglicane ». Paris: Cerf, 2011; Louis Cagnet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 4: « L'Essor de la spiritualité moderne, 1500-1650 ». Paris: Cerf, 2011.

59 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères », *op. cit.*, p. 618.

60 F. Mazure, « Le XI^e commandement », en : AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006, p. 15.

humano, único capaz de asegurar la paz en la naturaleza y entre los hombres”.⁶¹

Para Andrew Beath, la defensa del medio ambiente debe ir de la mano de la espiritualidad: “Para mí, los dos hacen uno solo. Yo considero nuestro planeta como un organismo vivo y sagrado que debemos respetar, ante todo. En cuanto a los valores espirituales, no tienen sentido a menos de que sean lo suficientemente elevados para englobar toda la creación, incluidos la naturaleza, los animales y las plantas. La vía del descubrimiento interior, para nosotros, pasa por el contacto directo con la naturaleza. La espiritualidad encerrada en un cuarto, separada del mundo viviente, ya no creo en ella. Muy seguido el ombliguismo no está lejos”.⁶² Tres ideas son a retomar: en primer lugar, la que dice que el planeta es un organismo vivo y sagrado, la interdependencia y la importancia de volver la mirada hacia el interior. La espiritualidad ecológica pasa, entonces, por un cierto animismo. Es decir, el planeta en el que vivimos no es una masa fría de rocas, vegetales y minerales inertes, tiene vida propia y toda vida es sagrada. Pensar el planeta como un organismo vivo no es una idea nueva, fue propuesta por J. Lovelock, hace muchos años, en su hipótesis Gaia, harto conocida. ¿Qué efecto tendría aceptar esta hipótesis en teología? En segundo lugar, es importante reconsiderar la idea, propuesta igualmente por el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*, sobre la interdependencia. Esto significa que todo necesita de todo para existir, que el individuo (humano y no humano) aislado es una

61 Jean-Marie Pelt, « Pour une méta-écologie », en : J.-M. Pelt, *Au fond de mon jardin*. París: Fayard, 2015; citado por AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006, p. 11.

62 Citado por F. Mazure, « Le XI^e commandement », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*, *op. cit.*, p. 20.

ilusión y una farsa. Hay vida en todo, ésta nos da forma y nos hace ser lo que somos. Aceptar esto en teología implica aceptar que el ser humano no es ya el centro y el piloto de la creación. La “naturaleza” no necesita de ningún piloto para existir y llevar adelante su plan, así lo ha hecho durante miles de años. Renunciar a estos privilegios y considerar la realidad como un todo en interrelación tiene implicaciones de consideración en la teología. Ya lo hemos dicho, la antropología teológica debe repensar sus fundamentos. En tercer lugar, nos parece fundamental darle una nueva orientación a la teología espiritual y esto debe pasar por un volver la mirada hacia el interior de la persona⁶³, de manera que el compromiso ecológico comienza con un compromiso personal de cambio radical de cosmovisión. La espiritualidad ecológica implica acabar con el dualismo que pone la espiritualidad, por un lado, y la ecología por otro. Pierre Rabhi, activista ambiental francés, afirma: “Me pregunto por qué en lo real [...] hemos escogido la dinámica de la dualidad. Todo es dual. Esta dualidad que no hemos logrado gestionar en nosotros mismos la hemos transpuesto a lo real. [...] Enseñamos esta dualidad a los niños, en la competencia, por ejemplo. De hecho, la naturaleza se ha convertido también en un elemento dual, separado de nosotros [...]”⁶⁴

R. Panikkar propone una espiritualidad cosmoteándrica o “ecosófica” que nos parece muy valiosa. Esta espiritualidad no está desconectada de la realidad. Podríamos resumirla en 7 ideas.

63 Esa es la propuesta de Marilyn Schlitz, ver « Quelles sont nos intentions ? Pour une écologie intérieure », en: AA.VV., *Écologie et spiritualité, op. cit.*, p. 43-49.

64 P. Rabhi, « La spiritualité, c'est la vie », en: AA. VV. *Écologie, spiritualité : la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*. Gap: Yves Michel, 2007, p. 118.

1. La intuición cosmoteándrica debe surgir de manera espontánea, no se trata de una aplicación práctica que vendría después de una reflexión teórica. No hay tampoco leyes específicas, porque la imposición legal es insuficiente. La espiritualidad no puede ser legislada, debe “germinar libremente de las profundidades del ser”.⁶⁵ Para que esto suceda, el mito debe cambiar.
2. Esta espiritualidad debe mantenerse separada de las hipótesis científicas y filosóficas. Los mitos van más allá. Están relacionados con la espontaneidad de la vida.
3. La Tierra no es ni inferior ni superior al ser humano y éste no es el amo del mundo, ambos son diferentes, dos realidades supremas irreducibles una a otra. Son distintos pero inseparables.
4. Nuestra relación con el mundo es constitutiva. Ser significa ser con y en el mundo. Lo que es bueno para uno lo es también para el otro. Es como una simbiosis, porque la vida es un fenómeno sintrópico, es decir, vital. Por esto mismo, la salvación no es un asunto personal o privado; nadie puede salvarse sin que la tierra lo sea también.
5. Hay que superar la ideología pan-monetaria. El ser humano no vive ni trabaja solamente para tener más dinero o consumir más. La acumulación y el dinero significan poder en las sociedades consumistas, sobre todo poder sobre el futuro. La espiritualidad cosmoteándrica no coloca la realización en el futuro, sino en el presente. Esta realización pasa por un estilo de vida sobrio y sencillo.

65 R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, p. 179.

6. Esta espiritualidad desea ir más allá de la dicotomía entre el misticismo natural y el misticismo teísta, el primero considerado inferior al segundo. Panikkar considera que la naturaleza no es nada si no es engendrada. Esto mismo es válido para Dios que sería una abstracción sin ser el engendrador. Estas afirmaciones nos reenvían a los discursos que hacen de Dios un Ser absoluto que desaparece o se retira una vez que la creación fue terminada. Asimismo, la encarnación de Dios no significa la hominización en un único individuo.
7. La espiritualidad cosmoteándrica desea llenar el abismo que existe entre las realidades materiales y las espirituales, entre lo secular y lo sagrado, entre lo interior y lo exterior, entre lo temporal y lo eterno. Panikkar no quiere desaparecer las diferencias, sino subrayar las interrelaciones, las interdependencias y las correlaciones. Amar a Dios implica amar también al ser humano y a la tierra. Servir la tierra es también un servicio divino.

La manera como abordamos la teología espiritual debe, entonces, transformarse. La espiritualidad no está desconectada de la dimensión material del ser humano; ésta no debe ser despreciada, por el contrario, no hay espiritualidad que no incluya la materialidad. Esto ha sido comprendido y evidenciado por las teologías latinoamericanas de la liberación. La teología política identifica justificación y justicia, no hay una sin la otra. La justicia está también íntimamente relacionada con el tema ecológico: son los más pobres y frágiles quienes sufren de manera directa e inmediata los efectos de la crisis ambiental. Joan Martínez Alier lo dice así: “[Este movimiento señala que] el crecimiento económico produce, desgraciadamente, repercusiones mayores

en el medio ambiente; [...] traduce una preocupación por los humanos pobres de hoy. [...] Su ética nace de una demanda de justicia social contemporánea entre los seres humanos”.⁶⁶ El ecologismo popular consiste en movimientos de lucha del “Tercer Mundo” contra los impactos ecológicos que tocan a los pobres. Así, por ejemplo, es bien sabido que las nuevas tecnologías no aportan una solución al conflicto entre la economía y el medio ambiente. Además, el desarrollo tecnológico, médico y otros, no llega al pueblo incapaz de pagar los altos costos exigidos por las compañías farmacéuticas y/o medicales. No olvidemos que, como dice J. Martínez Alier, “El crecimiento económico es sinónimo de crecimiento de las desigualdades al interior de los países y entre los países”.⁶⁷ La teología no puede desinteresarse de este aspecto fundamental del ser humano, en relación estrecha e inseparable con los temas ecológicos. Están concernidas la ética teológica, por supuesto la antropología, las prácticas ecológicas, la misma escatología, entre otras. La realidad humana material no está o no debe estar desconectada de la espiritualidad.

Hemos mencionado, de paso, el tema de la tecnología y del desarrollo. ¿Qué relación existe entre éstos y la teología? ¿Por qué deben interesarnos y cuál es su relación con la crisis ambiental? Veamos.

66 J. Martínez Alier, *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. Paris: Les petits matins, 2014, p. 43-45. (Título original: *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Editorial Icaria, 2011).

67 *Ibid.*, p. 56.

4. LA TECNOLOGÍA Y EL DESARROLLO ECONÓMICO

Ya hemos mencionado algo en las páginas precedentes. El uso de la tecnología debe ser analizado con detenimiento y profundidad. Nuestra relación actual con la tecnología no es sana y es, sobre todo, discriminatoria e injusta. Muchos autores han analizado esta problemática, no es un tema nuevo. Jacques Ellul, teólogo protestante francés, aborda esta temática en muchos de sus libros.⁶⁸ En su obra *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, a propósito de la muerte de Dios, Ellul la relaciona con el tema de la técnica de la siguiente manera: “La técnica la ubica [la muerte de Jesucristo] en ese: ¡Dios tiene que morir! y pone en manos del hombre el arma absoluta para realizar su proyecto. Aquí reside la verdadera dimensión del riesgo de suicidio colectivo de la humanidad”.⁶⁹ La tecnología no necesita de Dios, por eso necesita sacarlo del horizonte humano. Para Ellul se trata de “la relación entre la conducta, el comportamiento, la práctica y la fe”.⁷⁰ La técnica ocupa, actualmente, la totalidad de nuestras vidas. Pasamos de una operación técnica a otra sin interrupción y sin darnos cuenta. Para Ellul, “es la totalidad de nuestras obras, de nuestros comportamientos, de nuestra práctica la que es subyugada, condicionada por la Técnica”.⁷¹ El problema reside no tanto en la

68 Entre otros: J. Ellul, *Le bluff technologique*. Millau: Pluriel, 2010; *Le Système technicien*. Paris: Cherche midi, 2012; *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris/La Roche-sur-Yon: Economica, 2008; *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*. Genève: Labor et Fides, 2014.

69 J. Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, *op. cit.*, p. 38.

70 *Ibid.*, p. 39.

71 *Ibid.*, p. 45.

técnica como tal, sino en las características de la práctica técnica, o sea, la actitud de los técnicos y de los usuarios. En efecto, para este autor, esta práctica es, en primer lugar, agnóstica, es decir, no se interesa en el conocimiento, lo que cuenta es la efectividad, la obtención de resultados. El agnosticismo se sitúa en el momento presente y por lo tanto exige un comportamiento que no necesita de la fe. Para Ellul, la teología que corresponde a esta práctica es una teología agnóstica (no se sabe nada de Dios), concreta (sólo interesa lo real constatable) y horizontal (la práctica exige permanecer a la altura del ser humano, no existe nada más).

La práctica técnica es, además, acrítica. La técnica no tolera la crítica externa. El progreso no es criticable, solamente se pueden constatar los resultados más o menos eficaces. En la medida en la que no se admite crítica alguna, en esa medida “el comportamiento técnico es un comportamiento escéptico: nada puede pasar, no hay cambios imprevistos. No es normal que una máquina no funciones como está debería hacerlo”.⁷² La teología que corresponde a este comportamiento es conformista, una “teología de la subjetividad”⁷³, porque lo único que es objetivo es la técnica, todo lo demás es subjetivo. Dado que los cristianos se encuentran en esta situación, “reconstruyen una teología en función de su situación, teología que jugará un papel de justificación y de compensación, absolutamente satisfactoria para ellos”.⁷⁴ La teología de nuestro tiempo es, por esta razón, agnóstica, concreta, horizontal, crítica, subjetiva y política. Con estos vocablos resume este autor las corrientes

72 *Ibid.*, p. 49.

73 *Ibid.*, p. 50.

74 *Idem.*

teológicas de nuestro tiempo. El objetivo de Ellul en este texto fue el de mostrar la pertinencia del pensamiento teológico sobre este tema.⁷⁵ Estas reflexiones datan de los años setenta del siglo pasado. Desde entonces un silencio pesado y significativo se extiende y predomina en los textos de las Iglesias.

El desarrollo sigue siendo buscado y propuesto como un bien al que todos los pueblos deben tener acceso y para conseguirlo es necesaria la tecnología, sin importar si ésta es o no peligrosa o dañina, para el ser humano, en particular, y para el planeta, en general. Hemos pasado, somos conscientes, de la técnica a la tecnología. La primera tiene que ver con la actividad y la inspiración humana, mientras que la segunda implica ya no sabiduría, sino una ciencia-conocimiento aplicado. Para nadie es un secreto que las tecnologías modernas son altamente contaminantes. De hecho, existen, al menos, dos posiciones con respecto a la tecnología y el problema ambiental. Por un lado, unos piensan que la tecnología misma se encargará de solucionar todos los problemas ambientales, mejorando los procesos generando aparatos o tecnologías limpias. Por otro lado, otros creen que esto no es ni será posible. Las tecnologías seguirán siendo energívoras y altamente contaminantes. La disyuntiva es delicada. La realidad muestra que, efectivamente, todos los días se proponen aparatos sumamente sofisticados y “aparentemente” menos contaminantes. ¿Qué dice la teología al respecto? En este orden de cosas, la ética teológica debería brindar una reflexión clara y oportuna sobre el tema. No es nuestra intención ahondar, en este espacio, sobre estos temas, solamente abrir un espacio para una discusión posterior más profunda. Si la alta tecnología fuera menos contaminante y a ella tuvieran acceso

⁷⁵ Véase *ibid*, p. 105.

por igual todos los seres humanos del planeta, parece obvio que debería ser no solamente aceptada, sino también y sobre todo promovida. Lamentablemente la realidad muestra lo contrario. Las tecnologías altamente desarrolladas implican un consumo despiadado de los recursos del planeta y también la explotación de cientos o miles de seres humanos. La manera como se adquieren los recursos para fabricar los aparatos es moralmente indecente e inaceptable. Ni la explotación sin fin de recursos naturales finitos para beneficiar a unos cuantos y enriquecer a algunos, ni el trabajo de niños y niñas en condiciones de casi esclavitud⁷⁶, pueden ser un medio válido para alcanzar un supuesto fin superior. Nada justifica ese tipo de acciones. El presente reclama justicia para quienes laboran en esas condiciones y las generaciones futuras exigen recursos suficientes para poder subsistir. Este es sin duda alguna un *locus theologicus* esencial e ineludible. Las teologías y las religiones deben expresarse abiertamente sobre estos temas⁷⁷.

Importa, entonces, detenernos ahora en este otro aspecto que toca de cerca el problema que nos atañe, a saber, el desarrollo, en relación tanto con la tecnología como con la teología, en el contexto de la crisis ecológica.

76 Amnistía internacional ha alzado la voz abiertamente contra este nuevo tipo de esclavitud. Véase, por ejemplo, <https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2016/06/drc-cobalt-child-labour/>

77 En los últimos años, tanto las teologías como las religiones se han tomado muy en serio la problemática ecológica y la han abrazado con seriedad y compromiso; en estos momentos, nos atrevemos a afirmar que no hay una sola iglesia, cristiana o no, que no indique a sus fieles que es fundamental cambiar de rumbo. Sin embargo, es oportuno anotar de igual manera que los programas de estudio de las carreras de teología se han visto poco o nada afectados aún por el tema ecológico. Se observa la introducción de cursos o la programación de conversatorios, pero no aún las transformaciones significativas que deberían cambiar el núcleo más profundo de las teologías.

Hemos dicho que los textos de las Iglesias han guardado silencio y le han rendido honores al fenómeno que ha suscitado el desarrollo tecnológico. Injustos y faltos a la verdad seríamos si no mencionáramos, al menos, la Teología de la ciencia y la *Process Theology*. A éstas les interesa, entre otras cosas, la cosmología que emana de las adquisiciones de la ciencia. Javier Monserrat, miembro de la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas⁷⁸, cree que “la teología de la ciencia está siendo la ocasión histórica que nos lleva a entender algo que estaba ya en la esencia más antigua de la revelación y de la teología cristiana: la teología de la kénosis”.⁷⁹ No es nuestro tema, sin embargo, el trabajo realizado en esta cátedra revela un esfuerzo de comprensión del desarrollo tecnológico desde la disciplina teológica. En los escritos más recientes de Leonardo Boff, en los que se interesa por la cuestión ecológica, se evidencia igualmente este interés particular por iluminar las aserciones de la fe con las afirmaciones de la ciencia.⁸⁰

Retomemos el tema del desarrollo. Nadie o casi nadie se atrevería a criticar o a desacreditar el movimiento moderno por el desarrollo. Que los pueblos y las personas tengan acceso al desarrollo es una premisa aceptada por todos y todas en la actualidad. Pero ¿Entienden todos y todas lo mismo cuando hablan y promueven el desarrollo? ¿Qué debemos entender por desarrollo?

78 Para más información se puede consultar el sitio web <https://www.comillas.edu/es/catedra-ciencia-tecnologia-religion/i-d-i-lineas-de-investigacion>

79 El lector interesado puede consultar la ponencia en https://www.tendencias21.net/La-Teologia-de-la-Ciencia-nueva-propuesta-para-la-comprension-del-mundo_a986.html

80 En el libro *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* abundan las referencias científicas. Véanse, por ejemplo, los dos primeros capítulos.

Todos los índices macro y micro económicos miden el nivel de desarrollo de los Estados. El desarrollo de un Estado se mide en función del crecimiento y éste siempre debe ser positivo. Pero ¿Puede haber un crecimiento *ad infinitum* en un mundo finito? Resulta evidente que los recursos limitados del planeta no permiten un crecimiento constante y similar para todos los Estados. Es necesario y hasta urgente cambiar el significado que se le da a la noción de desarrollo. Serge Latouche, entre muchos otros⁸¹, defiende la urgencia de un decrecimiento⁸² y otros la necesidad de ir más allá del discurso sobre el desarrollo.⁸³ Es interesante echarle una ojeada, como un ejercicio posible entre otros, a los documentos del magisterio de la Iglesia católica latinoamericana con el fin de descubrir la posición de estas Iglesias con respecto al desarrollo. Hemos realizado este ejercicio y los resultados son, es lo mínimo que podemos decir, interesantes.

• Medellín (Colombia, 1968)

Medellín no abordó en sus discusiones ni indirecta ni directamente el tema ecológico. Sin embargo, las referencias al desarrollo son abundantes. En efecto, allí se hace mención del desarrollo que transforma al continente latinoamericano. Este tema también fue tocado por el papa Juan Pablo II y parece ser de mucho interés por las Iglesias latinoamericanas. Si el desarrollo es el nuevo nombre

81 En el libro de Serge Mongeau se mencionan muchos ejemplos: S. Mongeau, *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse: la décroissance*. Montreal: Ecosociété, 2007.

82 Ver, entre otros, S. Latouche y D. Harpagès, *Le temps de la décroissance*. Lormon: Le Bord de l'eau, 2012; S. Latouche, *Survivre au développement*. Paris: Mille et une nuits, 2004.

83 Ver, por ejemplo, el libro de Miriam Lang y Dunia Mokrani (dir.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*. Paris: Amsterdam, 2014.

de la paz, el subdesarrollo del continente es un atentado con la paz. La conferencia de Medellín afirma que no hay paz sin justicia⁸⁴.

Como era de esperar, en el documento se desarrolló la teología de la creación. El Dios que creó al ser humano a su imagen y semejanza, también creó la tierra et todo lo que contiene para el bien y el provecho de todos. Encontramos el tema de la utilización responsable y equitativa de los bienes creados. La injusticia comienza así por el neocolonialismo que no permite a todos los seres humanos disfrutar de los recursos naturales.

Los obispos reunidos en Medellín ven el proceso de la industrialización como irreversible y necesario al mismo tiempo. Afirman que es mediante esta industrialización que los seres humanos alcanzarán un nivel de vida más elevado. A pesar de mencionarse la comisión justicia y paz, el problema ecológico no figura aún entre los problemas del momento.

Se habla del crecimiento demográfico, sin relación aparente aún con la crisis ecológica. Una vez más, es gracias al desarrollo que el problema será solucionado. Los prelados ponen toda su esperanza en un desarrollo que podría venir si una cierta cantidad de condiciones se cumplen.

- **Puebla (México, 1979)**

Las líneas teológicas que marcaron el encuentro de Puebla en 1979 fueron la comunión y la participación: por un lado, restaurar y profundizar la comunión de las Iglesias y, por otro lado, la

⁸⁴ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. San José: Ludovico Editorial, 1969, p. 19.

participación en la Iglesia y la sociedad. En relación con nuestra temática, Pueblo parece ser un poco más sensible a los problemas generados por la crisis ecológica. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta que en esos años comienza a hablarse y publicarse con más frecuencia de la crisis ecológica.

En efecto, ya en el tercer párrafo, los obispos se preguntan qué puede ofrecer la Iglesia “en el contexto de las graves y complicadas cuestiones de nuestra sociedad”. Enseguida, se abordan las temáticas recurrentes de los sínodos: la familia, la juventud, la pobreza, la justicia, la pastoral, entre otras. En esta línea, el §8 menciona, de paso, el desperdicio y la explotación. Los obispos exigen a los países desarrollados no impedir el desarrollo de los países latinoamericanos y también les solicitan “respetar nuestros recursos naturales”.⁸⁵ El espejismo del desarrollo que parecen querer tanto se hace acompañar ahora de un reproche: el respeto de los recursos naturales de esta tierra. Leyendo entre líneas, podríamos pensar que los obispos desean que estos recursos sean preservados para que los países latinoamericanos los utilicen con el fin de alcanzar el desarrollo deseado.

Es interesante constatar que, en el §19, el documento menciona la importancia de la tierra para los pueblos indígenas. El texto confirma la presencia de un despertar en cuanto al respeto de los pueblos autóctonos y de sus tradiciones, sobre todo la relación con la tierra. En el contexto del escándalo que representa la brecha cada vez más grande entre ricos y pobres, contraria al plan de Dios, los obispos hablan, en el §28, de la creación. La pobreza

⁸⁵ Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Pueblo. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. [s.l.]: CELAM, 1979, §8.

es contraria a los fines de la creación divina y contraria también al auténtico humanismo (§30). Se constata también (§50) que el crecimiento económico y el desarrollo no implican necesariamente justicia y paz. Por el contrario, el desarrollo no respeta las culturas autóctonas (§52) y lleva a las personas a un consumismo exagerado (§56). Estas críticas se incrementan progresivamente.

Encontramos en el documento el antropocentrismo (§56). Los obispos consideran los cambios producidos por el desarrollo como los responsables de los problemas. Si el desarrollo era visto antes como la única salida posible de la pobreza, ahora ya no parece ser considerado como tal. Los falsos discursos sobre el desarrollo parecen haber sido evidenciados. Un poco más adelante, en el §130, aparece una referencia explícita a los problemas ecológicos: “Tenemos conciencia del límite de los recursos naturales y de la necesidad de racionalizarlos”. Esta mención se inscribe en el contexto de la búsqueda del crecimiento de los países pobres y de las barreras que imponen los países ricos.

Mientras el §136 señala en deseo del pueblo de participar del desarrollo de la ciencia y de la tecnología, el §138 evidencia el hecho que los bienes reales del mundo se convierten en fuente de conflictos.

El §386 es particularmente interesante porque da una definición asombrosa de la cultura. Ella es “una manera particular [...] de cultivar su relación con la naturaleza, entre sí y con Dios”. No solamente se menciona la naturaleza, sino que la pone, por primera vez, en relación estrecha con el ser humano y con Dios. Más adelante, el §492 retoma la idea de una creación al servicio del ser humano. El irrespeto de la armonía provoca la devastación y el agotamiento de los recursos naturales.

Si Puebla no trató la cuestión ecológica sino de paso, sí manifestó un interés particular por el tema del desarrollo y del crecimiento, a la vez que hizo una crítica consecuente de los mismos. El encuentro de Santo Domingo, en 1992, va a abordar el tema de la crisis ambiental de manera directa y sumamente crítica. La Conferencia Episcopal reunida en Santo Domingo lleva como emblema de trabajo “Entre el miedo y la esperanza” y marca un momento importante en la reflexión de la Iglesia latinoamericana, porque asume el tema y explicita la preocupación por los abusos de la naturaleza.

- **Santo Domingo (Santo Domingo, 1992)**

En el §8 de la primera parte del capítulo I se dice que el ser humano ha sido creado bueno, según la imagen de Dios y constituido como responsable de la creación; sin embargo, el pecado ha hecho que se convierta en el enemigo de Dios y que se encuentre él mismo dividido. Además, ha olvidado la solidaridad y destruido la armonía de la naturaleza, convirtiéndose en un depredador del ambiente. El pecado es la causa de la crisis ecológica.

Es en la sección 2.2.2 del segundo capítulo sobre la promoción humana en donde el documento desarrolla más amplia y explícitamente la cuestión ecológica. El argumento es el mismo: Dios ha hecho todo por medio de su Palabra y del Espíritu (Gn 1, 2), pero el ser humano rompió la alianza con el pecado.

En América Latina y el Caribe, las ciudades están enfermas (§169). En las zonas rurales, las poblaciones indígenas y los agricultores pierden sus tierras. La Amazonia y otros lugares ven desaparecer sus bosques. Frente a la crisis, se ha propuesto el desarrollo sustentable

como respuesta al problema. Se pretende conjugar crecimiento económico y límites ecológicos. Los obispos se preguntan si esa relación es oportuna, quiénes deben “pagar la factura” y quiénes son los beneficiados. Es evidente que el desarrollo beneficia a una minoría. Lo que Puebla insinuó tímidamente, ahora es explicitado: el desarrollo es una ilusión.

Hace falta una ética ecológica que implique el abandono de una moral utilitaristas e individualista. Esta ética postula el principio de universalidad de los bienes de la creación y la promoción de la justicia y de la solidaridad.

Santo Domingo insiste en la importancia de la reeducación de niños y niñas en los valores de la vida y la interdependencia de los ecosistemas. Por primera vez se hace mención explícita de la vida como un todo y se invita a cultivar una espiritualidad que recupere el sentido de Dios, presente en la naturaleza. Es necesaria una nueva relación establecida por el misterio de la encarnación. Sin duda una reflexión teológica más profunda y madura se encuentra como telón de fondo de Santo Domingo.

La crisis ecológica ha generado un diálogo importante que debe mantenerse. Se evidencia un cuestionamiento oportuno de la riqueza y del desperdicio. Los obispos lanzan una invitación a aprender de los pobres la simplicidad, la sobriedad y el compartir. Los pueblos indígenas, ellos también, nos enseñan a amar, respetar y preservar la naturaleza.

La sección 2.2.3, §171, lleva como título “la tierra don de Dios”. La tierra le pertenece a Dios y ha sido confiada al ser humano como un don (Sal 24, 1). Se recuerda que el ser humano es administrador y no propietario. Hay límites qué respetar, en función de la justicia

y del derecho que todos tienen. En el párrafo siguiente (172) se mencionan dos actitudes o mentalidad con respecto a la tierra. Por un lado, la perspectiva indígena que tiene un sentido integrador o comunitario de la vida en la que los seres humanos se sienten en comunión con los otros, la naturaleza y Dios. La relación con la tierra se caracteriza por el respeto. Por otro lado, una visión mercantilista considera la tierra como un depósito generando explotación y agotamiento de los recursos.

Los §§174-177 mencionan los desafíos pastorales y las líneas de trabajo. Los desafíos tienen que ver con la repartición equitativa de la tierra, sabiendo que en donde hay más desarrollo y modernización hay también más injusticia. Finalmente, el documento invita a los responsables pastorales a comprometerse en la vida política para hacer presente la visión cristiana. Los obispos invitan igualmente a realizar un trabajo de reflexión teológica consecuente. Para ellos, el pecado es la mentalidad del mercado capitalista o de la economía de mercado que se convierte en una cosa en sí, absoluta, y genera pobreza e injusticia, tanto como una mentalidad de consumo egoísta e individualista.

Es evidente que la cuestión ecológica se hace presente de manera progresiva en los textos magisteriales de América Latina. El desarrollo buscado y deseado es reconocido ahora como un engaño y causa de injusticias. Aparecida dará pasos aún más significativos en este tema.

- **Aparecida (Brasil, 2007)**

En este documento, la cuestión ecológica ocupa un lugar central, al lado de otros temas como la familia, la educación, entre otros. Se

trata, en realidad, de un tema transversal. En la introducción (§13), se nos presenta la metáfora de los dos caminos: uno de vida y otro de muerte. Los caminos de muerte llevan a dilapidar los bienes recibidos de Dios. Una cultura sin Dios, orientada por los ídolos del poder, de la riqueza y del placer conducen a la muerte, contra el ser humano mismo.

En el capítulo 1, el §20 menciona los grandes cambios de los que somos testigos, al tiempo que se hace alusión a la teología de la creación (§28). Venimos de Dios, pero el pecado ha hecho que el designio de amor se vea mancillado. Más específicamente, en el capítulo 2, los obispos mencionan los cambios globales, producidos por la ciencia y la tecnología, con la capacidad de manipular genéticamente la vida misma de los seres humanos. Los prelados están preocupados por el hecho que las tradiciones no sean transmitidas de generación en generación y eso toca el núcleo mismo de las culturas.

El §44 es importante. La concepción global del ser humano se desvanece poco a poco, así como su relación con el mundo y con Dios. De nuevo vemos aparecer la relación Dios, ser humano, mundo, importante para nosotros. El §45 coloca la ciencia y la tecnología al servicio del mercado con los únicos criterios de eficacia, rentabilidad y funcionabilidad, creando una nueva visión de la realidad y destruyendo lo que es verdaderamente humano. El §46 recuerda el desprecio de las culturas locales, la indiferencia del otro, así como las relaciones humanas consideradas, ellas también, como un objeto de consumo. Los obispos invitan, esta vez, a una globalización más solidaria, justa y respetuosa de los derechos humanos (§64). La cuestión que ronda consiste en saber si, en una globalización cualquiera, la solidaridad, la justicia y el respeto son

posibles. ¿La globalización no conlleva, más bien, la desaparición de las diferencias, tanto religiosas como culturales y espirituales? Una crítica de la globalización debe ser realizada.

El §66 es particularmente importante, ya que menciona la subordinación de la preservación de la naturaleza al desarrollo económico; las consecuencias son evidentes: agotamiento de las reservas de agua y otras fuentes naturales, contaminación del aire, cambio climático. América Latina es particularmente tocada por el calentamiento de la tierra y por el cambio climático, sobre todo por el estilo de vida de los países industrializados.

Siempre en el capítulo segundo, la sección 2.1.4 lleva como título Biodiversidad, ecología, Amazonia y Antártida. El §83 afirma lo que ya conocemos: el continente americano contiene la más grande diversidad del planeta; además, los pueblos y las culturas del continente poseen un rico conocimiento sobre la utilización sostenible de los recursos naturales, pero son víctimas de las expropiaciones intelectuales ilícitas y de las patentes de las industrias farmacéuticas y de la biogenética, generando vulnerabilidad para los indígenas y los agricultores. La naturaleza es de esta manera agredida, las aguas son tratadas como si fueran un producto negociable (§84).

Vienen, enseguida, una serie de constataciones. En primer lugar, la Amazonía y la internacionalización de esta región por los intereses económicos de los poderosos (§85-86), también el deshielo del Ártico que impacta la flora y la fauna (§87) y el calentamiento global que afecta los hielos del Ártico que mantienen el equilibrio del clima del mundo. Frente a la naturaleza amenazada, Jesús invita a cuidar la tierra para que pueda abrigarnos y protegernos (§113).

La sección 3.5, intitulada *La buena noticia del destino universal de los bienes y ecología*, aborda el tema desde una perspectiva más teológica. El §125 dice que Dios ha hecho todas las cosas para todos. La creación es presentada como una prueba de amor providencial de Dios. El ser humano debe cuidar de la creación y transformarla para que sea fuente de vida para todos. Desgraciadamente, el ser humano amenaza y destruye la naturaleza. La tierra es nuestra casa, el lugar de la Alianza de Dios con los seres humanos y toda la creación. Sigue una afirmación radical: no hacer nuestro deber es una ofensa contra Dios-creador y un atentado contra la biodiversidad y contra la vida. El atentado *vis-à-vis* de la naturaleza es considerado ahora como una ofensa contra Dios. Se debe, en consecuencia, promover una ecología humana abierta a la trascendencia, que respete la persona y la familia, la naturaleza y las ciudades (§126). Y, ya que los recursos son limitados, su utilización debe ser regulada según el principio de justicia distributiva, respetando, al mismo tiempo, el desarrollo sostenible. Pasamos, así, de un “desarrollo” a un “desarrollo sostenible”. ¿Es esa la solución? Probablemente no, aunque sea un paso importante.

El capítulo 6 explicita lo que ya había sido dicho entre líneas en las conferencias anteriores. En efecto, el §240 presenta la Trinidad como modelo de comunión para salir del egoísmo. Por la primera vez, la doctrina trinitaria es propuesta como referencia. En el capítulo 9, sección 9.8, que lleva como título *El cuidado del medio ambiente*, el §470 invita a dar gracias a Dios por el don de la creación. Dios ha constituido al ser humano como guardián y cultivador de la tierra (según Gn 2, 15). La naturaleza es nuestra herencia (§471) y debe ser protegida como lugar de coexistencia. Le corresponde al ser humano vigilar para que eso se realice, esa es su responsabilidad. Los intereses económicos de los poderosos no

deben predominar, hay que entregar a las generaciones futuras un mundo habitable. La explotación irracional genera desperdicio y muerte (§473). El actual modelo económico es responsable, en su carrera hacia el enriquecimiento, al pasar sobre la vida de personas y pueblos.

Finalmente, en el §474, los obispos elaboran una serie de propuestas y de orientaciones que mencionamos a continuación:

- Evangelizar con el fin de descubrir el don de la creación para ejercer un primado responsable. Notemos que por primera vez se asocia la evangelización a la cuestión ecológica.
- Acompañar a las poblaciones amenazadas por el desarrollo depredador y ayudar a encontrar una distribución equitativa de la tierra, del agua y de los espacios urbanos.
- Buscar un modelo de desarrollo alternativo, integral y solidario, basado en una ética de la responsabilidad y que tenga por fundamento el evangelio de la justicia, la solidaridad y el destino universal de los bienes que va más allá de la lógica utilitarista e individualista.
- Promover políticas públicas y la participación ciudadana que garanticen la protección, la conservación y la restauración de la naturaleza.
- Estar atentos, ejercer la vigilancia y el control social con respecto a la aplicación en los diferentes países de los estándares internacionales.

El desarrollo buscado y propuesto por los grandes ha sido también buscado y deseado por los obispos latinoamericanos. Esta posición a favor del desarrollo ha sido matizada con el paso del tiempo por el magisterio latinoamericano llegando a proponer un desarrollo sustentable que debería ser definido. Esta es una tarea pendiente.

CONCLUSIONES

Este texto no es más que una aproximación a un problema sumamente complejo. Como fue enunciado al inicio, confirmamos al final que todas las áreas de la teología deben revisar sus contenidos a la luz de los retos que impone el nuevo contexto mundial de crisis ecológica. Aquellas afirmaciones que dicen que existe una teología perenne, un núcleo inamovible que no cambia, deben ser cuestionadas. La crisis ambiental exige una reflexión profunda por parte de teólogos y teólogas. La noción de persona se encuentra, creemos, en el centro de esta reflexión. El ser humano no es un privilegiado que puede hacer lo que desea y tratar a los demás seres como sus súbditos. Todos, humanos y no humanos, pertenecen a una red que es la aventura misma de la vida. No hay centros ni jerarquías, simplemente, siguiendo la propuesta de Teilhard de Chardín, diferentes grados de evolución. La antropología teológica debe, así, reconsiderar sus contenidos. Lo mismo sucede, como hemos visto, con la escatología, la eclesiología, la ética y, sobre todo, la teología espiritual.

Para que un cambio profundo y significativo ocurra es urgente que acontezca una transformación en la manera de estar en el mundo. Para que esto suceda, las convicciones más profundas del ser humano deben transformarse. Es por esa razón que creemos

necesaria una reflexión sobre la espiritualidad. Una espiritualidad que queremos llamar “ecológica” debe ser capaz de reintroducir al ser humano en la naturaleza, de concebirlo no como un ser superior, sino como uno más de un todo mayor, sin que esto signifique restarle valor o importancia. Este ha de ser un tema fundamental en el segundo año de este proyecto.

Han sido citados numerosos documentos de la teología católica y protestante en donde se hace alusión a la cuestión ecológica. Aunque el tema no ha estado ausente, es menester reconocer que la problemática no ha sido asumida por las escuelas de teología con el interés y la urgencia que le corresponde. Muchos líderes cristianos siguen dejando de lado los problemas ambientales por no considerarlos fundamentales.

En este documento hemos insistido en varios aspectos que consideramos fundamentales, a saber, los dualismos, el antropocentrismo, el fraccionamiento de la realidad, sobre todo del ser humano, producidos todos, de alguna manera, por una sociedad altamente tecnológica y desarrollada, aunque la teología debería, también, interrogar la noción de desarrollo, tan querido y deseado por todos, incluidas las jerarquías eclesíásticas. Todos estos nos parecen ser *loca theologica* fundamentales, relacionados estrechamente con los problemas ambientales. Lo anterior, por supuesto, según una noción de espacio y tiempo determinados y en un contexto en donde todo está en relaciones imbricadas e inevitables. La realidad es relación, nada existe de manera aislada. El trabajo de reflexión y de crítica debe continuar, este es un ensayo inicial.

Referencias bibliográficas

- AA. VV. *Les changements climatiques*. Lyon: Ediciones Olivetan (para la Federación protestante de Francia), 2014.
- AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel, 2006.
- Académie Catholique de France, *La doctrine sociales de l'Eglise face aux mutations de la société*. Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2018.
- Arnau, J., *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nágârjuna*. México: FCM/COLMEX, 2005.
- Azkani, H.-Ch., « Dieu », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.
- Barth, K., *L'Épître aux Romains*. Génova: Labor et Fides, 1972.
- Bastaire, H. y J., *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers d'Irénée à Claudel*. París: Cerf, 1996.
- Bastaire, H. y J., *Pour une écologie chrétienne*. París: Cerf, 2004.
- Bastaire, H. y J., *Pour une écologie chrétienne*. París: Cerf, 2004.
- Birmelé, A., « L'eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.
- Birmelé, A., Bühler, P., Causse, J.-D. y Kaennel, L., (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.
- Boff, L., *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2011.

- Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 3: « La Spiritualité orthodoxe – La Spiritualité protestante et anglicane ». Paris: Cerf, 2011.
- Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères ». Paris: Cerf, 2011.
- Bouyer, L., Leclercq, J. y Vandenbroucke, F., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.2: « La Spiritualité du Moyen Age ». Paris: Cerf, 2011.
- Bühler P. y Gounelle, A., « L'être humain », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.
- Bühler, P., « L'ancrage de la dogmatique dans la réalité », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.
- Callicott, J. B., *Genesis and John Muir*. New York: New York Press, 1991.
- Calvin, J., « Préface au Nouveau Testament », O. Millet (ed.), *Œuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1995.
- Calvin, J., *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève: Labor et Fides, 1960.
- Calvin, J., *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse (Gn 2, 15), 1554*. Genève : Labor et Fides, 1961.
- Calvin, J., *Institution de la religion chrétienne*, III, 9. Genève: Labor et Fides, 1958.
- Calvo Martínez, T., “La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 2000, 21, p. 21-38.

- Carson, R., *Silent Sprint*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1962.
- Cognet, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 4: « L'Essor de la spiritualité moderne, 1500-1650 ». Paris: Cerf, 2011.
- Concile Oecuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*. Paris: Centurion, 1967.
- Couloubaritsis, L., « Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote », *Kriterion* 2010, vol. 51, n. 122, p. 349-375.
- DeWolf, L. H., *A Theology of the Living Church*. New York: Harper and Bros. Publishers, 1953.
- Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris/La Roche-sur-Yon: Economica, 2008.
- Ellul, J., *Le bluff technologique*. Millau: Pluriel, 2010.
- Ellul, J., *Le Système technicien*. Paris: Cherche midi, 2012.
- Ellul, J., *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*. Genève: Labor et Fides, 2014.
- Gibellini, R., *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Paris: Cerf, 2010.
- Gisel, P., « Théologie de la création », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.
- Hall, D. J., *Etre image de Dieu*. Paris: Cerf, 1998.
- Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997.
- Lang, M. y Mokrani, D., (dir.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino- américaines*. Paris: Amsterdam, 2014.

- Latouche, S. y Harpagès, D., *Le temps de la décroissance*. Lormon: Le Bord de l'eau, 2012.
- Latouche, S., *Survivre au développement*. Paris: Mille et une nuits, 2004.
- Luther, M., *Propos de table*. Paris: Aubier, 1992.
- Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 1967, New Series, Vol. 155, No. 3767, pp. 1203-1207. Disponible en: file:///C:/Users/JCVC/Downloads/HistoricalRoots_of_EcologicalCrisis.pdf.
- MacIntyre, A., *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris: Puf, 1997.
- Martin, J.-M., « La notion de nature en philosophie et en christianisme. Retour à l'évangile », disponible en: <http://www.lachristite.eu/archives/2017/01/21/34829006.html>
- Martínez Alier, J., *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. Paris: Les petits matins, 2014.
- Mazure, F., « Le XI^e commandement », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006.
- Mazure, F., « Le XI^e commandement », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006.
- Moltmann, J., *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Paris: Cerf, 1984.
- Mongeau, S., *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montreal: Ecosociété, 2007.
- Monteils-Laeng, L., « Physis et paideia chez Platon: la fabrique d'une nature humaine idéale », *Scripta Philosophiae Naturalis* 2012, 1, p. 1-12.

- Nadaf, G., « La théologie des lois de Platon : l'origine et l'évolution du concept grec de physis », Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992.
- Naddaf, G., *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992.
- Páez Casadiegos, Y., « Physis, techné, episteme. Una aproximación hermenéutica », *Eidos* 2014, n. 20, p. 38-52.
- Panikkar, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid: CSIC, 1950.
- Panikkar, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999; *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*. París: Cerf, 2003.
- Panikkar, R., *The Rhythm of Being*. New York: Orbis Books, 2010.
- Pascal Mueller-Jourdan. « La nature: un nom aux acceptions multiples. Physique et éthique dans la pensée d'Aristote », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010, vol. 261, no. HS, pp. 71-98.
- Pelt, J.-M., « Pour une méta-écologie », en: J.-M. Pelt, *Au fond de mon jardin*. París: Fayard, 2015.
- Rahbi, P., « La spiritualité, c'est la vie », en: AA. VV. *Ecologie, spiritualité: la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*. Gap: Yves Michel, 2007.
- Schlitz, M., « Quelles sont nos intentions ? Pour une écologie intérieure », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel, 2006.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. San José: Ludovico Editorial, 1969.

Siegwalt, G., *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. París: Cerf, 2015.

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. [s.l.]: CELAM, 1979.

Valverde, J. C., *Sortir de la crise écologique. L'apport politique, philosophique et théologique de Raimon Panikkar*. Le Coudray-Macouard (France): Editions Saint-Légers, 2018.

Vivenza, J.-M., *Nágârjuna et la doctrine de la vacuité*. París: Albin Michel, 2001.

Von Harnack, A., *L'Essence du christianisme*. París: Fichbacher, 1902.

Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius, Sämtliche Werke 3 (= CR 90)*, Leipzig, Heinsius, 1914.



Juan Carlos Valverde Campos, Master en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Doctor en Filosofía de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador de la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.
juancavalcam@hotmail.com

Artículo recibido: 3 de abril 2021.

Artículo aprobado: 15 de abril 2021.