

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X VOL. 44, No 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2024

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

EL TENSIONADO CONCEPTO DE ESPERANZA EN TIEMPOS DE CRISIS ECOLÓGICA

ARIANNE VAN ANDEL*

COMUNIDAD TEOLÓGICA EVANGÉLICA DE CHILE, SANTIAGO, CHILE

* Es Master en Teología Sistemática por la Universidad Libre de Ámsterdam (Ámsterdam, Países Bajos).

Contacto: ariannevanandel@gmail.com

Recibido: 27 de enero del 2024/ Aprobado: 15 de marzo del 2024



El tensionado concepto de esperanza en tiempos de crisis ecológica

ARIANNE VAN ANDEL*

Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago, Chile

Resumen: En este artículo se explora cómo reconsiderar el concepto de esperanza en tiempos de crisis ecológica. La autora compara las interpretaciones de la esperanza de Jürgen Moltmann y Raimon Panikkar, y las evalúa desde una perspectiva de la teología de la liberación.

Palabras claves: Esperanza, epistemología, interreligiosidad, ecología, teología feminista.

Abstract: This article explores how to reconsider the concept of hope in times of ecological crisis. The author compares the interpretations of hope given by Jürgen Moltmann and Raimon Panikkar, and evaluates them from a liberation theology perspective.

Keywords: Hope, epistemology, interreligious perspectives, ecology, feminist theology.

* Es Master en Teología Sistemática por la Universidad Libre de Ámsterdam (Ámsterdam, Países Bajos). Contacto: ariannevanandel@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Después de dar una charla sobre la crisis climática, casi siempre hay una persona que me pregunta: “¿Crees que todavía hay esperanza o ya es demasiado tarde?”. La búsqueda de una respuesta auténtica, desde mi propia vida y desde las narrativas espirituales que me sustentan, me ha impulsado a escribir este artículo. ¿Qué significa repensar la esperanza en el contexto de una destrucción del planeta casi irreversible? ¿Qué significa la crisis ecológica para pensar sobre la esperanza en perspectiva teológica, específicamente desde Latinoamérica?

Creo que el concepto de la esperanza misma está en crisis, pero por razones muy diferentes a las que señalaron algunos teólogos de la liberación hace no mucho tiempo. En el 2009, el teólogo John Sobrino notó que el concepto de esperanza estaba siendo cuestionado: “La utopía y la esperanza estaban vivas, pero el capitalismo las adulteró”, escribe, nombrando la convicción del “fin de la historia” de Fukuyama, y el “fin de los grandes relatos” de la posmodernidad.¹ Similarmente, su colega João Batista clamaba que “la muerte de las utopías, el vaciamiento de esperanza no nace de una situación de desesperación, escepticismo, de horizontes oscurecidos, (sino) traduce más bien una situación de euforia”.² Cita un estudio en que dos tercios de las personas en Europa se declaran felices con la situación que viven y que, por lo tanto, ya no desean cambios. Concluye que eso es

1 *Fuera de los pobres no hay salvación* (San Salvador: UCA Editores, 2008), 135.

2 “Esperanza, Utopía, Resurrección”, en *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, vol. II (San Salvador: UCA Editores, 2008), 495.

significativo en nuestro contexto: “Los únicos límites a la empresa humana son las leyes científicas-biológicas”.³

Estos teólogos de la liberación critican la facilidad con que la esperanza había sido declarada como “innecesaria”, negando el deseo de un horizonte de cambios o una utopía. No obstante, reivindican que la esperanza sigue siendo más esencial que nunca para la clase de personas las pobres, sujeto que la teología de la liberación ha puesto en el centro de la teología. La apuesta que la globalización iba a traer el “mejor de los mundos pensables” (idea de Leibniz) no ha sido verdad para la mayoría de las personas excluidas en un modelo que ha exacerbado las desigualdades.

La reivindicación de la esperanza de los teólogos y las teólogas de la liberación se relaciona con la disconformidad del mundo en que vivimos, pues ella es imprescindible para la transformación. La esperanza, sin embargo, ha sido un concepto de tensión en la filosofía, donde efectivamente se alaba como el sueño del ser humano despierto que puede impulsarlo hacia un futuro mejor (Aristóteles, Bloch), pero también se desprecia como lo peor del ser humano en su tendencia estática y de desmovilización (Nietzsche).⁴ La última tendencia paralizante frente a la crisis ecológica se nota en muchas iglesias, que asocian la crisis con el apocalipsis, concluyendo que “ya no hay nada que hacer”, o hasta “que es mejor no hacer nada, ya que va a venir Jesús”: una esperanza que paraliza.

3 Batista Libânio, 495.

4 Elisa Loncon et al., *De la derrota a los derrotados. Recuperando la esperanza*, Le Monde diplomatique (Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños, 2023), 23.

La teología de la liberación, por el contrario, da a la esperanza un significado profundamente histórico, y se concentra en un nuevo sujeto de esta esperanza, los y las pobres:

Los pobres hacen renacer la utopía, tan valorado en tiempos de Bloch, y tan desvalorizada ahora por la posmodernidad. Y además la plantean de manera precisa. Utopía es la vida digna y justa de las mayorías, no el ideal -imposible- de perfección social y política, pensada desde la abundancia.⁵

Terry Eagleton complementa en su libro *Esperanza sin optimismo* que esta noción de esperanza utópica contrasta con el optimismo. Según Eagleton, el optimismo es un rasgo típico de la ideología de la clase dominante, y puede instalar como creencia, sin ningún fundamento, que las cosas tienden a resultar bien.⁶ Sin embargo: “Uno puede tener esperanza sin el sentir que las cosas generalmente suelen a salir bien”.⁷ Por otro lado, la esperanza sí necesita algunas razones para creer que, aunque muy improbable, el cambio deseado es “posible”: “Es irracional esperar por algo imposible, pero no por algo grandemente improbable”.⁸

En términos de mínimas razones para la esperanza, la crisis climática-ecológica significa un desafío, porque nos ha puesto un horizonte en que “el tiempo mismo se nos acaba”. Según la comunidad científica, dentro de una década, más o menos, terminará el tiempo para poder evitar que el proceso del cambio climático se des controle hacia unos procesos irrevertibles que nos llevarían a la extinción como especie. Y

5 Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 107.

6 *Hope Without Optimism* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2015), párr. 8 de The banality of optimism.

7 Eagleton, párr. 3 de The banality of optimism, traducción elaborada por la autora.

8 Eagleton, párr. 19 de What is hope?, traducción elaborada por la autora.

los cambios drásticos que se deben hacer en estos años que nos quedan son tan inmensos que mucha gente se pregunta si “la esperanza en un cambio” no es más bien una ilusión.

En la epistemología de la teología de la liberación existe la convicción de que la esperanza está a la base del despliegue del proceso liberador de los y las pobres, pero especialmente enfocado en el nivel histórico humano. ¿Qué significa para el concepto esperanza si en la perspectiva histórica incluimos la historia de la naturaleza misma? ¿Qué significa la esperanza en estos tiempos desde una perspectiva de las personas marginalizadas? ¿Puede la naturaleza ser vista como el nuevo pobre? ¿Espera la naturaleza con nosotros y nosotras su salvación?

NUEVO CONTEXTO Y PARADIGMA

Quienes han reflexionado más sobre el significado del contexto de crisis ecológica para la esperanza son los teólogos Leonardo Boff y Jürgen Moltmann. Por otro lado, existe una corriente de pensadores ligada al budismo e al hinduismo quienes también la han pensado desde otro ángulo, y uno de ellos es Raimon Panikkar. Todos estos pensadores están en diálogo con lo que llaman “el nuevo paradigma en la ciencia cosmológica”: la historia del universo y el lugar de la vida en la tierra, incluyendo la historia humana.

El nuevo paradigma es nuevo en sentido relativo, porque tiene como lema algo que los pueblos originarios de América Latina ya habían incorporado en sus cosmovisiones desde hace miles de años: que la tierra no es nuestra, sino que nosotros y nosotras somos de la tierra. La llamada “nueva cosmología” muestra cómo los seres humanos

somos parte de la inconmensurable historia de evolución del universo, la parte que se mira a sí misma, que se ha vuelto autoconsciente.⁹ El científico Carl Sagan solía decir que “somos polvo de estrellas reflexionando sobre estrellas”.¹⁰

Lo que es nuevo en esta cosmología científica son los descubrimientos sobre el origen del universo y el hecho de que éste está en un continuo movimiento de expansión. Este hallazgo significa, según el matemático Brian Swimme, un nuevo giro copernicano:

Me refiero a la transformación radical de la imagen del mundo que va produciendo el relato cósmico de nuestro origen y desarrollo en la medida en que va penetrando en la conciencia humana. Cuando hablo de *nuestro origen y desarrollo* no me refiero solamente a la especie humana, sino al origen y el desarrollo de todo el Universo. Hemos descubierto algo que encierra enormes posibilidades. No podemos seguir considerando al Universo como producto del choque casual de distintos elementos ni como un mecanismo determinista. El Universo considerado como un todo se parece más bien a un ser en proceso de crecimiento.¹¹

Lo impresionante de este paradigma, que parte del descubrimiento de Einstein de que la materia y la energía son una sola entidad, es que la conciencia o inteligencia y la materialidad no se pueden separar. En este sentido, Boff describe cómo la tierra y la humanidad

9 Guillermo Kerber, “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas”, *Franciscanum* 52, n° 154 (10 de diciembre de 2010): 197–210.

10 Sarah Romero, “¿Cuál es el origen de la frase ‘somos polvo de estrellas?’”, Noticias, *Muy Interesante* (blog), 3 de junio de 2023.

11 “El Cosmos como Revelación primordial”, *Revista Electrónica de Teología, RELaT*, n° 389 (8 de junio de 2009).

forman una única entidad: “es decir un único ser, complejo, diverso, contradictorio y dotado de gran dinamismo, (...) al que el conocido científico James Lovelock denominó «Gaia»”.¹² En este sentido, cabe destacar lo siguiente:

Tal afirmación presupone que el ser humano no se limita a «estar» sobre la Tierra. No es un peregrino errante, un pasajero venido de otras partes y perteneciente a otros mundos. No. El ser humano, como homo (hombre), viene de humus (tierra fértil). Él es Adán (que en hebreo significa «el hijo de la Tierra» nacido de Adamah (Tierra fecunda). Él es hijo e hija de la Tierra. Más aún: él es la propia Tierra en su experiencia de consciencia, de libertad y de amor.¹³

Lo revolucionario de esta nueva cosmología es que cuestiona la historia humana como separada de la historia de la naturaleza. Me pregunto: ¿Qué significa esto para la esperanza, éste ánimo que Eagleton describe como “típicamente humano”?¹⁴ ¿Podemos “naturalizar la esperanza”? ¿O tendríamos que decir que los seres humanos *somos* el universo esperanzado?

La cosmología de Thomas Berry y Brian Swimme sugiere que la esperanza es una parte constitutiva de la realidad, ya que la creatividad evolucionaria tendría un impulso hacia una era ecológica.¹⁵ Según Eagleton, el pensamiento de Ernst Bloch también da un estatus ontológico a la esperanza:

12 *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo* (Santander: Sal Terrae, 2008), 47.

13 Boff, 47s.

14 *Hope Without Optimism*, What is hope?

15 Thomas Berry, *Evening Thoughts. Reflecting on Earth as Sacred Community*, ed. Mary Evelyn Tucker (San Francisco: Sierra Club Books, 2006), 59–74.

No es solo que uno debe tener razones materiales para la esperanza, pero esa esperanza para Bloch está en algún sentido una dinámica objetiva en el mundo [*sic*]- no solo en la historia humana, de hecho, sino en el cosmos mismo.¹⁶

Como Brian Swimme, Bloch insinúa que esta esencia esperanzadora empuja el universo, incluyendo la humanidad, a un futuro mejor. La esperanza en este sentido está vinculada a su resultado esperanzador. Eagleton llama a Bloch un “vitalista romántico” por esta convicción, porque según él, esa ontología de la esperanza no toma suficientemente en serio el sufrimiento del mundo. Conuerdo con que es complejo mantener esta visión frente a la destrucción ecológica que vivimos pues, aunque la realidad evoluciona, no necesariamente evoluciona para ser un lugar bonito, recuerda Eagleton.¹⁷

¿Cómo repensar la esperanza en la práctica, desde la nueva cosmología, sin caerse en una posición romántica? En esta búsqueda recurro a la *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann, con su concepción cristiana de “esperanza contra toda esperanza”, y la dejo dialogar con conceptos de la esperanza desde Raimon Panikkar, quien propone una manera espiritual de asumir la esperanza en la realidad presente. Ambos usan el concepto “esperanza activa”, pero desde ángulos diferentes. Luego de contrastar estas dos posiciones, hago un balance desde la teología de la liberación clásica, y complemento con aspectos de la teología ecofeminista. Creo que las voces de mujeres traen elementos nuevos que pueden hacer puentes entre las dos posiciones teológicas presentadas y, además, renovar nociones importantes de la teología de la liberación.

16 *Hope Without Optimism*, párr. 11 de *The Philosopher of Hope*, traducción elaborada por la autora.

17 Eagleton, párr. 14 de *The Philosopher of Hope*.

LA ESPERANZA ACTIVA DE MOLTSMANN

Jürgen Moltmann, teólogo alemán protestante, escribió su obra más conocida acerca de la centralidad de la esperanza en la teología cristiana, vinculándola con la escatología:

Mas, en realidad, escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello. En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana.¹⁸

Moltmann problematiza el efecto paralizador de una cierta interpretación de la esperanza, porque reconoce que la escatología ha sido usada para desmovilizarnos. En este sentido, critica un concepto de esperanza ahistórica y metafísica. Para Moltmann, la esperanza cristiana tiene su fundamento en la fe en el Dios de Jesús, quien viene no tanto de un más allá del tiempo, sino de un más allá *en* el tiempo. Dios, dice Moltmann con Bloch, “tiene el futuro como carácter constitutivo”:

Un Dios que, en consecuencia, no podemos tener dentro de nosotros o por encima de nosotros, sino, en puridad, tan sólo delante de nosotros, un Dios que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que, por tal motivo, no lo podemos tampoco “tener”, sino sólo aguardar en una esperanza activa.¹⁹

18 *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1972), 20.

19 Moltmann, 21.

Según Moltmann, mucha escatología cristiana ha perdido su potencial movilizador, revolucionario, y crítico, por haber proyectado la esperanza cristiana en un más allá fuera de este mundo. “El otro mundo” según los evangelios, sin embargo, es nuestra realidad transformada: es el mundo de Jesucristo. Aunque se trata del mismo lugar en que vivimos, este mundo entra en total colisión con la realidad experimentable en el presente:

En todo el nuevo testamento la esperanza cristiana se dirige a lo que todavía no se ve; es, por ello, “esperar contra esperanza”; por esa razón, condena lo visible y lo ahora experimentable, presentándolo como una realidad precedera, como una realidad abandonada de Dios, que nosotros debemos dejar atrás.²⁰

En su apuesta por la promesa desde el futuro, Moltmann rechaza fervientemente teologías que proponen buscar a Dios en el “presente eterno”, o en la experiencia de momentos de eternidad en la naturaleza. Advierte que esta visión, al no reconocer ni el nacimiento ni la destrucción, inmoviliza. Destaca la importancia en las narrativas bíblicas de la noción de promesa de Dios de “un cielo nuevo y una tierra nueva”, indicando transformación radical desde el futuro.

En *Dios en la Creación*, Moltmann matiza varias de las convicciones que expresa en *Teología de la Esperanza*. En respuesta a la gran separación entre Dios y el mundo natural que se ha desarrollado en la tradición cristiana, Moltmann habla de la necesidad de ver la inmanencia de Dios en el mundo por medio de su Espíritu.²¹ Sin embargo, mantiene su fidelidad a la idea de que el trabajo salvífico de Dios no se encuentra

²⁰ Moltmann, 23.

²¹ *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación* (Salamanca: Sígueme, 1990), 26–28.

en teologías que buscan la presencia de Dios en el aquí y el ahora. La esperanza de la fe es “apasionamiento por lo posible”, dice con Kierkegaard, o “por lo posibilitado”:

Por esto la fe, cuando se dilata hasta llegar a la esperanza, no aquietta, sino que inquieta, no pacífica, sino que impacienta. (...) Paz con Dios significa discordia con el mundo, pues el aguijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido.²²

El pecado para Moltmann tiene que ver con el rechazo de esta promesa y el abandonar la esperanza. Interpreta “abandonar la esperanza” en el doble sentido de creer que la promesa ya ha llegado -presunción- o de que nada puede cambiar -desesperación-: “La presunción es una anticipación inoportuna, arbitraria, del cumplimiento de lo que esperamos de Dios. La desesperación es la anticipación inoportuna, arbitraria, del no cumplimiento de lo que esperamos de Dios”.²³

En estas dos maneras de rechazar la esperanza reconocemos tanto la idea de haber alcanzado “el fin de la historia”, como se ha señalado en la cita de Batista al inicio de este artículo, como la desesperación de iglesias que dicen que “ya no hay nada que hacer”. Sin embargo, llamar a esta actitud pecado suena duro en vista de la situación que vivimos. Pienso en las veces que, con pánico, me imagino el fin de toda la especie humana, de toda la ternura, de toda la creatividad, la música, el baile, las comidas compartidas, el amor, y me pregunto qué hago frente a esta desesperación. ¿Realmente ayuda verla como pecado? ¿Cómo se relaciona la teología de Moltmann con la posibilidad de que la especie humana se extinga?

²² Moltmann, *Teología de la esperanza*, 27.

²³ Moltmann, 29.

En otro escrito más reciente, leo que Moltmann definitivamente se aferra a la esperanza contra toda esperanza de la resurrección: “Cristo resucitado es el Cristo cósmico, y este Cristo cósmico es el misterio del mundo, que se halla presente en todas las cosas”.²⁴ Sin embargo, no niega la posibilidad de que nos podamos autodestruir:

Si supiéramos que no podríamos sobrevivir, no haríamos nada para impedirlo; en cambio, si supiéramos que íbamos a sobrevivir, tampoco haríamos nada. Solo cuando el futuro está abierto a ambas posibilidades —y estamos llamados, por cierto, a hacer lo necesario en ese tiempo que llamamos «hoy»—, es posible cambiar lo que puede sobrevenirnos a todos.²⁵

Así, Moltmann guarda la tensión escatológica hasta el final. La esperanza se da en la libertad humana de cambiar, y este poder es dado desde el futuro, desde la gracia de Dios.

LA ESPERANZA ACTIVA DE RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar, filósofo y teólogo católico, ha repensado la tradición cristiana en diálogo con el hinduismo y el budismo. Desde esta perspectiva, aborda el tema de la esperanza, aunque no es su tema central.

El pensamiento de Panikkar, como muy bien lo resumió Jéssica Sepúlveda Pizarro, está basado en una visión nueva de la trinidad.

24 Jürgen Moltmann y Leonardo Boff, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* (Santander: Sal terrae, 2015), 19.

25 Moltmann. *Hay esperanza para la creación*, 37.

Panikkar describe a Dios, al ser humano, y al cosmos como tres dimensiones de una misma realidad interdependiente. En esta llamada “intuición cosmoteándrica” no hay centro, ya que cada uno es un polo de la realidad y, por lo tanto, los tres coexisten y están interrelacionados: “La dimensión divina no es una superestructura superpuesta a los seres, o un Otro absoluto, sino que es el principio constitutivo de todas las cosas, de ahí la calificación de Dios como relación”.²⁶

En esta mirada “la percepción fundamental de la dimensión divina es la infinita inagotabilidad de todo ser, su carácter siempre abierto, su misterio, su libertad”.²⁷ No existe el dualismo entre lo material y lo espiritual, o entre materia y energía:

...es decir, todo ser está en el Mundo y comparte su secularidad: “todo lo que existe tiene una relación constitutiva con la materia/energía y el espacio/tiempo”. No existe un Dios ni un ser humano desencarnado, así como un mundo sin las dimensiones conscientes y divinas.²⁸

La dignidad humana en la visión de Panikkar consiste en mantener los equilibrios entre estas tres dimensiones. Por eso la *ecosofía* que él promueve para el ser humano es la sabiduría de equilibrio y armonía entre Dios, entre el ser humano y el cosmos:

...en relación a la ecosofía, Dios no es sólo un Dios del ser humano, sino también el Dios del Mundo, es decir, tiene funciones

26 Jéssica Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ‘ritmo del ser’ de Raimon Pannikar”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23 (2018): 266.

27 Sepúlveda Pizarro, 266.

28 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 267, citando a Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999), 85.

cosmológicas y cosmogónicas; sin estas funciones no sería Dios: “Dios es esa dimensión de más y mejor tanto para el Mundo como para el Hombre”.²⁹

Así la ecosofía va más allá de la ecología, como lo describe Daniel Turon:

Raimon Panikkar nos dice que más allá de una simple ecología, la *ecosofía* es una *sabiduría-espiritualidad de la tierra*. “El nuevo equilibrio” no es tanto entre el hombre y la tierra, sino entre *materia y espíritu*, entre el *espacio-temporalidad* y la *conciencia*. La *ecosofía* no es una simple “ciencia de la tierra” (*ecología*) ni siquiera una “*sabiduría sobre la tierra*”, sino “*sabiduría de la tierra misma*” manifestada al ser humano cuando sabe escucharla con amor.³⁰

La ecosofía consiste en aprender a conocer el ritmo del universo, es un *dejarse afectar*. Mediante esta sabiduría, la dimensión divina de la realidad se hace transparente en momentos que Panikkar llama *tempiternidad*.³¹ En esta visión: “la esperanza no consiste, por tanto, en el anhelo de un futuro que está por llegar —crítica de Nietzsche—, sino en redescubrir lo invisible, *lo que ya está*”.³²

Una epidemia actual es la depresión y la angustia, que en buena medida significan tirar la toalla, perder la esperanza. Pero la esperanza

29 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 266, citando a Panikkar. Cf. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999), 97.

30 Daniel Turon, “Ecosofía y la evolución de la conciencia eco-política”, *Culturas Regenerativas* (blog), 28 de octubre de 2020.

31 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 268–70.

32 Jasso, “La esperanza desde la teología de R. Panikkar”, *Filosofía y Teología, Pneumatikè* (blog), 9 de febrero de 2016.

no es de futuro, sino de lo invisible, de otra dimensión que hace que valga la pena vivir la vida, incluso si es una vida corta o bajo condiciones de explotación.³³

La esperanza se encuentra en redescubrir la dimensión divina del universo. Si se escuchan los latidos de la realidad, se supera lo subjetivo y lo objetivo, y nuestro escuchar se traducirá en un actuar por el bien del universo. No hay criterio externo para este actuar en armonía y sincronidad, sino que éste nace justamente de la ecosofía, que sabe de la justa medida en cada momento.

Panikkar cree que la sociedad actual ha perdido esta capacidad de escuchar, porque siempre le falta tiempo y, por eso, le falta *ser*: “Por eso, pensar en las raíces profundas de la crisis ambiental es pensar en la crisis temporal que vive nuestra civilización: ¡La opción de occidente por la vida activa por sobre la vida contemplativa es una de sus causas!”³⁴

COMPARACIÓN

¿La esperanza se encuentra en lo que puede interrumpir desde el futuro, o se puede encontrar en dimensiones profundas de nuestra realidad? ¿Dios viene del futuro o puede encontrarse en las relaciones de armonía en el universo? ¿Podemos esperar algún progreso evolutivo del universo y del ser humano hacia una sociedad ecológica, o este esperar es vano

33 Raimon Panikkar, *Ecosofía: La sabiduría de la Tierra*, trad. Jordi Pigem (Barcelona: Fragmenta, 2021), 32.

34 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 271.

y hasta peligroso? Las posiciones de Moltmann y Panikkar parecen estar en oposición en tres aspectos: su percepción de la esperanza en el espacio y el tiempo, su imagen de Dios, y su mirada al progreso.

Me pregunto si los dos teólogos en realidad se contradicen. Me consta que ambas convicciones son una respuesta a un contexto particular y nos alertan de diferentes trampas en la teología que, en vista de la crisis ecológica, valen la pena ser revisadas. Reflexiono sobre las posibilidades y límites de cada posición frente a la crisis ecológica.

Esperanza en el futuro o en otra dimensión hoy

Moltmann eligió su clara posición en contra de una presencia de Dios en “el eterno Ser” de la naturaleza –propia de la teología natural– en el contexto del protestantismo liberal de su época, con sus posturas permisivas frente a los poderes del fascismo en la Segunda Guerra Mundial. Piensa la esperanza desde los horrores del holocausto y el desorden moral que se encuentra en la sociedad humana.

Una teología que quiere fundamentar la esperanza desde estas realidades se puede encontrar sólo a partir de la cruz. Lo que esperamos se encuentra en la experiencia de contraste con nuestra realidad, en la promesa del Reino de Dios, por la cual podemos trabajar, sin apropiarnos de ella. La gran apuesta de esta convicción es que toma profundamente en serio el sufrimiento y las injusticias en la realidad que vivimos. Moltmann rechaza toda idea que quiere integrar este mal como algo “natural”: el mal moral es resultado del pecado, y no se puede justificar por “los misterios” del universo. Moltmann ve la esperanza como la apertura y libertad constante a lo que “todavía *no* es” y, en esa característica, se

juega su fuerza movilizadora. En su postura me resuena la poética frase de Galeano sobre la utopía como horizonte: “¿Para qué sirve cuando se aleja constantemente? Sirve para caminar”.³⁵

Es una visión de la esperanza que pide el salto de la fe porque no está basada en algo visible hoy: es esperanza contra toda esperanza, como dice Romanos 4:18, porque desafía cualquier expectativa triunfalmente humana. Por otro lado, es una visión solamente enfocada en la historia humana. No supera un cierto dualismo entre la historicidad humana y la historia natural, propio de la modernidad. Crea desde ahí un dualismo entre el bien y el mal, en que la naturaleza es parte de la corrupción. Condenar “todo lo visible” significa condenar el mundo natural también, o no tenerlo en cuenta. El dualismo sirve para responsabilizar a los seres humanos por sus actos inmorales pero, por otro lado, es antropocéntrico, ya que la promesa de Dios solo se refiere en términos de relaciones entre seres humanos.

Panikkar ve la inmoralidad de manera más oriental, como una percepción equivocada de los ritmos del universo. Según él, son justamente los dualismos entre lo humano y el mundo natural y entre lo espiritual y lo material los que nos han alejado de una manera armónica de vivir en relación. Su enfoque en la esperanza está en ajustar nuestra percepción del tiempo y espacio más que en proyectarse. Este ajuste de mirada también es un actuar, y en ese sentido moviliza, pero cambia el ritmo y el modo de la movilización. La ecosofía de Panikkar pide un *dejarse afectar* por las relaciones cosmoteándricas, lo que invita a una sensibilidad contemplativa que nos permite descubrir la dimensión divina o tempiternidad en el despliegue del cosmos.

35 “Frasas de Eduardo Galeano”, Recopilación de frases y citas célebres, *Proverbia* (blog), 10 de febrero de 2021.

Es una idea atractiva de que, para esperar en la crisis ecológica, muchas veces tenemos que dejar de hacer, en vez de hacer más.

Por otro lado, Panikkar pierde la contextualidad concreta del sufrimiento humano en el tiempo que Moltmann tiene tan en el centro. No es muy claro cómo Panikkar quiere abordar temas como la avaricia, la desigualdad de relaciones de poder, y la maldad destructiva de las grandes corporaciones. Falta un criterio para poder ver dónde los seres humanos viven acorde del ritmo del universo, y dónde no. La intuición cosmoteándrica da, por un lado, posibilidad para integrar elementos corporales y emocionales en nuestras relaciones con las otredades y la naturaleza, pero es limitada cuando se quiere denunciar la maldad racional que algunos seres humanos han sistematizado para generar destrucción.

Dios del futuro o de las relaciones

La imagen de Dios que Moltmann nos presenta es profundamente bíblica y Cristocéntrica. Dios está presente desde el futuro que ya irrumpió como anticipo en la resurrección de Jesús. Este es el horizonte de la promesa que nos permite seguir trabajando hoy contra todas las fuerzas de muerte, aun cuando no vemos ningún resultado, en la confianza que Dios puede abrir futuro donde parece que no lo hay.

La fuerza de la propuesta escatológica de la teología de Moltmann está en su presentación de una alternativa atractiva frente a imágenes de Dios metafísicas alejadas de la realidad que roban a los y las creyentes de su responsabilidad. Es importante señalar que Moltmann se opone especialmente contra una teología natural que identifica a Dios en un

orden de la naturaleza visto como entidad estática, sin movimiento: el eterno presente que descansa en sí mismo.

La imagen de un Dios que viene del futuro dirige la atención a lo inesperado y lo insospechado que de repente irrumpe en nuestras expectativas de la realidad. Por eso, nos fortalece en la fe, basada en la resurrección, que siempre sigue porfiando en posibilidades de cambio, sin colocar estos cambios enteramente en nuestras manos. Sin embargo, esta imagen de Dios impide fundamentar la esperanza en algo diferente que el testimonio de la cruz y la resurrección de Jesús. Llama la atención el ajuste que hace Moltmann en su último escrito, en que incluye explícitamente a toda la creación en la salvación mediante el Cristo Cósmico.³⁶

Panikkar ve a la divinidad más como un continuo que un “totalmente otro” en el universo. Cuestiona las separaciones entre Dios, los seres humanos, y el mundo, sin que estas tres dimensiones se pierden totalmente el uno en el otro. En su propuesta resuena la nueva cosmología de la *interdependencia* de todos los seres, en que Dios se muestra en la calidad de las relaciones y su radical apertura y creatividad. La esperanza encuentra así su fundamento en la armonía del ritmo del universo mismo.

Esta imagen da la posibilidad de contemplar en la creatividad del universo la fuerza divina que empuja la vida. Por otro lado, no da respuesta al tema de las fuerzas destructivas en la naturaleza, ni en los ritmos que ya se están modificando o hasta apagando por nuestra intervención, y deja abierta muchas preguntas sobre la moral humana, como lo indiqué anteriormente. Aunque Panikkar encuentra el fundamento de la esperanza en nuestra

36 Moltmann y Boff, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, 19.

realidad, el salto de conciencia que ve necesario en la humanidad está lejos de cumplirse. En este sentido, Panikkar quizás estaría de acuerdo con el horizonte escatológico de la teología de Moltmann.

Progreso o despliegue

La teología de Moltmann, como la teología de la liberación, ha puesto la historia de liberación de las personas excluidas y marginalizadas al centro del pensar teológico. Esto puede ser una historia de liberación, pero se mantiene dentro de la escala de la historia humana y su búsqueda de avanzar. El Reino de Dios, aunque un horizonte inalcanzable humanamente hablando, es una promesa que espera en el futuro y, por ende, tiende a pensarse en términos lineales de tiempo hacia “un futuro mejor” para toda la humanidad.

En tiempos de la crisis ecológica el término “progreso” ha sido fuertemente cuestionado, por ser un concepto moderno que, desde el sistema capitalista, implicó un desarrollo humano sin límites que ha significado la destrucción de las bases de sustento de nuestra convivencia. Bruno Latour y Nikolaj Schultz muestran en su libro *Manifiesto ecológico político* que, en las narrativas de la modernidad de producción, desarrollo, y crecimiento, tanto socialistas como liberales, se ha olvidado la dimensión generativa de la vida dada en los ecosistemas: “Estamos acostumbrados a comprender el crecimiento como el único medio de salir adelante y, en eso, olvidamos las destrucciones que causa, mientras *la prosperidad* siempre ha dependido de las prácticas de engendramiento”.³⁷

37 *Manifiesto ecológico político: Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*, trad. Margarita Polo (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2023), 36.

Panikkar, por otro lado, entiende la historia humana como parte del gran despliegue del universo, donde la esperanza no está sólo en un futuro en términos históricos, sino también se encuentra en la dimensión invisible de creatividad y apertura que se asocia más con el engendramiento de la vida. El progreso del universo, entonces, va más allá de la historia humana, incluyendo toda la creatividad de la evolución. Encuentro ahí la misma idea de Swimme y Boff, la idea de que todo el universo está vivo y en constante transformación.

Además, Panikkar reconoce esta creatividad en relaciones armoniosas que ya anticipan la posibilidad de cambio y de evolución hacia un mundo más balanceado ecológicamente. Pensar la esperanza como una parte constitutiva de la realidad en despliegue puede ser una apuesta peligrosa, si pierde de vista la profundidad de la crisis en que nos encontramos, pero puede también dar nuevas alternativas para enfrentar esta crisis, relativizando la idea de “progreso” como un “siempre más y mejor”, aprendiendo de la resiliencia de los ecosistemas mismos, e integrando la contemplación, el descanso, y el disfrute de momentos de plenitud en el presente.

BALANCE DESDE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En la reflexión sobre las posibilidades y límites del pensamiento sobre la esperanza de Moltmann y Panikkar, visualizo las complejidades de cambiar el paradigma occidental y superar el dualismo entre historia natural e historia humana. Aunque las perspectivas de los dos teólogos parecen ser opuestas, creo que necesitan ser integradas en

una perspectiva de esperanza activa frente a la crisis climática. Para incorporar a la naturaleza sin caer en una posición esencialista o idealista, es importante volver a unas perspectivas claves de la teología de la liberación: su teología desde la praxis, su análisis de relaciones de poder, y su atención por la función del lenguaje como puente entre el presente y el futuro.

Teología desde la praxis

Primero, con la teología de la liberación se reveló la importancia de la praxis histórica como punto de partida de cualquier teología. Ninguna teología puede ser universal y neutral. La esperanza también se colorea según el contexto que vivimos y se aferra, según nuestras culturas y posiciones sociopolíticas, más a visiones futuras o a dimensiones presentes. Se ven estas expresiones diferentes acerca de la esperanza ya en el mismo relato bíblico, con su clara distinción entre el discurso profético y apocalíptico. En cada comunidad territorial, tenemos que discernir qué narrativas provocan una esperanza movilizadora frente a la crisis que vivimos.

Cuando construimos una narrativa teológica o filosófica de esperanza para la humanidad o el mundo entero, como lo hacen de alguna forma tanto Moltmann como Panikkar, no tematizamos la idea de que la esperanza que necesitan las víctimas de la crisis ambiental es diferente a la esperanza sobre la que reflexionamos las personas que todavía no sentimos mucho el impacto de la crisis. Y la misma esperanza se siente de otra forma en territorios de la tierra donde la naturaleza todavía florece, que en una zona destruida y contaminada. Una comunidad de desplazados climáticos va a interpretar la esperanza

de una manera muy diferente que una comunidad relativamente protegida en Holanda.

La teología de la liberación clásica sería probablemente crítica con el universalismo de Panikkar, quien nos habla desde la necesidad de reubicarnos y reconectarnos como seres humanos con toda la tierra y el cosmos. En esta visión, los contextos particulares de los territorios se pierden, y no se tematiza el problema de cómo interpretar en esta historia del universo un sistema económico creado por la historia humana que parece ir “en contra” de la dirección esperanzadora del universo, aunque somos parte de su evolución. Frente a la crisis climática es tentador decir que estamos todos y todas “en el mismo barco”, y que somos una sola humanidad, pero en la práctica distintos países, etnias, y clases sociales no se encuentran en la misma situación. Pensarnos como especie tiene el riesgo de olvidar contextos incomparables.

Más que de la tierra o del universo, somos de un territorio. Comparto lo que dice Latour: en la práctica no nos movemos a defender “la naturaleza” en abstracto. Siempre defendemos un territorio, la tierra que nos vio nacer o a la que pertenece nuestro cuerpo.³⁸ Cuando hablamos de la historia del universo o de una escatología del Reino de Dios, podemos perder de vista la perspectiva de la escala que más nos pertenece. En el territorio podemos además percibir “lo no cumplido” de la perspectiva de Moltmann junto a lo cumplido y sagrado de Panikkar. Se mezclan el “todavía no” con el “ya”. Además, cada territorio es diferente en su historia, desarrollo, y colonización o dominación vivida o ejercida.

38 *Donde aterrizar. Cómo orientarse en política* (Madrid: Taurus, 2019), 22.

Análisis de relaciones de poder

Esto nos lleva al segundo punto: la teología de la liberación nos ha enseñado que en los distintos contextos es necesario hacer análisis de las relaciones de poder. Para generar una esperanza movilizadora, eso es clave. No podemos olvidar la responsabilidad que tiene la clase dominante en causar la crisis climática y en sus opciones morales para mantener el sistema económico capitalista que genera y acumula riqueza solo para una pequeña minoría.³⁹ No toda la humanidad puede identificarse con la naturaleza de la misma forma: algunas personas se han apartado de ella, mientras otras sufren con ella. Toda la humanidad es parte de la tierra, pero existen grupos con mucha más responsabilidad y poder para cambiar el sistema que otros. Desde la opción de Jesús por las personas más vulnerables, existe entonces un llamado a solidarizar con quienes más sufren por la crisis climática, junto a la tierra.

Boff ha sugerido ver la tierra como parte de la categoría de “los pobres” de la teología de la liberación. Por un lado, así da atención a la manera en que los ecosistemas sufren por la destrucción y da voz a esta naturaleza, o pide escucharla, como lo dice Panikkar. Reconoce que el mundo del que somos parte no es “una colección de objetos, sino una comunidad de sujetos”, como expresa Thomas Berry.⁴⁰ Al mismo tiempo, con vincular la naturaleza a la categoría “pobre”, Boff toma en serio la fuerza destructiva del sistema económico y su impacto especial en la vida de personas empobrecidas.⁴¹

39 “El 1 % más rico de la población emite más del doble de carbono que la mitad más pobre de la humanidad”, Nota de prensa, *Oxfam International* (blog), 21 de septiembre de 2020.

40 Homo consciens, “Thomas Berry: La era ecozoica”, Cuidado ecológico, *Climaterra.org* (blog), 28 de noviembre de 2021.

41 “Leonardo Boff: ‘Perteneceemos a la Naturaleza, estamos todos conectados entre sí’”, *Fundación Edelweiss* (blog), 15 de diciembre de 2020.

Moltmann no contextualiza su teología de la esperanza de esta manera, pero sí tiene una mirada histórica y problematiza relaciones de poder. Muestra que podemos tener esperanza en la irrupción del Reino de Dios en la historia a través de la fe en Cristo: Él que ha sufrido con las personas marginalizadas y pobres, bajo los poderes de la muerte. En este sentido, es una visión que pone una identificación de clase en la vivencia de la esperanza, aunque Moltmann no lo especifica de esa manera. Por otro lado, muestra que el Cristo de la cruz es también el creador del cielo y de la tierra, en su imagen del Cristo Cósmico, y así promete la salvación de toda la creación de las relaciones injustas. En línea con su tradición protestante, pone un enfoque en la responsabilidad del ser humano y su dependencia de la gracia de Dios para encontrar su rol en la Creación, ya que una mirada que en esta crisis debe ser asumida especialmente por las personas en posiciones de poder.

Panikkar, por su parte, parece no hacer un análisis de poder y no denuncia los poderes opresivos, y hasta dice que “con una esperanza en el presente puede valer la pena vivir, hasta bajo condiciones de explotación”, lo que podría ser interpretado como un llamado a una actitud pasiva frente a la injusticia. Por otro lado, el cambio de paradigma que propone Panikkar para superar los dualismos entre historia y naturaleza nos invita directamente a unirnos a pueblos y personas que saben escuchar los ritmos de los ecosistemas, lo que indirectamente nos llevaría a solidarizarnos con ellos.

Panikkar se enfoca en la posibilidad de que desde esta escucha germina lo nuevo, e invita a ver la evolución y la naturaleza como aliada en ese proceso. Invita a cambiar el ritmo, a buscar lugares de contemplación, y a revalorar la fuerza divina en los procesos de la naturaleza. Esto puede tomar la forma de una resistencia política frente al sistema capitalista,

al cuestionar los ritmos de trabajo y la sobreproductividad, como lo ha trabajado la teóloga negra Tricia Hersey con su libro *Descanso es Resistencia, Un Manifiesto*⁴² o el filósofo Byung-Chul Han con su reciente libro *Vida Contemplativa, Elogio de la inactividad*.⁴³ Estas propuestas proponen una revolución frente a la aceleración deshumanizante del sistema, la cual es una causa importante de la crisis que vivimos.

La pregunta desde la teología de la liberación sería si estos espacios de reconexión con la naturaleza se pueden dar en las clases más precarizadas, y dónde. La intuición cosmoteándrica necesita espacios y tiempos para poder ser cultivada. El planteamiento de Panikkar puede llegar a ser idealista o hasta elitista, y solo disponible para personas que todavía tienen acceso al descanso y lugares de contemplación en la naturaleza. Además, la gran pregunta a Panikkar, como a Swimme y Berry, es: ¿Cómo se aprende y concientiza la intuición cosmoteándrica? ¿Qué es el cambio de lenguaje que se necesita para invitar a esta conversión en espacios de decisión política?

El lenguaje como puente

Esto me lleva al último punto que la teología de la liberación ha traído y que puede servir como un puente de la posición de Moltmann y Panikkar: la atención por el rol del lenguaje y de la hermenéutica. La tensión escatológica que Moltmann mantiene y la visualización de lo que todavía “no es” se crea con narrativas. El reconocimiento de la nueva historia del cosmos y los signos de lo divino en el presente

42 *Rest Is Resistance: A Manifesto* (New York: Little, Brown Spark, 2022).

43 *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*, trad. Miguel Alberti (Barcelona: Taurus, 2023).

de Panikkar, también. Al final, la esperanza humana puede ser vista como la opción de vivir desde una narrativa.

Un teólogo de la liberación que describe la esperanza desde el fenómeno del lenguaje y las narrativas es Rubem Alves en su libro *Teología de la esperanza humana*. Aunque Alves concuerda con Moltmann en que Dios es una expresión de la posibilidad de la libertad humana hacia el futuro, dice: “Las comunidades bíblicas, sin embargo, tenían una esperanza para el futuro, porque Dios estaba presente, y en su presencia, por el ejercicio de su poder, lo cual era completamente histórico, él negó histórica y presentemente el poder de ‘lo que era’”⁴⁴. Así Jesús podía decir que:

“el futuro es ahora trabajando en secreto, como una semilla que germina, o levadura que se expande, o una cosecha madurando. Así está, de hecho, presente en los fenómenos externos, tangibles cuales los seres humanos ven y escuchan”. Albert Schweitzer indicó que eso era el motivo dominante de la vida de Jesús. No sólo anunció la irrupción inminente del futuro como un negocio exclusivamente de Dios. Su ministerio era más que eso: fue acción intencionada para forzar este futuro de hacerse presente.⁴⁵

Alves muestra el puente en la narrativa cristiana entre escatología y esperanza en el presente. En el contexto de la crisis ecológica, se puede traducir a la misión de “vivir la narrativa que queremos que se haga realidad”. Quien ha trabajado esta convicción de forma muy práctica es la ecologista budista Joanna Macy en el libro *Esperanza Activa*, escrito conjuntamente con Chris Johnstone. Según ella, la esperanza activa

44 *A Theology of Human Hope* (Indiana: Abbey Press, 1972), 94, traducción elaborada por la autora.

45 Alves, 94s, traducción elaborada por la autora.

consiste en elegir entre las narrativas de nuestro tiempo acerca de la crisis climática. Identifica tres: “el relato de ‘Todo como costumbre’”, el relato de “‘Todo se desmorona’” y el relato que indica un “‘Gran Giro’” hacia una vida ecológica y en armonía con el planeta: “‘La elección más decisiva podría ser el relato desde el que vivimos y en el que elegimos participar. Esto establece el contexto de nuestras vidas de un modo que influye todo el resto de nuestras decisiones’”.⁴⁶

La elección de este relato resuena como el hacerse parte de la escucha al ritmo del universo a la que Panikkar invita. En este sentido, sería muy interesante explorar más lo que significa “‘hacer la naturaleza nuestra aliada’” en encontrar este nuevo relato. ¿Qué dirían los bosques, los aguas, los ríos, y los mares sobre la esperanza? La posibilidad de dar voz a la naturaleza en esta narrativa se ve concretamente, por ejemplo, en el movimiento por los derechos de la naturaleza.

En la teología feminista también se ha trabajado a profundidad la importancia del lenguaje en el gran enfoque en la epistemología. El lenguaje inclusivo y la reinterpretación de conceptos teológicos e imágenes de Dios ya hacen presente las relaciones que todavía no son. Una de las teólogas que pondera el gran efecto de las metáforas que usamos para nombrar a Dios fue Sallie McFague. Ella exploró las posibilidades de la metáfora del “‘universo/mundo como cuerpo de Dios’”. Esta propuesta no parece muy lejos de lo que plantea Panikkar, pero como McFague sigue enfatizando la mediación del lenguaje, no crea una nueva teología natural. Aguarda que las metáforas son siempre imprecisas, una apuesta, una creación que tienen que adaptarse según sus consecuencias en la práctica.⁴⁷

46 *Esperanza Activa: Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernlos locos*, trad. Joan Solé (Barcelona: Ediciones La Llave, 2018), 60.

47 *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 69–77.

De la misma forma, la teología feminista ha ayudado a desenmascarar las maneras en que el lenguaje excluye partes de la realidad, desde la hermenéutica de la sospecha. En la teología ecofeminista se expresa una gran atención por el lenguaje de las emociones y de nuestros cuerpos, muy olvidado en la teología tradicional y también bastante ausente en la teología de la liberación más clásica. Nuestra conexión con la naturaleza primero se encuentra en nuestra atención por nuestra propia corporalidad: la manera en que somos tierra. En el ecofeminismo se habla de nuestro cuerpo como nuestro primer territorio.⁴⁸ Partir con nuestra experiencia corporal conecta con aprender a escuchar el ritmo del universo del que habla Panikkar, ya que también se expresa en nuestros cuerpos, en sus ciclos, en su desarrollo, y en su envejecimiento, pero también es un acto político, histórico, y de reivindicación de una vida digna para todas las personas y toda la realidad viva y corporal-material.

Así, Alves, Macy, McFague, y las teólogas ecofeministas nos hacen conscientes de la contextualidad de nuestras esperanzas, de las manipulaciones y dominación de las narrativas sociopolíticas y religiosas, mientras usan la recreación del lenguaje como instrumento transformador de la realidad que esperamos.

CONCLUSIÓN

Es de gran importancia repensar la esperanza frente a la crisis climática. La ecoansiedad cada vez más presente en las generaciones

48 Angélica Schenerock, ed., *Defensa del territorio cuerpo-tierra. Apuntes Ecofeministas*, Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente, AC (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Instituto Nacional de Desarrollo Social, 2017).

jóvenes contrasta con la pasividad en muchas de nuestras iglesias. Es imposible dejarlo todo en manos de Dios.

Para responder con autenticidad a la pregunta de si todavía hay esperanza es vital distinguir la esperanza cristiana de la creencia de que todo estará bien y que Dios resolverá nuestros problemas. La esperanza cristiana, más que optimismo o seguridad de un buen resultado, debe estar enraizada en una escatología sana, de intención activa desde la fe.

En este artículo hemos visto dos posiciones teológicas de esperanza: la de Jürgen Moltmann y la de Raimon Panikkar. Se ha mostrado que estas miradas aparentemente contrapuestas necesitan ser integradas en nuestra búsqueda de una esperanza frente a la crisis ecológica. Por un lado, la esperanza se muestra en la fe de que Dios viene del futuro, abriendo caminos inesperados, como dice Moltmann. Viene denunciando y tomando en serio todo nuestro sufrimiento y muerte, y se aferra a la promesa de otra realidad posible. Por otro lado, es importante buscar signos de esperanza en la misma realidad evolutiva, escuchando y reconectándonos con los latidos del universo o la sabiduría de la tierra misma, dejándonos afectar, como propone Panikkar.

Descubrimos que la teología de la liberación y la teología feminista tienen claves para evitar los problemas de una mirada demasiado protestante moderna que rechaza cada signo de Dios en la naturaleza, por un lado, o caer en un esencialismo o idealismo romántico que sólo ve la naturaleza como divina, por otro. La teología de la liberación nos recuerda que cada posición teológica, también acerca de la esperanza, es territorial, y debe surgir de un análisis de las relaciones de poder en las situaciones concretas que vivimos. En los contextos concretos se puede vivir entre el “todavía no” y el “ya” de la esperanza de las dos posiciones.

Finalmente, es de ayuda ver la esperanza, **más que** como una realidad ontológica, como una opción por un relato de vida. Los relatos de la sociedad nos predeterminan hasta cierto punto, pero también podemos vivir relatos de resiliencia y resistencia. La teología de la liberación y la teología feminista crearon relatos así: narrativas que crean “acción intencionada para forzar otro futuro de hacerse presente”. Jesús vivió un relato así, y también hoy existen estas narrativas y acciones que hacen germinar el gran giro ecológico. Independientemente de si va a ganar este relato de transformación, es el único puente hacia un futuro vivible, por lo que vale la pena apostar por él, con fe.

BIBLIOGRAFÍA

- Alves, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Indiana: Abbey Press, 1972.
- Batista Libânio, João. “Esperanza, Utopía, Resurrección”. En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, II:495–510. San Salvador: UCA Editores, 2008.
- Berry, Thomas. *Evening Thoughts. Reflecting on Earth as Sacred Community*. Editado por Mary Evelyn Tucker. San Francisco: Sierra Club Books, 2006.
- Boff, Leonardo. *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Eagleton, Terry. *Hope Without Optimism*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2015.
- Fundación Edelvives. “Leonardo Boff: ‘Perteneceemos a la Naturaleza, estamos todos conectados entre sí’”, 15 de diciembre de 2020. <https://www.fundacionedelvives.org/es/Noticias/d/leonardo-boff-perteneceemos-a-la-naturaleza-estamos-todos-conectados-entre-si>.
- Han, Byung-Chul. *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*. Traducido por Miguel Alberti. Barcelona: Taurus, 2023.
- Hersey, Tricia. *Rest Is Resistance: A Manifesto*. New York: Little, Brown Spark, 2022.
- Homo consciens. “Thomas Berry: La era ecozoica”. Cuidado ecológico. *Climaterra.org* (blog), 28 de noviembre de 2021. <https://www.climaterra.org/post/thomas-berry-la-era-ecozoica>.
- Jasso. “La esperanza desde la teología de R. Panikkar”. Filosofía y Teología. *Pneumatikà* (blog), 9 de febrero de 2016. <https://pneumaticka.wordpress.com/2016/02/09/raimundo-panikkar-teologia-esperanza/>.
- Kerber, Guillermo. “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas”. *Franciscanum* 52, n° 154 (10 de diciembre de 2010): 197–210. <https://doi.org/10.21500/01201468.948>.

- Latour, Bruno. *Donde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus, 2019.
- Latour, Bruno, y Nikolaj Schultz. *Manifiesto ecológico político: Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*. Traducido por Margarita Polo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2023.
- Loncon, Elisa, Carmen Castillo, Flavio Quezada, Sonia Brito, Lorena Basualto, Andrea Comelin, Katia García, Álvaro Ramis, Ana María Devaud, y Mía Dragnic. *De la derrota a los derroteros. Recuperando la esperanza*. Le Monde diplomatique. Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños, 2023.
- Macy, Joanna, y Chris Johnstone. *Esperanza Activa: Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernos locos*. Traducido por Joan Solé. Barcelona: Ediciones La Llave, 2018.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- . *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Moltmann, Jürgen, y Leonardo Boff. *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Santander: Sal terrae, 2015.
- Oxfam International. “El 1 % más rico de la población emite más del doble de carbono que la mitad más pobre de la humanidad”. Nota de prensa, 21 de septiembre de 2020. <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-emite-mas-del-doble-de-carbono-que-la-mitad-mas-pobre-de>.
- Panikkar, Raimon. *Ecosofía: La sabiduría de la Tierra*. Traducido por Jordi Pigem. Barcelona: Fragmenta, 2021.
- . *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- Proverbia. “Frases de Eduardo Galeano”. Recopilación de frases y citas célebres, 10 de febrero de 2021. <https://proverbia.net/autor/frases-de-eduardo-galeano>.

- Romero, Sarah. “¿Cuál es el origen de la frase ‘somos polvo de estrellas?’” Noticias. *Muy Interesante* (blog), 3 de junio de 2023. <https://www.muyinteresante.com/ciencia/2100.html>.
- Schenerock, Angélica, ed. *Defensa del territorio cuerpo-tierra. Apuntes Ecofeministas*. Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente, AC. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Instituto Nacional de Desarrollo Social, 2017. <https://aguayvida.org.mx/materiales/3/>.
- Sepúlveda Pizarro, Jéssica. “‘Ecosofía’: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ‘ritmo del ser’ de Raimon Pannikar”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23 (2018): 263–78. <https://doi.org/10.5209/ILUR.61030>.
- Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA Editores, 2008.
- Swimme, Brian. “El Cosmos como Revelación primordial”. *Revista Electrónica de Teología, RELaT*, n° 389 (8 de junio de 2009). <https://servicioskoinonia.org/relat/389.htm>.
- Turon, daniel. “Ecosofía y la evolución de la conciencia eco-política”. *Culturas Regenerativas* (blog), 28 de octubre de 2020. <https://conpaciencia.wixsite.com/danielturoncutrina/post/ecosofia-y-la-evolucion-de-la-conciencia-eco-politica>.

Artículo recibido: 27 de enero del 2024

Artículo aprobado: 15 de marzo del 2024