

Ecología integral

Una mirada teológica a diez años de la Encíclica *Laudato si'*



Ecología integral

Jaime Laurence Bonilla-Morales

EDITOR ACADÉMICO

Ecología integral

Una mirada teológica a diez años
de la encíclica *Laudato si'*



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

Reservados todos los derechos

© Pontificia Universidad Javeriana

© Jaime Laurence Bonilla-Morales,
editor académico

Primera edición: marzo de 2026

Bogotá D. C.

ISBN (digital): 978-628-502-103-9

DOI: [https://doi.org/10.11144/](https://doi.org/10.11144/Javeriana.9786285021039)

Javeriana.9786285021039

Hecho en Colombia

Made in Colombia

Editorial Pontificia Universidad Javeriana

Carrera 7.^a n.º 37-25, oficina 1301, Bogotá

Edificio Lutaíma

Teléfono: 3208320 ext. 4205

www.javeriana.edu.co/editorial

Cuidado de texto | Camilo Andrés

Sierra Sepúlveda

Diseño de páginas interiores |

Claudia Patricia Rodríguez Ávila

Diagramación | Kilka Diseño Gráfico SAS

Diseño de cubierta | Kilka Diseño

Gráfico SAS

Imagen de cubierta: Adobe Firefly

Pontificia Universidad Javeriana. Vigilada
Mineducación. Reconocimiento como
universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo
de 1964. Reconocimiento como personería
jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre
de 1933 del Ministerio de Gobierno.

Las ideas expresadas en este libro
son responsabilidad de sus autores y
no comprometen las posiciones de la
Pontificia Universidad Javeriana.

Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación

Bonilla-Morales, Jaime Laurence, autor, editor académico

Ecología integral : una mirada teológica a diez años de la encíclica Laudato si' / autores,
Jaime Laurence Bonilla-Morales [y otros]. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia
Universidad Javeriana, 2026.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-628-502-103-9 (electrónico)

1. Ecología integral 2. Encíclicas 3. Ecoteología 4. Teología 5. Crisis ambiental 6. Iglesia Católi-
ca: Papa (2013-2025 : Francisco). Laudato si' I. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

CDD 262.91 edición 21

CO-BoPUJ

06/02/2026

A todos los seres humanos,
para que sigan transitando el camino de la
conversión ecológica
hasta lograr reacciones suficientes
que permitan la supervivencia
y la plena comunión

Contenido

Prólogo	9
<i>Jaime Tatay Nieto, S. J.</i>	
Introducción	15
<i>Jaime Laurence Bonilla-Morales</i>	
I. Teología y ecología integral: un camino recorrido	23
<i>Germán Roberto Mahecha Clavijo</i>	
II. El desafío urgente de proteger nuestra casa común	49
<i>Mauricio Rincón Andrade</i>	
III. Ontoecocentrismo: una clave para repensar la idea antropológica de la ecología integral	71
<i>José Luis Meza-Rueda</i> <i>Camilo Alfonso López-Saavedra</i>	
IV. La actividad económica en el marco de la ecología integral	97
<i>Emilse Galvis Cristancho</i> <i>Edgar Antonio López López</i>	

V. De <i>naturaleza</i> a <i>criaturas</i> : implicaciones sociales en el cambio de perspectiva ontológica con respecto a la creación en <i>Laudato si'</i>	135
<i>Juan Esteban Londoño</i>	
VI. Perspectiva jurídica de la crisis ambiental: lectura teológico-jurídica a diez años de <i>Laudato si'</i>	153
<i>David Eduardo Lara Corredor</i>	
<i>Daniel de Jesús Garavito Villarreal</i>	
VII. Relación entre ecología integral y teología política en clave decolonial	179
<i>Daniel de Jesús Garavito Villarreal</i>	
<i>David Eduardo Lara Corredor</i>	
VIII. El <i>homo virtualis</i> sin Dios en la nueva generación: desafíos teológicos	209
<i>Carlos Hernando Zamora Jiménez</i>	
<i>Nelson Roberto Mafla Terán</i>	
IX. El reto de la educación ecológica integral	233
<i>Jaime Laurence Bonilla-Morales</i>	
X. Habitar cosmoteándricamente el mundo: diálogo interreligioso y ecología integral	261
<i>Camilo Alfonso López-Saavedra</i>	
<i>José Luis Meza-Rueda</i>	

Prólogo

Hace diez años, la promulgación de la carta encíclica *Laudato si'* del papa Francisco marcó un hito en la historia del pensamiento social cristiano. Inspirada por el *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís e impulsada por el rico magisterio de san Juan Pablo II y Benedicto XVI, este documento del magisterio pontificio sobre ecología no solo supuso un llamado claro y urgente a cuidar nuestra casa común, sino también una invitación a adoptar la perspectiva de la *ecología integral*, una visión en la que la relación entre los seres humanos, la naturaleza y el Creador se reconoce como inseparable.

Laudato si' se convirtió pronto en un texto de referencia para muchos creyentes, tanto católicos como de otras confesiones cristianas, hasta el punto de impulsar declaraciones similares en otras religiones y generar un fecundo diálogo ecuménico, interreligioso e interdisciplinar que llega hasta nuestros días.

En esta obra colectiva, que conmemora la primera década transcurrida desde la publicación de la carta encíclica, se reflexiona en profundidad sobre su impacto y vigencia, explorando el modo como los principios que articulan la encíclica han resonado en distintos ámbitos culturales, mostrando, al mismo tiempo, cómo han dialogado de forma productiva con múltiples áreas de conocimiento. No es casual, en este sentido, que *Laudato si'* sea hoy el documento eclesial más citado y comentado en artículos científicos y publicaciones académicas. Su impacto en estos ámbitos ha sido, sin duda, innegable, aunque la traducción del enorme interés que

ha generado —tanto dentro como fuera de la Iglesia— en iniciativas concretas tendrá que ser valorado por el juicio del tiempo.

El libro que tienes entre las manos, fruto del esfuerzo conjunto de teólogos, investigadores y educadores, ofrece una mirada multidimensional sobre la ecología integral, abordando los múltiples y complejos desafíos que plantea la crisis ecológica desde diversas perspectivas teológicas, pero también filosóficas, antropológicas, económicas, jurídicas, políticas y educativas. Cada capítulo responde a una invitación muy concreta del papa Francisco: fomentar una reacción suficiente frente al deterioro de la vida en el planeta. Las distintas contribuciones ofrecen un análisis crítico y propositivo sobre los ejes fundamentales de *Laudato si'*: la conexión entre pobreza y fragilidad ambiental, la crítica al paradigma tecnocrático y al consumismo, el valor intrínseco de todas las criaturas y la necesidad de una política responsable y una educación transformadora en conexión con la espiritualidad.

El primer capítulo, “Teología y ecología integral: un camino recorrido”, ofrece un panorama histórico de las distintas etapas de la humanidad, desde la “protoecología” (prehistoria) hasta la ecología integral, pasando por otros momentos clave de la toma de conciencia del ser humano en su relación con la naturaleza. Este análisis deja claro que la interconexión entre los elementos naturales y las actividades humanas no es algo nuevo, sino que ha estado presente desde el origen de nuestra historia evolutiva. Se destaca también cómo la propuesta de la ecología integral busca trascender el antropocentrismo y el biocentrismo para articular una visión holística, de carácter teocéntrico.

El segundo capítulo, “El desafío urgente de proteger nuestra casa común”, adopta también una perspectiva histórica, pero explora el surgimiento de la conciencia ecológica a lo largo de las últimas décadas, cuando se populariza el término y se toma conciencia global del reto. Este es el periodo en el que se gesta la contribución del magisterio de la Iglesia a la nueva preocupación global. Se analizan algunos eventos históricos, como la crisis del petróleo y la Conferencia de Estocolmo de 1972, y su influjo en

la evolución del pensamiento ambiental, poniendo de relieve cómo *Laudato si'* se inscribe en esta línea de pensamiento.

En “Ontoecocentrismo: una clave para repensar la idea antropológica de la ecología integral” —tercer capítulo— los autores abordan de nuevo el papel del antropocentrismo en la crisis ecológica actual, una cuestión clave en el debate desde que Lynn White publicase su polémico artículo en 1967. A través de una crítica teológica, proponen el *ontoecocentrismo* como marco conceptual que reconcilia la relación entre Dios, el ser humano y el mundo. Este capítulo ofrece una propuesta que busca superar la fragmentación del ser humano y promover una visión unitaria y relacional de la realidad.

El cuarto capítulo, “La actividad económica en el marco de la ecología integral”, adopta una perspectiva distinta: examina las consecuencias de un modelo económico basado en el consumo y la explotación desmedida de los recursos naturales, una cuestión nuclear en el análisis eclesial del reto de la sostenibilidad desde san Juan Pablo II hasta Francisco. Los autores proponen un replanteamiento hacia una economía circular y ecológica que priorice el bienestar humano y ambiental, destacando la importancia de una justicia social que reconozca la interdependencia entre el ser humano y la naturaleza. El análisis resuena con muchas de las propuestas actuales sobre una economía centrada en el bien común, regenerativa y de proximidad.

En “De *naturaleza* a *criaturas*: implicaciones sociales en el cambio de perspectiva ontológica con respecto a la creación en *Laudato si'*” —el quinto capítulo— se reflexiona, de forma análoga al capítulo tercero, sobre el cambio de paradigma que implica considerar la naturaleza como creación, y a todas las criaturas como sujetos de derecho. Este enfoque tiene profundas implicaciones sociales, pues promueve una justicia ambiental que integre a los más vulnerables en la solución de la crisis socioambiental.

El sexto capítulo, “Perspectiva jurídica de la crisis ambiental: lectura teológico-jurídica a diez años de la encíclica *Laudato si'*”, ofrece una lectura teológico-jurídica de la situación actual, explorando cómo los

conceptos de *justicia* y *derecho* pueden ser reinterpretados desde la perspectiva de la ecología integral, retomando cuestiones abordadas en el capítulo cuarto. Se subraya la necesidad de una praxis que combine la acción política con una espiritualidad ecológica que transforme nuestras relaciones con el planeta. De nuevo, el necesario abordaje interdisciplinar se *pone de relieve* al poner en diálogo planteamientos teológicos, jurídicos, éticos y espirituales.

En “Relación entre ecología integral y teología política en clave decolonial”, los autores investigan las conexiones entre la crisis ecológica y las estructuras de poder globales, así como el legado del colonialismo y su “huella ecológica”. Este capítulo destaca la importancia de una teología política (y de una ecología política) que, inspirada en las tradiciones decoloniales, promueva una respuesta integral a los desafíos del cambio climático y la desigualdad social. La cuestión de la “deuda ecológica” del hoy llamado norte global, apuntada también por el magisterio pontificio de las últimas décadas, ofrece sin duda una lente hermenéutica capaz de enriquecer el debate y conectarlo con el de la “deuda económica” de los países del sur global.

El octavo capítulo, “El *homo virtualis* sin Dios en la nueva generación: desafíos teológicos”, aborda el impacto de la tecnología y la cibercultura en la relación del ser humano con el medio ambiente y con Dios. Esta reflexión analiza cómo la teología puede dialogar con los avances tecnológicos para fomentar una espiritualidad que responda a los retos del transhumanismo y la deshumanización. Indirectamente, aunque no se aborda de forma explícita, se señala otra cuestión central en el debate ambiental: la enorme huella ecológica de los dispositivos tecnológicos —muchos de los cuales son difícilmente reciclables— así como el alto consumo de energía que suponen las nuevas tecnologías (como la inteligencia artificial).

En el noveno capítulo, “El reto de la educación ecológica integral”, se examinan las posibilidades de transformar la educación para fomentar una conversión ecológica en las nuevas generaciones. Tomando algunas intuiciones de *Laudato si'*, se proponen estrategias pedagógicas que promuevan un diálogo interdisciplinar e intersectorial, integrando la fe y la

ciencia en la formación de ciudadanos responsables. La cuestión educativa, central para la tradición católica, ocupa un lugar especial en el capítulo VI de *Laudato si'* y sigue planteando la necesidad de revisar no solo los planes de estudios, sino el mismo modo de educar. Este es quizás el ámbito en el que la extensa red educativa global católica puede realizar una contribución más significativa, dado el mandato moral y teológico que ha recibido para educar a las futuras generaciones de un modo más sostenible, justo y solidario.

Finalmente, el décimo capítulo, “Habitar cosmotéandricamente el mundo: diálogo interreligioso y ecología integral”, explora el potencial del diálogo entre las grandes tradiciones espirituales de la humanidad para fomentar una convivencia armoniosa entre lo divino, lo humano y lo natural. Inspirándose en la intuición de Raimon Panikkar, este capítulo invita a repensar la espiritualidad como un espacio de encuentro y reconciliación, que trasciende las religiones institucionales ofreciendo una oportunidad para el diálogo fecundo con las denominadas *espiritualidades indígenas*, tan importantes en ámbitos culturales como el latinoamericano.

Este libro también se distingue por su intencionalidad pedagógica, y no meramente por incrementar el volumen ya elevado de reflexiones académicas sobre *Laudato si'*. Conscientes de la necesidad de educar para la conversión ecológica, los autores combinan análisis académicos con propuestas concretas para la acción. Desde la reflexión sobre el papel de la justicia ambiental y los derechos de las criaturas hasta el diálogo interreligioso y la reinterpretación de las prácticas económicas, los autores presentan un enfoque interdisciplinar que invita al lector a reflexionar, discernir y actuar.

Este prólogo no puede sino expresar un profundo agradecimiento a todos los colaboradores que, con su experiencia y compromiso, han hecho posible este proyecto. En sus páginas se encuentra un testimonio de la riqueza del pensamiento inspirado por *Laudato si'* y por la centenaria doctrina social de la Iglesia, pero también una guía para quienes deseen sumarse al esfuerzo colectivo de construir una civilización del cuidado, en la que la reconciliación con la creación vaya de la mano de la justicia social y del reconocimiento de nuestra común creaturalidad.

Ojalá que este libro sea una fuente de inspiración y acción para todos aquellos que buscamos responder al grito de la Tierra y al grito de los pobres, y que contribuya a la urgente tarea de transformar nuestras estructuras y corazones para que habitemos este mundo de manera más plena, más humana y encarnada.

Jaime Tatay Nieto, S. J.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

Introducción

“Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición” es la frase inicial del “Cántico de las creaturas”, de san Francisco de Asís, texto celebrativo de hace ochocientos años configurado como una acción de gracias a Dios por toda la creación, a partir del reconocimiento de que Él es el creador de todo, experiencia sublime de fe que conduce al santo de Asís a identificar a las demás creaturas como sus hermanos y hermanas.

De esta manera, en el cántico se alaba a Dios por todas las creaturas, luego al Creador en particular por los astros (sol, luna y estrellas), por los elementos de la naturaleza (aire, agua y fuego)² y por la hermana-madre tierra. En seguida, el Poverello da gracias a Dios por aquellos que perdonan por su amor —lo que da cuenta de un proceso de reconciliación entre el poder civil y eclesial de aquella época en Asís—, al igual que por aquellos que soportan la enfermedad, posiblemente en alusión a su propio estado de salud, debido a la cauterización de sus ojos. Asimismo, da gracias a Dios por la hermana muerte corporal, en un alto nivel de conciencia sobre la frágil condición humana.³ El cántico culmina con una invitación

¹ Francisco de Asís, *Escritos, biografías, documentos de la época* (Madrid: BAC, 1993), 49.

² Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 87.

³ Jaime Laurence Bonilla-Morales, “Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana”, *Carthaginensia* 77 (2024): 73.

a alabar y servir a Dios. Esta acción de gracias al Creador, esta expresión literaria y espiritual de celebración por y con todo lo creado, manifiesta una visión ecológica que incluye a todos, sin excepción, desde los astros, los elementos naturales y las creaturas, hasta la realidad humana con su condición singular y social.

El legado de san Francisco de Asís, su espiritualidad y su obra son retomados por el papa Francisco en varios de sus documentos. En el caso de la *Laudato si'*, se debe a que encuentra allí un ejemplo claro de *ecología integral*,⁴ del reconocimiento de la dignidad de todas las creaturas que son obra de amor del Creador, lo que conduce su vida hacia la encarnación de dicho amor en las demás personas y creaturas, articulando la contemplación y valoración de los astros, una consideración y un cuidado particular por cada ser vivo, pero también restableciendo las relaciones humanas y sociales, consciente de la vulnerabilidad humana y de su compromiso común, y haciendo a un lado el afán de dominio hacia los demás, para privilegiar el encuentro, la comunión, las relaciones de hermandad, todo desde una perspectiva integral.

Ahora bien, en la carta encíclica, la primera vez que aparece el concepto *ecología integral* es en el apartado introductorio, cuando afirma que san Francisco de Asís la vivía con alegría y autenticidad.⁵ Y, reiterando el valor de su testimonio, el papa afirma que “una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano”.⁶ Esta apertura hacia otras categorías, otras perspectivas, otras sensibilidades y otros puntos de vista facilita el camino hacia el reconocimiento de que todo está conectado y que necesita una visión de conjunto.

Esta visión da cuenta de la intención de integralidad de la propuesta ecológica del papa Francisco; no obstante, se podría cuestionar si resulta redundante hablar de una ecología integral, pues es posible suponer

⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 11.

que toda ecología es o debe ser integral. Pero la opción por esta categoría se entiende cuando se revela que la ecología tiene un amplio desarrollo conceptual desde la perspectiva *ambiental*, *biocéntrica* o *animalista*, que rescata el valor de todo ser vivo y los ecosistemas naturales, aunque no es suficiente para responder a la contingente realidad del planeta y, desde una postura extrema, terminaría desechando la humanidad con sus variadas expresiones culturales. Asimismo, tampoco es suficiente la tradicional respuesta *antropocéntrica* ante el problema ecológico, pues si bien da cuenta de las necesidades humanas, corre el riesgo de hacer a un lado el resto de la creación o, peor aún, continuar con la actitud de dominio y explotación, e ignorar los aportes biológicos o los llamados de las ciencias naturales. Por eso, la propuesta del papa, asumiendo las perspectivas, trayectorias y posibilidades de las dos anteriores, va en orden de una tercera visión: la *ecocéntrica*,⁷ que se fundamenta en una perspectiva holística, en la que se atiende a las múltiples aristas de la realidad y, desde las distintas disciplinas, se busca el equilibrio y se promueve una sana relación con todo lo creado, pues todo está conectado⁸ y la humanidad debe asumir su responsabilidad de facilitar la comunión.⁹

Por esto, la carta no está dirigida solo al mundo católico o cristiano, sino al conjunto de seres humanos, a todas las personas que habitan este planeta, con el fin de hacer frente al evidente deterioro de la vida en todas sus dimensiones y aprender a convivir en esta misma casa común a través de un proceso dialógico, en el que se discutan y se creen caminos comunes que atiendan a los ejes fundamentales del llamado de la *Laudato si'*:

⁷ Gustavo Blanco-Wells y María Griselda Günther, “De crisis, ecologías y transiciones: reflexiones sobre teoría social latinoamericana frente al cambio ambiental global”, *Revista Colombiana de Sociología* 42, n.º 1 (2019): 25.

⁸ José Luis Meza Rueda, *Todo está conectado: reflexiones teológica sobre la ecología integral* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2025).

⁹ Jaime Laurence Bonilla-Morales, “De camino hacia la sacramentalidad de la ecología integral”, en *Laudato si' e os pobres*, organizado por Waldecir Gonzaga y María Clara Luchetti (Río de Janeiro: Letra Capital Editora, 2025).

La íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida.¹⁰

Este conjunto de ejes responde a problemáticas que han sido discutidas y trabajadas previamente, las cuales siguen vigentes por medio de distintas voces, disciplinas y paradigmas, con renovadas interpretaciones y propuestas creativas. A esto se suma una infinidad de investigaciones y publicaciones académicas, iniciativas particulares, sociales, culturales y gubernamentales, nacionales e internacionales, que procuran atender a las crisis ecológica y humana. El problema es que “no tenemos reacciones suficientes mientras el mundo que nos acoge se va desmoronando y quizás acercándose a un punto de quiebre”.¹¹

Este llamado de atención, este principio de realidad con carácter de urgencia ante la devastación del planeta y, por consiguiente, de la vida humana, se convierte también en un cuestionamiento a la teología, en un interrogante sobre la conciencia y la respuesta que se espera de teólogas y teólogos desde su saber disciplinar y, por lo mismo, desde su profunda experiencia de fe, que no puede permanecer indiferente ante las consecuencias devastadoras del paradigma técnico-científico, la cultura de la muerte y el descarte. También desde aquí se reconoce la responsabilidad de cada creyente ante el cambio climático y el desastre ambiental, pues la experiencia de quienes profesan su fe en Cristo (y desde otras religiones)

¹⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 16.

¹¹ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum, a todas las personas de buena voluntad sobre la crisis climática* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2023), 2.

no se corresponde con la indiferencia o el desprecio ante el grito de la Tierra y de los pobres,¹² sino que anima a quienes hacen teología o viven su fe, para que escuchen con atención, discernan y acompañen la transformación de esta realidad.

Es cierto que la teología ha asumido cada vez con mayor énfasis la realidad de las crisis ecológicas, tanto porque es evidente el desastre que se avecina y del que ya se padecen varias consecuencias como por coherencia con la revelación del Dios creador, del Dios encarnado, y que se hace vida en la historia de la humanidad y del planeta. También es verdad que han crecido las reflexiones de orden teológico, gracias al impulso del magisterio, que promueve la atención y el cuidado de la casa común. Acogiendo esta invitación, este proyecto editorial quiere ser un aporte a los diez años de la carta encíclica *Laudato si'* del papa Francisco.

Ahora bien, sabiendo que hasta ahora “no tenemos reacciones suficientes”, este proyecto no es eco de un fatalismo exacerbado e inconsciente; más bien, se trata de una resonancia necesaria ante la emergencia ecológica, que reclama el inminente reconocimiento de la proximidad de mayores puntos de quiebre o momentos de no retorno. Por lo tanto, son variados los frentes que ameritan la reflexión y el compromiso de la humanidad entera, asumiendo con voluntad férrea la reflexión crítica y el compromiso ante las dinámicas inherentes a la explotación de la Tierra y de los animales, el cambio climático, las tendencias individualistas y egoístas, el paradigma tecnocrático y las problemáticas económicas, sociales, políticas, educativas y de todo orden que afectan la convivencia en esta casa común.

Así, junto con el papa Francisco, este libro reconoce que “los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial”.¹³ Por supuesto, los límites propios de una obra escrita no permiten abarcar la totalidad de aspectos que pueden surgir

¹² Véase Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 2002).

¹³ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 137.

de la reflexión teológica, pero se recogen distintos factores con los que se quiere generar un aporte y motivar mayores reacciones ante las crisis que vivimos.

De igual manera, conviene mencionar que en este libro la mayoría de los capítulos sigue una misma estructura (excepto el primero y el segundo, por su carácter introductorio). En primer lugar, se expone de manera clara y precisa la percepción que se tiene de cada factor que refleja la crisis ecológica mundial, explicitando lo que acontece, así como sus fenómenos, dificultades o problemáticas asociadas. En segundo lugar, cada capítulo realiza una interpretación teológica sobre el factor correspondiente, asumiendo la propuesta de la ecología integral del papa Francisco desde la *Laudato si'*, el núcleo común de la obra, y analizando sus presupuestos y disquisiciones, ya sean de orden bíblico, sistemático o de la acción humana. Y, en tercer lugar, cada capítulo proyecta la planificación de la transformación que se espera de cada factor, aludiendo a los caminos de respuesta, las reflexiones, las oportunidades, las críticas y las propuestas.

Con estos diez capítulos conmemoramos los diez años de la carta encíclica *Laudato si'* del papa Francisco; desde allí, con este conjunto de reflexiones críticas, se espera que cada persona que lea este libro o alguno de sus capítulos pueda recorrer su propio itinerario, descubriendo argumentos, ejemplos, posturas analíticas, descriptivas y propositivas, que ayuden a develar razonamientos y cuestionamientos que impacten la vida diaria, en un movimiento de conversión permanente, de transformación de los propios hábitos. Así, junto con san Francisco de Asís, se podrá dar continuidad al “Cántico de las creaturas”, alabando al Creador, en una constante acción de gracias de orden celebrativo, pero en particular performativo, hasta lograr las reacciones que sean suficientes, que detengan el punto de quiebre del planeta y de la humanidad, de tal modo que se pase de la teoría a la acción, de la fe a la vida, de la conciencia al compromiso efectivo.

Para finalizar, se expresa un especial agradecimiento al doctor Jairo Cifuentes, secretario general, por apoyar esta iniciativa que forma parte de la identidad y el quehacer de la Pontificia Universidad Javeriana, pues seguimos comprometidos con la reflexión y la vivencia de la ecología integral, en el marco del Pacto Educativo Global; a Nicolás Morales, director

de Editorial Pontificia Universidad Javeriana, por su apoyo en el proceso editorial; al padre Víctor Martínez, S.J., decano de la Facultad de Teología; al padre Uriel Salas, S.J., director del Departamento de Teología, y al padre Moisés Peña, S.J., director del Centro de Formación Teológica, por motivar este tipo de investigaciones y proyectos editoriales, en los que la teología asume su quehacer con sentido crítico y desde las necesidades del contexto.

Jaime Laurence Bonilla-Morales

EDITOR ACADÉMICO

Bibliografía

- BLANCO-WELLS, Gustavo y María Griselda Günther. “De crisis, ecologías y transiciones: reflexiones sobre teoría social latinoamericana frente al cambio ambiental global”. *Revista Colombiana de Sociología* 42, n.º 1 (2019): 19-40.
- BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2002.
- BONILLA-MORALES, Jaime Laurence. “De camino hacia la sacramentalidad de la ecología integral”. En *Laudato si’ e os pobres*, organizado por Waldecir Gonzaga y María Clara Luchetti, xx-xx. Río de Janeiro: Letra Capital, 2025.
- . “Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana”. *Carthaginensia* 77 (2024): 67-86.

- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . *Exhortación apostólica Laudate Deum, a todas las personas de buena voluntad sobre la crisis climática*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- FRANCISCO de Asís. *Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- MEZA Rueda, José Luis. *Todo está conectado: reflexiones teológicas sobre la ecología integral*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2025.

I. Teología y ecología integral: un camino recorrido

Germán Roberto Mahecha Clavijo*

*Propongo que nos detengamos ahora a pensar
en los distintos aspectos de una ecología integral,
que incorpore claramente las dimensiones humanas
y sociales.*

Francisco, *Laudato si'*

* Licenciado en Biología por la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Magíster en Saneamiento y Desarrollo Ambiental por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Magíster en Educación Ambiental por el Instituto de Investigaciones Ecológicas (Málaga, España). Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Doctor en Ciencias Pedagógicas por el Instituto Central de Ciencias Pedagógicas (La Habana, Cuba). Posdoctorado en Ecoteología, Instituto Teológico Verbum Dei San Pablo Apóstol (Madrid, España), afiliado a la Pontificia Universidad Urbaniana (Roma, Italia). Docente investigador del Centro de Formación Teológica y líder del Grupo Interdisciplinario de Reflexión en Ecoteología, en el Grupo de Investigación Teología y Mundo Contemporáneo (clasificado en categoría A de Minciencias), de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: gmahecha@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7033-4386>; Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=eQMBbJ8AAAAJ&hl=es>

De la protoecología a la ecología integral

Han pasado menos de doscientos años —aproximadamente tres generaciones— desde el momento en el que el biólogo y filósofo alemán Ernst Haeckel acuñó el concepto de *ecología* en su obra *Morfología general de los organismos*, publicada en 1866.¹ Por esta razón, es posible afirmar que la ecología es una disciplina joven dentro de las ciencias naturales, en general, y en la biología, en particular, ya que todos los conceptos que la fundamentan se han estructurado de manera reciente.

No obstante, también es posible considerar a la ecología una disciplina de vieja data, pues la idea de estudiar las relaciones entre los organismos y su entorno se remonta a la Antigüedad, debido a que la supervivencia del ser humano dependía del conocimiento de hechos biológicos fundamentales, como saber qué animal era peligroso o qué planta podía comerse sin riesgo para la salud, es decir, la vida humana dependía de la investigación de las relaciones entre los organismos y los entornos.

Sin embargo, estos primitivos investigadores, aunque efectivamente practicaron lo que en la actualidad se presenta como la tarea de la ecología, no se pueden denominar y considerar ecólogos, porque

no habían desarrollado formalmente teorías o prácticas de ecología o de cualquier campo de investigación científica en sí mismo. Se les llama más precisamente “protoecologistas”, que es un término que se

¹ “Unter Oecologie verstehen wir die gesammte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle Existenz-Bedingungen rechnen können”. Ernst Haeckel, *Generelle morphologie der organismen* (Berlín: Georg Reimer, 1866), 286 (“Entendemos por ecología la ciencia completa de las relaciones del organismo con el entorno exterior circundante, donde, en un sentido más amplio, podemos incluir todas las condiciones de existencia” [traducción propia]).

utiliza para describir “a aquellos que tuvieron percepciones ecológicas antes de que se formulara una ciencia formal de la ecología”.²

De esta manera, es posible identificar una diversidad de situaciones, elementos, relatos, características y acontecimientos específicos que resultan sugestivos y útiles, según las diferentes necesidades e intereses de los investigadores. Para el caso concreto que pretende realizar una aproximación a la forma de entender lo que hoy en día se denomina ecología, en particular desde la perspectiva de lo integral, resulta conveniente acudir a la propuesta que algunos historiadores han planteado de dividir en cinco periodos la historia de la humanidad: 1) prehistoria, 2) Edad Antigua, 3) Edad Media, 4) Edad Moderna y 5) Edad Contemporánea.³

La ecología en la prehistoria

Se conoce como prehistoria al periodo que antecede a la aparición de la escritura dentro de una cultura o sociedad.⁴ En consecuencia, la única

² “They had not formally developed theories or practices of ecology or of any field of scientific inquiry per se. They are more accurately called ‘protoecologists,’ which is a term that is used for describing ‘those who had ecological insights before a formal science of ecology was formulated’”. Sam Mickey, Adam Robbert y Laura Reddick, “The quest for integral ecology”, *Integral Review* 9, n.º 3 (2013): 12.

³ Aunque no existe un consenso universal por parte de los historiadores en el momento de interpretar y, menos, dividir la historia, en especial cuando se quiere señalar algunas fechas y eventos específicos, es posible aceptar que la historia puede abordarse y estudiarse fundamentalmente en estos cinco momentos, periodos o edades.

⁴ En términos generales, este momento abarca un periodo muy extenso de tiempo, que varía según cada cultura. En el caso de Europa y Oriente Medio, se considera que la prehistoria termina con la aparición de la escritura, hacia el 4000 a. C., mientras que, para las culturas de América del Sur o África, esta puede haber durado hasta el momento en que se registra la incursión de los colonizadores europeos, ya que estos eran quienes poseían la escritura.

evidencia a la cual se puede recurrir, con el propósito de reconstruir y entender tanto la historia como la evolución de la humanidad, es el registro arqueológico y paleontológico. El primero incluye pinturas, herramientas, cerámicas, artefactos e incluso restos de alimentos dejados por nuestros antepasados, mientras que el segundo se apoya en el registro fósil de animales y plantas que han sido preservados a lo largo del tiempo.

El estudio de estos elementos permite entender no solo el modo como vivían y trabajaban en la Antigüedad las diversas culturas y sociedades, sino que ayuda a comprender el origen de los cambios que han modificado los ecosistemas a través de la historia, así como el de las diferentes especies y sus adaptaciones, lo cual inevitablemente ha afectado las relaciones entre ellas y de estas con el medio ambiente.

Un ejemplo de ello se encuentra en la manera como los seres humanos se organizaron en sus inicios: en un primer momento eran sociedades nómadas, que se desplazaban de un lugar a otro en busca de alimentos y refugio; estos pequeños grupos, al vivir de la caza, se movían con frecuencia para seguir las migraciones de los animales, y simultáneamente aprendieron de las estaciones, con el propósito de recolectar los frutos para su supervivencia. Con el tiempo, algunos de estos grupos identificaron y seleccionaron semillas, a la vez que perfeccionaron sus técnicas de caza y domesticación de animales, con lo que inició la práctica de la agricultura y la ganadería.⁵ De esta manera, se produce el cambio hacia las sociedades sedentarias, debido a la posibilidad de establecerse en un lugar fijo y desarrollar asentamientos permanentes.⁶

En todo caso, estas comunidades tanto nómadas como sedentarias revelan no solo un conocimiento de los ciclos de la naturaleza, de las

⁵ Lewis Mumford, *La ciudad en la historia* (Logroño: Pepitas de Calabaza), 21-32.

⁶ Es importante señalar que, aunque este proceso no fue uniforme para todos los grupos humanos, este nuevo estilo de vida se reconoce como el inicio de la civilización humana, ya que provocó cambios importantes en la organización social, cultural, política, económica y hasta en el ámbito de lo religioso.

especies animales y vegetales que habitaban en su entorno, al igual que en el desarrollo de herramientas y técnicas para la caza y recolección de alimentos, la agricultura y la domesticación de animales, sino también la profunda preocupación por una subsistencia que dependía principal y directamente del uso que les daban a los mal llamados recursos naturales.⁷

Algunos estudios arqueológicos han revelado que, así como ciertas comunidades prehistóricas tuvieron un impacto negativo en su entorno al sobreexplotar o deforestar algunas zonas, se ha encontrado que otras practicaban la caza selectiva, evitando la matanza de animales jóvenes o de especies en peligro de extinción, o emplearon técnicas de rotación de cultivos para preservar la fertilidad del suelo. Esto muestra cómo la ecología, en términos de relación, ha sido una preocupación importante para la humanidad desde sus orígenes y se presenta como el indicador de una *protoecología*, que permitió a las primitivas comunidades humanas desarrollar estrategias sostenibles, las cuales garantizaron su supervivencia durante miles de años.

A partir de esta experiencia de relación de los primeros seres humanos con la naturaleza —el colectivismo, la solidaridad y la austeridad—,

⁷ Lo que se conoce popularmente como *recursos naturales* son aquellos elementos presentes en el medio ambiente utilizados por los seres humanos para satisfacer sus necesidades, como alimentos, agua, combustibles fósiles, minerales, madera, entre otros. Sin embargo, se afirma que son “mal llamados”, porque la palabra *recurso* hace referencia a algo a lo cual se puede recurrir, usar y hasta abusar. De ahí que al referirse al agua como un recurso sea posible pensar en su utilización sin ningún tipo de límite y, por tanto, se pueda llegar a derrocharla y contaminarla. De igual manera se puede hablar del suelo, el bosque, el aire, entre otros. No obstante, la polémica puede ir más adelante, cuando esta reflexión se lleva al plano de lo antropológico y se comienza a hablar de *recursos humanos*. Una alternativa sería hablar de los bienes que brinda el planeta o, para los más creyentes, las gracias de la creación. Por lo anterior, se les podría denominar *bienes naturales*, *materiales naturales* o simplemente *naturaleza*, teniendo presente que estos bienes o dones son finitos y deben gestionarse de manera sostenible, con el fin de garantizar su disponibilidad para las generaciones futuras.

que contrasta con los criterios modernos de la razón instrumental —el individualismo, la competencia y el consumismo—, el papa Francisco advierte que en la actualidad los niveles de intervención humana con frecuencia se encuentran no como una propuesta al servicio de la vida, sino al “de las finanzas y del consumismo”,⁸ por lo que el llamado es “a recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios”.⁹

La ecología en la Edad Antigua

La mayoría de los historiadores están de acuerdo en que la Edad Antigua es el periodo de la historia humana que comprende desde la invención de la escritura, alrededor del año 4000 a. C., hasta la caída del Imperio romano de occidente, en el 476 d. C. Durante este extenso periodo, en diferentes regiones del mundo, las primeras civilizaciones humanas se desarrollaron en estrecha relación con los ecosistemas donde se establecieron.

Uno de los referentes más destacados es el surgimiento de la civilización mesopotámica, en lo que en la actualidad se conoce como Irak, alrededor del año 4000 a. C., hasta la caída del Imperio neobabilónico, en el 539 a. C. Esta prosperó gracias a su ubicación en un rico y fértil ecosistema: la cuenca de los ríos Tigris y Éufrates, donde la combinación adecuada de nutrientes, materia orgánica, aireación y capacidad de retener agua facilitó el crecimiento y desarrollo de plantas que fueron identificadas y seleccionadas para su consumo,¹⁰ lo cual llevó al perfeccionamiento de la agricultura.

⁸ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 34.

⁹ *Ibid.*, 210.

¹⁰ Se destacan cereales ricos en fibra, vitaminas y minerales, como el trigo y la cebada; legumbres con alto contenido en proteínas, fibra, hierro y otros nutrientes

Por lo anterior, se reconoce a la agricultura como la base para el desarrollo de las civilizaciones humanas, ya que a través de ella los seres humanos fueron capaces no solo de cultivar y cosechar una gran variedad de alimentos con los que pudieron satisfacer sus necesidades básicas, como la alimentación, el vestido y la vivienda, sino que, además, les permitió abandonar la vida nómada, para establecerse en comunidades permanentes y dar paso al surgimiento de las primeras ciudades.¹¹

Al igual que Mesopotamia, otras civilizaciones, como Egipto, India, China, Grecia y Roma, sin olvidar las culturas Olmeca, Maya y Azteca, en México; Inca, Nazca y Chavín, en Perú; o Muisca, Quimbaya y Calima, en Colombia, tienen como común denominador haber alcanzado un admirable nivel de progreso, debido a un desarrollo económico ligado al comercio, ya que con los excedentes de la producción de alimentos fue posible generar intercambios por otros bienes y servicios que otras poblaciones poseían.

De esta manera, el mejoramiento de las técnicas para el cultivo no solo proporcionó alimentos para la población, sino que la gran producción de estos permitió generar comercio con otras regiones y, así, obtener una importante fuente de ingresos, con lo cual se revela la forma como la naturaleza se convierte en el motivo que contribuye a una mejor organización social, en la que lo cultural y lo religioso aportaron al éxito y desarrollo de las grandes civilizaciones.¹²

esenciales, como las lentejas, y una gran variedad de frutas, entre las que se resaltan los dátiles, las granadas, los higos y las uvas.

¹¹ Mumford, *La ciudad en la historia*, 53-70.

¹² Todas ellas tuvieron su desarrollo gracias a un entorno adecuado, que permitió el desarrollo de tecnologías y técnicas avanzadas para adaptarse a las condiciones ambientales de sus regiones, lo cual influyó también en su cultura y sus cosmovisiones religiosas. Entre los hitos más destacados, se encuentran la invención de la rueda, la construcción de las grandes ciudades o la creación de importantes obras literarias, así como la construcción de grandes monumentos que se vinculan con el surgimiento de importantes religiones, como el judaísmo, el cristianismo y el islam.

En este sentido, la Edad Antigua se considera un periodo muy importante en la historia de la humanidad, debido a que en ella se produjeron importantes avances en todas las dimensiones del ser humano —física, emocional, cognitiva, social, cultural y espiritual—, por lo que se reconoce que es allí donde se establecieron las bases de muchas culturas e instituciones que aún se conocen hoy en día, y que continúan evolucionando y adaptándose a su entorno natural, al tiempo que empieza a visualizarse el significativo impacto negativo que este crecimiento y desarrollo ha tenido en la naturaleza.¹³ En la actualidad, este impacto ha venido *in crescendo*, de tal suerte que el papa Francisco afirma que

hay un consenso científico muy consistente que indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático [...] [por lo que] la humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo, [...] [ya que esto] también ha incidido [en] el aumento en la práctica del cambio de usos del suelo, principalmente la deforestación para agricultura.¹⁴

La ecología en la Edad Media

De acuerdo con la propuesta de la mayoría de los historiadores, lo que se conoce como Edad Media corresponde al periodo entre la caída del

¹³ Fenómenos naturales como sequías, inundaciones, terremotos o erupciones volcánicas no solo generan una huella devastadora en las comunidades humanas, sino que se presentan como retos que, desde la resiliencia, permiten a las comunidades superar los efectos de las situaciones adversas. La naturaleza, por ejemplo, aunque en principio arrasada, termina siendo un lugar de gran fertilidad, mientras que, desde lo humano, a pesar de que se pierdan cultivos y vidas, esta situación posibilita desarrollar sistemas avanzados para cultivar o pastorear en lugares difíciles —pero productivos—, como las laderas de las montañas.

¹⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 23.

Imperio romano de occidente, en el año 476 d. C., y el descubrimiento de América, en 1492.¹⁵ Tal como se señaló, aunque durante este periodo no es posible hablar propiamente de ecología, se encuentra una preocupación más consciente por estudiar y entender las diferentes relaciones que se establecen entre los organismos y el ambiente en que estos se desarrollan.

La Edad Media se identifica como un periodo en el cual la expansión de diferentes países, Estados, reinos e imperios se logró gracias a estrategias bélicas que implicaban la utilización de los bienes naturales, entre los que se destacan en especial los bosques, ya que eran considerados recursos estratégicos para la construcción naval, la caza y la recolección de madera para combustible y construcción. De esta forma, resultaba importante garantizar la protección de estos elementos, por lo que se promulgaron algunas normas que permitieron garantizar su uso sostenible a largo plazo.

En el caso de Europa, durante el reinado de Carlomagno (768 al 814), se divulgó una serie de leyes, en particular para preservar los bosques en el Imperio carolingio, las cuales prohibían la tala indiscriminada de árboles, la quema de bosques y la caza furtiva, so pena de pagar multas por infringir dicha política.¹⁶ Posteriormente, Enrique III complementó en 1217 estas normas, al promulgar lo que se conoció como la Carta de la Selva, que establecía medidas para proteger los bosques de Inglaterra y castigos para quienes las infringieran.¹⁷

¹⁵ Aunque ciertamente se ubica entre los siglos v al xv, algunos investigadores consideran 1453 una mejor fecha, que coincide con dos hitos históricos muy significativos: la caída del Imperio bizantino —también conocido como Imperio romano de oriente—, con la toma de Constantinopla el 29 de mayo, en manos de los turcos otomanos; y la invención de la imprenta por parte de Johannes Gutenberg, quien publicó en este año 180 ejemplares de la Biblia en dos tomos —135 en papel y 45 en pergamino—.

¹⁶ Conocidas como las leyes forestales de Carlomagno, promulgadas a principios del siglo ix.

¹⁷ Véase Peter Linebaugh, *El manifiesto de la carta magna: comunes y libertades para el pueblo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2013).

De esta manera, el uso de la tierra se volvió cada vez más exclusivo, en especial a medida que la monarquía fijó áreas cada vez más grandes como bosque real, el cual no solo hacía referencia a los árboles, sino que incluía otras áreas, como humedales y pastizales, donde se limitaba la caza y la pesca, por lo que fue cada vez más difícil para las personas tratar de cultivar sus alimentos, procurar forraje para sus animales o simplemente utilizar la tierra en la que vivían.

En este punto, es importante señalar que cuando se habla de la Edad Media, en el argot de los historiadores, usualmente se está haciendo referencia de manera específica a los hechos acaecidos en Europa, razón por la cual en general no se encuentra ninguna alusión a esta cuando se habla de Asia, África, Oceanía o América. Sin embargo, al igual que en Europa, por esta época en Asia se promulgaron normas como la ley de Manu,¹⁸ las leyes forestales de las dinastías imperiales Tang y Song en China¹⁹ o las del periodo Edo en Japón,²⁰ que pretendían los mismos objetivos descritos.

De igual manera, se encuentran algunos registros para la época en el continente africano, en los que se habla de agricultura itinerante, caza selectiva, desarrollo de técnicas para la conservación del agua y protección de áreas naturales.²¹ En el caso de Oceanía, por la condición particular de

¹⁸ Uno de los más importantes códigos sánscritos de la India, atribuido al sabio Manu, que, como casi todos los textos hinduistas, no tiene una fecha definida. Véase Georges Strehly, *Las leyes de Manu: el origen de las tradiciones hindúes y occidentales* (Madrid: Ediciones Librería Argentina, 2023).

¹⁹ La dinastía Tang gobernó entre el 618 y el 907, y la dinastía Song, entre el 960 y el 1279. Véase Flora Botton, Coord., *Historia mínima de China* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2010).

²⁰ Hace referencia tanto a la ciudad donde se estableció el poder político y militar como al periodo que delimita el gobierno del shogunato Tokugawa, entre 1603 y 1868, en Japón. Véase Adolfo Laborde, "Japón: una revisión histórica de su origen para comprender sus retos actuales en el contexto internacional", *En-claves del Pensamiento* 5, n.º 9 (2011): 111-130.

²¹ Se destacan los zulúes, los tuareg y los masái.

ser un ecosistema insular, se registran referencias en especial a la gestión de los recursos marinos.²²

Así mismo, cabe señalar que antes de la llegada de los europeos a América, las culturas prehispánicas ya tenían sus propias leyes y prácticas para la protección de los bienes naturales, como es el caso de las tribus nativas de América del Norte,²³ las de Mesoamérica²⁴ y las de América del Sur,²⁵ entre las que se destacan la rotación de cultivos, la quema controlada para mantener la fertilidad del suelo, la tala moderada de los bosques, la caza y pesca de animales adultos y la protección de zonas de montaña.

Lo que resulta significativo al examinar el interés por la *cuestión ecológica*²⁶ durante este momento de la historia es que la preocupación por la práctica del cuidado y conservación de los diferentes ecosistemas, así como de los organismos que allí se encuentran, ya no está ligada exclusivamente a la supervivencia humana, sino a la posibilidad de expansión y establecimiento como especie en el planeta, a partir de la utilización y el aprovechamiento de los bienes naturales.

Esta perspectiva se puede reconocer en especial cuando dicha preocupación comienza a asociarse con comprensiones religiosas y espirituales de la naturaleza, lo que lleva a estructurar creencias y poner en práctica rituales relacionados con la protección y la conservación de áreas consideradas potencialmente sagradas.

²² Se destacan los koori, los guringai, los palawah, los arunta y los yolngu.

²³ Se destacan los apaches, los sioux, los cheroquis, los cheyenes y los navajos.

²⁴ Se destacan los zapotecas, los mayas, los aztecas y los toltecas.

²⁵ Se destacan los incas, los chibchas, los charrúas, los aymaras y los mapuches.

²⁶ Juan Pablo II, “Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz de 1990: Paz con Dios creador, paz con toda la creación”, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html.

En el caso de los pueblos originarios,²⁷ las referencias a la Mama Pacha, madre tierra, Gaia o Pachamama llevan a establecer la creencia en una interconexión e interdependencia entre todos los seres vivos y el planeta. De ahí que la naturaleza en general y la Tierra en particular sean consideradas seres vivos y, por tanto, sujetos sagrados que deben ser respetados, cuidados y protegidos. Esta concepción se fortaleció con el nacimiento de algunas órdenes religiosas, como los benedictinos,²⁸ los franciscanos²⁹ y los dominicos,³⁰ que, como parte de su filosofía, consideraron importante que el ser humano y la naturaleza convivieran en una relación armónica.

En sus abadías, conventos o monasterios, los monjes promovieron la idea de la simplicidad y la humildad, lo que llevó a proponer una vida

²⁷ Son pueblos que se caracterizan por ser comunidades históricas, con una base territorial y con identidades culturales diferenciadas, que existieron y poblaron diferentes lugares del mundo antes de la conquista de América. Véase Mario Ortega, “Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal”, *Nueva Antropología* 23, n.º 73 (2010): 88.

²⁸ Orden religiosa fundada por san Benito de Nursia en el 529. Los monasterios que fundaron generalmente fueron construidos en áreas boscosas y montañosas, con lo cual es posible afirmar que son los pioneros en crear reservas naturales para la protección de los bienes naturales, como la fauna, la flora y los ríos.

²⁹ Orden religiosa fundada por san Francisco de Asís en 1209. En la actualidad, la comunidad franciscana continúa siendo un referente importante dentro de la Iglesia católica en lo que se ha llamado la *cuestión ecológica*, al promover prácticas sostenibles y defender la justicia socioambiental. El mejor ejemplo es que se presenta como una fuente de inspiración para el cardenal Jorge Mario Bergoglio, primero, en el momento de proponer su nombre como sumo pontífice —Francisco— y, en segunda instancia, en los lineamientos y orientaciones que se encuentran en la carta encíclica *Laudato si'*, que publica en el 2015.

³⁰ Orden religiosa también conocida como Orden de Predicadores, fundada por santo Domingo de Guzmán en 1216. Santos como Alberto Magno consideraban que el estudio de la naturaleza era esencial para el conocimiento de Dios; así mismo, Tomás de Aquino afirmaba que, aunque los seres vivos y la naturaleza en general eran una creación divina destinada al servicio del ser humano, el abuso y el maltrato a estos eran un pecado contra Dios y, por tanto, debían evitarse.

austera y un enfoque de comunidad que tiene como base la cooperación, donde se desarrollaron algunas prácticas agrícolas sostenibles que permitieron mantener la fertilidad del suelo; por ejemplo, el uso de técnicas tradicionales de cultivo, la rotación de estos y el uso de abonos naturales. También dedicaron tiempo a perfeccionar la cría de animales³¹ e implementar sistemas de irrigación y acueductos para mejorar la gestión del agua.

Todo el auge de la preocupación por la ecología que se identifica en este periodo, en continuidad con la propuesta de Mickey, Robert y Reddick,³² permite dar un paso más adelante en la reflexión, lo que posibilitaría pasar de una *protoecología* a lo que podría denominarse una *metaecología*.³³ Un escenario muy favorable en un momento en el que la llegada de los europeos a América generaba una afectación a los ecosistemas locales, que se manifestó en la deforestación significativa para la producción de madera utilizada en la construcción y para la expansión de la agricultura.

Este tipo de prácticas han llevado a la sobreexplotación y la contaminación de los bienes naturales, con lo que se destruyen ecosistemas vitales y se pone en riesgo la biodiversidad; por esta razón, el cuidado de lo que el papa Francisco ha denominado *nuestra casa común* se fundamenta precisamente en las experiencias que comunidades humanas y religiosas nos han brindado:

³¹ La mayoría de los animales criados eran ovejas, cabras, cerdos y vacas, que se utilizaron para la producción de carne, leche, queso, lana, cueros, entre otros productos. Incluso la apicultura se desarrolla gracias al uso de la miel para la alimentación, el propóleo para uso medicinal y la cera usada como insumo para la fabricación de velas, las cuales se utilizaban en la iluminación de iglesias y otros lugares de culto, para sellar documentos importantes o para la elaboración de figuras religiosas.

³² Mickey, Robbert y Reddick, *The quest for integral ecology*, 12.

³³ Así como el prefijo *proto* se utiliza para indicar que algo es primitivo o antiguo, y que ha servido como un antecedente de algo más avanzado, si se quisiera indicar que algo ha evolucionado, se puede utilizar el prefijo *meta*, el cual indica algo que va más allá o supera lo que inicialmente se ha planteado.

El cuidado de los ecosistemas supone una mirada que vaya más allá de lo inmediato, porque cuando sólo se busca un rédito económico rápido y fácil, a nadie le interesa realmente su preservación. [...] [Por eso] algunos países han avanzado en la preservación eficaz de ciertos lugares y zonas —en la tierra y en los océanos— donde se prohíbe toda intervención humana que pueda modificar su fisonomía o alterar su constitución original.³⁴

La ecología en la Edad Moderna

Como se ha señalado, la mayoría de los historiadores proponen un cuarto periodo en la historia de la humanidad: la Edad Moderna, la cual acontece entre el descubrimiento de América en 1492³⁵ y la Revolución francesa en 1789. Durante este periodo, se presentan importantes transformaciones en el orden político, económico, social y cultural. Desde lo que en la actualidad se conoce como *ecología*, en este periodo se supera el interés del ser humano por su supervivencia y se alcanzan reflexiones y acciones que llevaron al desarrollo de la sociedad, razón por la cual se plantea la referencia a una metaecología, ya que aquello que resulta de interés para esta disciplina se ha superado y empieza a consolidarse mediante diferentes manifestaciones, como la cultura, la literatura y el arte.

Es precisamente durante la Edad Moderna cuando germina y se consolida uno de los movimientos más destacados en la historia de la humanidad: el Renacimiento; este se caracterizó por su enfoque humanista, con énfasis en el valor y la dignidad del ser humano, hecho que llevó a concebir el mundo de una manera diferente y, con ello, al mismo ser humano; así, lo ecológico es asociado a la naturaleza y se constituyó en

³⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 36-37.

³⁵ Aunque en una cita anterior se planteó que algunos investigadores consideran 1453 una mejor fecha, para efectos de continuidad se plantea esta.

fuente de belleza e inspiración para la pintura,³⁶ la literatura,³⁷ la música³⁸ y la escultura.³⁹

Este humanismo renacentista también provocó transformaciones en el ámbito de la ciencia y la tecnología, al poner al ser humano como centro del cosmos, en una reacción al teocentrismo de la Edad Media, que presentaba a Dios como eje del universo. De esta manera, se configuró y estructuró una de las principales corrientes de pensamiento de la Edad Moderna: el antropocentrismo. Una teoría que privilegia los intereses del hombre y la mujer, al conceder un valor intrínseco a los sujetos y un valor instrumental a lo otro que no sea humano, lo cual suscitó una subordinación de toda la naturaleza a las necesidades y el bienestar de las personas.

Por lo anterior, pensadores y artistas renacentistas buscaron explorar y resaltar las capacidades y potencialidades del ser humano, al representar

³⁶ Para el artista florentino Alessandro di Mariano di Vanni Filipepi, conocido con el seudónimo de Sandro Botticelli (1445-1510), el cuadro titulado *Allegoria della primavera* —popularmente denominado *La primavera*— es una de sus más grandes obras, en la que demuestra su interés por la belleza de la naturaleza, al representar con colores suaves y delicados su poder para regenerarse y crear vida nueva. La obra, pintada hacia 1478, se encuentra en la galería Uffizi, en Florencia, Italia.

³⁷ En la obra titulada *A midsummer night's dream* (*Sueño de una noche de verano*), escrita en 1595, el dramaturgo inglés William Shakespeare (1564-1616) presenta a la naturaleza no solo como el escenario en donde se desarrolla la trama, sino también como la protagonista de esta.

³⁸ Hacia 1721, el compositor italiano Antonio Vivaldi (1678-1741) escribió *Le quattro stagioni* (*Las cuatro estaciones*). Un conjunto de cuatro conciertos para violín y orquesta, en las cuales se refirió a la primavera, el verano, el otoño y el invierno.

³⁹ El artista italiano Michelangelo Buonarroti (1475-1564), uno de los más grandes artistas de la historia —Miguel Ángel—, aunque es conocido por sus pinturas —por ejemplo, *La creación de Adán*— y esculturas —como *La piedad*—, como arquitecto de la basílica de San Pedro en el Vaticano propuso e incorporó un sistema de recolección de agua de lluvia en los patios y los tejados, con el propósito de aprovecharla y, con esto, minimizar el impacto ambiental.

la belleza y la complejidad del individuo, así como investigar, estudiar y comprender el mundo natural a través de una lente humana, en contraposición a una visión que lo relegaba a un papel secundario en relación con lo divino. En consecuencia, privilegiar los deseos y las preocupaciones del hombre y la mujer en sus diferentes ámbitos de relación llevó a fortalecer —y hasta instituir— la creencia de que el medio ambiente, en general, y los bienes naturales, en particular, estaban a disposición del ser humano para su uso, aprovechamiento y disfrute, sin ningún tipo de restricción.

De esta manera, nuevas actividades, como la exploración geográfica y el descubrimiento de nuevos territorios, ocasionaron el desarrollo de la navegación y el aumento del comercio marítimo; así, la importación y la exportación de diferentes productos, gracias a la abundante producción agrícola, como resultado del mejoramiento de las técnicas que surgieron en la Edad Media, contribuyeron al nacimiento y el fortalecimiento de las primeras entidades financieras, al igual que a la aparición de un mercado global asociado a nuevas clases sociales.

La invención de la hiladora mecánica y el telar de vapor, unido al perfeccionamiento de técnicas artesanales que utilizaron la cerámica, el vidrio y el metal, llevaron no solo a pagar por poseer dicha tecnología —o sus resultados—, sino a revelar la necesidad de enseñar lo aprendido a las generaciones más jóvenes, con un doble propósito: por un lado, asegurar la continuidad y el mejoramiento del conocimiento; y, por otro, poseer mano de obra calificada, que permitiera aumentar la producción debido a la demanda, lo cual hizo que servicios como la banca y la misma educación se fortalecieran, para iniciar un camino que acompaña a la humanidad hasta el día de hoy.

En el Renacimiento, la educación supuso un avance significativo en la difusión del conocimiento, lo que permitió una mayor comprensión y valoración de la naturaleza; sin embargo, esta no contribuyó a la construcción de una mayor conciencia ambiental, sino que, debido al aumento en la demanda de las riquezas naturales para la creciente población y el desarrollo de la industria, provocó una explotación desmedida, con la consecuente degradación de los ecosistemas. Con el paso del tiempo, se

hizo evidente que utilizar el entorno de manera indiscriminada afecta el equilibrio ecológico.

Como herencia de este periodo llega hasta nosotros una forma de ver, juzgar y actuar en torno al dinero y la tecnología. Se quiere cada vez más, a expensas de perjudicar la casa común y con consecuencias negativas para los más pobres. Tenemos una fe ciega en que la tecnología resolverá nuestros problemas, sin advertir que “de hecho suele ser incapaz de ver el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas, y por eso a veces resuelve un problema creando otros”.⁴⁰

Por lo anterior, el papa Francisco invita a superar lo que denomina un *antropocentrismo desviado*, porque, “cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás [...] se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos”.⁴¹

La ecología en la Edad Contemporánea

Luego de este recorrido por los distintos periodos de la historia de la humanidad, finalmente se llega al quinto y último propuesto por la mayoría de los historiadores: la Edad Contemporánea. Esta se desarrolla entre 1789, teniendo como referente la Revolución francesa, y la actualidad. Es precisamente en esta franja de tiempo que surge y se consolida la ecología como ciencia, cuando Ernst Haeckel acuña el concepto en 1866, pero además esta definición, “que implica el concepto de interrelaciones entre los organismos y el ambiente, ha sido objeto de interpretaciones un poco distintas y quizá más profundas desde 1900”,⁴² lo cual ha llevado a

⁴⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 20.

⁴¹ *Ibid.*, 122.

⁴² Luvia Milián, “Historia de la ecología” (tesis de maestría, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007), 4.

proponer diferentes ecologías,⁴³ entre ellas la que formula el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*: la ecología integral.

Las diferentes situaciones históricas, geográficas, económicas, sociales y religiosas, que influenciaron este periodo de la historia humana, se presentan como referentes para un proceso de transformación, el cual llevó a la sociedad de una economía y tecnología rural, basada fundamentalmente en la agricultura, la ganadería y el comercio, a una urbana, sustentada en la industria y la mecánica.⁴⁴

El siglo XIX es el de la unión entre la ciencia y la economía, el siglo de la industrialización. La revolución burguesa gestada en los anteriores siglos se expande por las sociedades europeas y norteamericanas. Se produce el afianzamiento del nuevo modelo capitalista de economía y de sociedad al reemplazarse radicalmente las formas de producir y de propiedad y el modo de organización social. El movimiento obrero conquista el sufragio universal; el materialismo dialéctico y el nihilismo destacan en el campo de la filosofía; mientras el romanticismo y, posteriormente, el impresionismo domina el arte. El naturalismo, movimiento literario de finales de siglo [...], sugiere que las condiciones sociales, la herencia y el medio ambiente tienen fuerza ineludible en la formación del carácter humano.⁴⁵

De esta manera, el proceso que se inició durante la segunda mitad del siglo XVIII, que va hasta la mitad del siglo XIX en Inglaterra y que se extendió en poco tiempo a gran parte de Europa y Norteamérica, conocido

⁴³ La literatura reporta autores que trabajan la ecología ambiental, la económica, la humana, la social, la cultural, la de la vida cotidiana, la política, la feminista, la industrial, la de poblaciones, la comunitaria, la de paisajes, la de ecosistemas, la de la conservación, la del paisaje urbano, la microbiana, hasta la del fuego, entre otras.

⁴⁴ Mumford, *La ciudad en la historia*, 945-958.

⁴⁵ José Manuel Gutiérrez, *De rerum natura: hitos para otra historia de la educación ambiental* (Sevilla: Bubok Publishing, 2013), 22.

como la Revolución Industrial, se presenta como el acontecimiento que inicia lo que hoy en día se conoce como crisis ambiental.

Al progreso imparable se unieron desde el primer momento problemas ecológicos y sociales de primera magnitud (contaminación, deforestación, inmigración del mundo rural al urbano, condiciones laborales inhumanas, insalubridad...). Como consecuencia, surgieron las primeras voces críticas sobre los efectos destructores, asociados a los nuevos procesos de industrialización y urbanización. Eran voces de denuncia, asociadas al naciente movimiento obrero, que luchaban por unas condiciones mejores de higiene y vivienda y que pueden ser consideradas como exigencias de mejoras medioambientales: constituían el primer esbozo del movimiento ambientalista que se desarrollaría posteriormente.⁴⁶

Uno de los indicadores más significativos de esta crisis es la deforestación de grandes extensiones de bosques. Esta actividad, que inició en la Edad Media y se incrementó en la Edad Moderna, se acentúa en la Edad Contemporánea, en especial con el propósito, por un lado, de fortalecer la urbanización, reflejada en el desarrollo de nuevas y mejores construcciones;⁴⁷ y, por otro, de acceder a un tipo de combustible⁴⁸ económico y rentable. De esta forma, la tala indiscriminada no solo provocó —y

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Nuevos y más fuertes materiales llegaron para reemplazar a la madera; sin embargo, este es un material que se utilizaba —y se sigue utilizando— en la construcción de viviendas tanto en áreas rurales como urbanas. Así mismo, aunque la utilización del acero cambió en general la industria naval, en la actualidad muchas embarcaciones pequeñas se siguen construyendo con madera, debido a su disponibilidad, flexibilidad y resistencia al agua. De igual manera, en la industria ferroviaria se utilizó la madera para la construcción de las vías (en especial en las traviesas).

⁴⁸ En el ámbito doméstico, la madera se quemaba en estufas y chimeneas para proporcionar calor durante los fríos inviernos, mientras que, a nivel industrial, permitía generar energía en forma de vapor, con el fin de impulsar máquinas como

continúa haciéndolo— la pérdida de hábitats naturales y la disminución e incluso desaparición de organismos de diferentes especies —pérdida de biodiversidad⁴⁹—, sino que además interrumpe el ciclo hídrico,⁵⁰ con lo que se disminuye la cantidad de agua disponible, y causa erosión en el suelo y sedimentación en diferentes cuerpos de agua, lo que agudiza aún más el problema y genera un impacto en la demanda del preciado líquido para sus diferentes usos.⁵¹

A esto se suma la combustión —quema— de esta madera,⁵² que produce la emisión de partículas capaces de contaminar grandes masas de aire, extensas superficies de tierra y diferentes cuerpos de agua, al tiempo

locomotoras y barcos, que hicieron más eficiente el transporte e incrementaron el comercio y los ingresos.

⁴⁹ Es la referencia a la variedad de formas de vida que se presentan en el planeta, en las tres divisiones propuestas en 1977 por los norteamericanos Carl Richard Woese (microbiólogo, 1928-2012) y George Edward Fox (ingeniero químico y astrobiólogo, 1945), basados en estudios de genética, que comparan del ARN ribosomal (rRNA) 16s y 18s: archaea, bacteria y eukarya. Véanse Carl Woese y George Edward Fox, “Phylogenetic structure of the prokaryotic domain: The primary kingdoms”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 7, n.º 11 (1977): 5088-5090.

⁵⁰ Los árboles desempeñan un papel fundamental en el ciclo del agua, al contribuir con la formación de nubes, que, a la postre, provocan las precipitaciones, con las que es posible asegurar la disponibilidad hídrica en diferentes ecosistemas. Estos absorben el agua del suelo por medio de las raíces, las cuales la llevan por su sistema vascular para liberarla como vapor a la atmósfera, a través de sus hojas, por pequeños poros llamados estomas. Véase Claude Villee, *Biología* (Ciudad de México: Nueva Editorial Interamericana, 1986), 231-236.

⁵¹ Alimentación, aseo, transporte, agricultura, generación de energía, recreación, entre muchos otros.

⁵² En principio, la madera que era usada como combustible para generar energía en el ámbito industrial, y también para la alimentación y la calefacción en los hogares, se convierte en una estrategia muy utilizada para limpiar terrenos que usualmente son utilizados, primero, para siembra y, luego, para la ganadería extensiva.

que se añade una aceleración en el proceso de cambio climático, debido a la liberación del carbono almacenado en los árboles, generando una retroalimentación positiva,⁵³ que puede tener graves consecuencias tanto para los ecosistemas como para las comunidades bióticas,⁵⁴ incluida la humana.

Por lo anterior, esta degradación ambiental, que en un principio despertó el interés de la ciencia y llevó a proponer de manera prioritaria —y casi exclusiva— a la educación⁵⁵ como alternativa para dar solución a

⁵³ En el contexto de una respuesta metabólica o ecológica, la *retroalimentación positiva* se entiende como un proceso en el que un cambio inicial es capaz de desencadenar una serie de eventos que, en lugar de contrarrestarlo o amortiguarlo, lo amplifican. Es posible que esto conduzca a un ciclo de refuerzo —círculo vicioso— que aumenta el cambio inicial, lo que resulta en efectos cada vez más pronunciados. En un organismo o un ecosistema, una retroalimentación positiva puede provocar consecuencias negativas y hasta dañinas, ya que lleva a situaciones de desequilibrio, estrés extremo o, incluso, la degradación del sistema. Arthur Guyton, *Tratado de fisiología médica* (Ciudad de México: Nueva Editorial Interamericana, 1989), 327-329.

⁵⁴ “El concepto de comunidad es uno de los principios más importantes de la teoría y la práctica ecológicas. [...] destaca el hecho de que diversos organismos viven normalmente juntos de un modo ordenado, y no simplemente como seres independientes esparcidos al azar por la tierra”. Eugene Odum, *Ecología* (Ciudad de México: Nueva Editorial Interamericana, 1987), 155.

⁵⁵ Expertos reunidos en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, realizada en Estocolmo (Suecia) entre el 5 y el 16 de junio de 1972, plantearon como temas urgentes para ser abordados y solucionados: 1) el deterioro de la capa de ozono, 2) el uso de combustibles fósiles, 3) la deforestación y 4) la superpoblación. Como respuesta inmediata, se creó a comienzos de 1973 el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), el cual recomendó como estrategia para solucionar estas cuatro problemáticas la creación en 1975 del Programa Internacional de Educación Ambiental (PIEA), con un enfoque interdisciplinario, de carácter curricular y extracurricular, que abarcara todos los niveles de la enseñanza, incluida la superior, y se dirigiera indistintamente al público en general, con el objeto de enseñarle, dentro de lo posible, las alternativas

estas problemáticas, para el cuidado y la conservación de los diferentes ecosistemas y sus componentes asociados —lo que hoy se conoce como casa común—, con el paso del tiempo se ha llegado a reconocer como una experiencia que ha traspasado los límites de lo estrictamente natural, para incursionar en el terreno de lo social, lo cultural, lo político, lo económico y lo religioso, lo cual ha originado nuevas dinámicas en las relaciones entre los seres humanos, en las que la migración, el hambre, la corrupción, la guerra, la riqueza mal distribuida, la explotación laboral, el abuso del poder, entre otras situaciones, se constituyen en signo de los tiempos que el ser humano debe ser capaz de leer, y por el cual la teología es interpelada y se encuentra llamada a pronunciar una palabra de esperanza.

Por eso, la construcción de una ecología verdaderamente integral solo será posible cuando otras disciplinas se involucren en el tema, debido a que “el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”.⁵⁶ Como afirma el papa Francisco, “si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje”.⁵⁷

A manera de conclusión

Laudato si' constituye un hito para la construcción del concepto de ecología integral, ya que ofrece una visión tanto científica como teológica. Al reconocer la naturaleza en clave de creación e identificarla como un

que pudiesen tomar para ordenar y controlar el medio en donde viven. Véase Alejandro Teitelbaum, *El papel de la educación ambiental en América Latina* (París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], 1978).

⁵⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 48.

⁵⁷ *Ibid.*, 63.

don sagrado y, al mismo tiempo, como un sistema complejo de interrelaciones, la encíclica nos invita a una profunda conversión ecológica — *metanoia*—, la cual implica no solo un cambio de hábitos, sino también “recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios”.⁵⁸

De esta manera, *Laudato si'* ha enriquecido el debate sobre el cuidado del medio ambiente, al vincular la crisis ecológica con las dimensiones social y espiritual, y subrayar la importancia de la justicia social y la dignidad de toda persona y de “la creación entera, [que] viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto” (Rm 8,22), lo cual nos permite cultivar una relación más profunda con la naturaleza y encontrar un sentido más profundo a nuestra vida.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Lucía. “La representación inconclusa en el Distrito Federal: los pueblos originarios”. Ponencia ante el VI Congreso de la Red de Investigadores en Gobiernos Locales de México, Mazatlán, Sinaloa, 1.º al 3 de octubre del 2009. http://www.puec.unam.mx/PONENCIAS_IGLOM/V_democracia_local_representativa_y_participativa/mesaV_ponencia2.pdf
- BOTTON, Flora, Coord. *Historia mínima de China*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2010.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- GUTIÉRREZ Bastidas, José Manuel. *De rerum natura: hitos para otra historia de la educación ambiental*. Sevilla: Bubok Publishing, 2013.

⁵⁸ *Ibid.*, 210.

- GUYTON, Arthur. *Tratado de fisiología médica*. Ciudad de México: Nueva Editorial Interamericana, 1989.
- HAECKEL, Ernst. *Generelle morphologie der organismen*. Berlín: Georg Reimer, 1866.
- HERÓDOTO. *Historia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- JUAN Pablo II. "Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz de 1990: Paz con Dios creador, paz con toda la creación". https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html
- KREBS, Charles. *Ecología. Estudio de la distribución y la abundancia*. Ciudad de México: Harla, 1985.
- LABORDE Carranco, Adolfo. "Japón: una revisión histórica de su origen para comprender sus retos actuales en el contexto internacional." *En-claves del Pensamiento* 5, n.º 9 (2011): 111-130. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141119877007>
- LINEBAUGH, Peter. *El manifiesto de la carta magna: comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2013.
- MARGALEF, Ramón. *Ecología*. Barcelona: Ediciones Omega, 1986.
- MICKEY, Sam, Adam Robbert y Laura Reddick. "The quest for integral ecology". *Integral Review* 9, n.º 3 (2013): 11-24.
- MILIÁN Reyes, Luvia. "Historia de la ecología". Tesis de maestría, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007.
- MUMFORD, Lewis. *La ciudad en la historia*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 1989.
- ODUM, Eugene. *Ecología*. Ciudad de México: Nueva Editorial Interamericana, 1987.
- ORTEGA, Mario. "Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal". *Nueva Antropología* 23, n.º 73 (2010): 87-117. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15921049005>
- REAL Academia Española. "Homeostasis". En *Diccionario de la lengua española*. s.f. <http://www.rae.es>
- STREHLY, Georges. *Las leyes de Manu: el origen de las tradiciones hindúes y occidentales*. Madrid: Ediciones Librería Argentina, 2023.

- TEITELBAUM, Alejandro. *El papel de la educación ambiental en América Latina*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 1978.
- VILLEE, Claude. *Biología*. Ciudad de México: Nueva Editorial Interamericana, 1986.
- WOESE, Carl R. y George Edward Fox. "Phylogenetic structure of the prokaryotic domain: The primary kingdoms". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 7, n.º 11 (1977): 5088-5090.

II. El desafío urgente de proteger nuestra casa común

Mauricio Rincón Andrade*

“Kiribati, el primer país al que puede engullir el mar por el cambio climático”,¹ este es el titular del diario *El País*, de España, del 20 de septiembre del 2018. A lo largo del artículo, se informa que Kiribati es un Estado en medio del Pacífico, compuesto por 33 islas, que ya ha empezado a sumergirse en las aguas de este océano. En un informe de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1989 se advertía que esta sería una de las primeras regiones del planeta en ser víctima del cambio climático. Más de treinta años después de dicho informe, Kiribati se está sumergiendo. Dos de sus islas deshabitadas, Abanuea y Tebua Tarawa —esta última utilizada por pescadores— ya desaparecieron bajo las aguas. En el 2018, Matthieu Rytz, un fotoperiodista canadiense, presentó en el festival Sundace un documental (*Anote's Ark*) sobre Kiribati. Durante cuatro años, Rytz acompañó al presidente del país en aquellos años, Anote Tong, en todas sus gestiones, en especial en lo concerniente al enorme desafío del inminente destino de Kiribati. En una parte de la cinta, Tong manifiesta: “Estamos tan aislados que siempre pensamos que las tribulaciones del

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia). Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del grupo de investigación Didaskalia. Correo electrónico: mauricio-rincon@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9776-3519>.

¹ Patricia Peiró, “El primer país al que puede engullir el mar por el cambio climático”, *El País*, 20 de septiembre del 2018.

mundo no tenían nada que ver con nosotros, pero aquí estamos, sometidos al fenómeno global del cambio climático”.² Estas frases del expresidente Tong nos recuerdan otras del papa Francisco: “La íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado”.³ La gran problemática ambiental nos afecta a todos, sobre todo a los más desfavorecidos.

Estamos viviendo un enorme desafío, una crisis sin parangón en la historia de la humanidad “con nuestro sistema de vida y nuestras acciones hemos generado nuevas condiciones que han conducido a una crisis socioambiental de tal magnitud que se habla de una crisis civilizatoria”.⁴ La actual crisis es, fundamentalmente, el resultado del voraz modelo capitalista de consumo, que ha impulsado el crecimiento insostenible de la economía y de la globalización, además del aumento del consumo de recursos naturales y bienes y servicios ambientales, hasta exceder su disponibilidad natural. Al respecto, manifiesta el investigador colombiano en temas ambientales Ernesto Guhl:

El paradigma de la infinitud de los recursos naturales sobre el cual construimos lo que somos dejó de ser cierto; nuestras acciones nos han llevado hasta los límites del planeta e incluso a superar algunos de ellos. Los fuertes impactos socioambientales de las actividades de las sociedades del consumo están cambiando aceleradamente las favorables condiciones que nos ofreció el Holoceno, las cuales hicieron posible convertirnos en la especie dominante, creando un escenario de incertidumbre y riesgo para la calidad de vida e incluso para la supervivencia de la humanidad.⁵

² Matthieu Rytz, *Anote's ark*, documental, Eye Steel Film, 2018.

³ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015), 15.

⁴ Ernesto Guhl, *Antropoceno: la huella humana; la frágil senda hacia un mundo y una Colombia sostenible* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022), 35.

⁵ *Ibid.*, 37.

Lo más paradójico es que seguimos practicando un estilo de vida que, en lugar de paliar la situación, la complica aún más. Si continuamos con este ritmo, no solo Kiribati, sino muchas otras regiones están condenadas a desaparecer por el aumento de las aguas en los océanos. Al inicio de la encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco plantea un llamado perentorio: “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar”.⁶ Este capítulo, precisamente, toma su título de este llamado del pontífice sudamericano y trabaja dos grandes temas: el nacimiento de la conciencia ecológica y la preocupación por la casa común desde el magisterio, en especial desde la propuesta de una ecología integral desarrollada en *Laudato si'* por el papa Francisco.

El nacimiento de la conciencia ecológica

A mediados de los años sesenta y setenta del siglo pasado, encontramos una serie de voces, entendidas como instituciones, investigadores, ambientalistas y acontecimientos, que nos advirtieron de las grandes consecuencias de la acción humana para el planeta. Entre esas voces podemos mencionar el libro *Silent spring*, de Rachel Carson; el nacimiento del Club de Roma; la Primera Conferencia sobre Desarrollo y Medio Ambiente; la crisis del petróleo, y el nacimiento del movimiento ecologista. Vamos a exponer unas sucintas palabras de cada una de estas voces.

Primavera silenciosa

Rachel Carson nació el 27 de mayo de 1907 en Springdale (Pensilvania); en principio, estudió literatura inglesa, pero la abandonó para centrarse en la biología marina, cuyo título obtuvo en 1929. Fue una gran

⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 13.

divulgadora en temas referentes a la naturaleza y los océanos. Es considerada una de las fundadoras del movimiento ecologista. Murió el 14 de abril de 1964, con tan solo 57 años. En 1962 publicó su obra más importante: *Silent spring*. En un primer momento, se publicó por entregas en la revista *The New Yorker* y, más tarde, en formato de libro. Se concibe como una de las obras más importantes del siglo xx en lo que tiene que ver con el impacto de la especie humana en el planeta y en la necesidad de políticas y prácticas que velen por el cuidado del medio ambiente. El texto de Carson analiza básicamente el impacto de insecticidas, fungicidas, rodenticidas y productos similares, en particular el DDT,⁷ en los ecosistemas y en los seres vivos. El libro tuvo una recepción enorme, pero su investigación y su persona fueron objeto de cruentos ataques por parte de las industrias químicas y de senadores estadounidenses, entre muchos otros actores. En una parte del texto afirma:

Por primera vez en la historia del mundo, todo ser humano está ahora en contacto con productos químicos peligrosos, desde el momento de su concepción hasta su muerte [...]. Se han encontrado en peces en remotos lagos de montaña, en lombrices enterradas en el suelo, en los huevos de los pájaros y en el propio hombre, ya que estos productos químicos están ahora almacenados en los cuerpos de la vasta mayoría de los seres humanos. Aparecen en la leche materna y probablemente en los tejidos del niño que todavía no ha nacido.⁸

⁷ El diclorodifeniltricloroetano (DDT) es un plaguicida usado extensamente en el pasado para controlar insectos en cosechas agrícolas e insectos portadores de enfermedades como la malaria y el tifus. En la actualidad se usa solo en unos pocos países para controlar la malaria. Agencia para Sustancias Tóxicas y el Registro de Enfermedades, “Resumen de Salud Pública: DDT, DDE y DDD”, Agencia para Sustancias Tóxicas y el Registro de Enfermedades, Departamento de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos, septiembre de 2002, https://www.atsdr.cdc.gov/es/phs/es_phs35.html.

⁸ Rachel Carson, *Primavera silenciosa* (Madrid: Booket, 2018), 24.

Pero no solo analiza el impacto en los seres humanos, sino también en la naturaleza y en las otras especies. Una idea que aparece a lo largo del texto es que la vida está mucho más interconectada y es mucho más interdependiente de lo que pensamos. Introducir estas sustancias sin control daña esta interconexión y afecta el equilibrio. El legado de Rachel Carson es importante. Su libro ayudó a despertar la conciencia ambiental e inspiró a generaciones de científicos, activistas y políticos a luchar por la protección de la naturaleza. Su obra sigue siendo relevante en la actualidad, en un entorno donde la contaminación y la degradación ambiental son amenazas importantes. Al final de *Primavera silenciosa* encontramos un fragmento que nos invita a reflexionar sobre las problemáticas que estamos viviendo —recordemos que fue escrito en los años sesenta—:

La historia de la vida en la Tierra ha sido un proceso de interacción entre las cosas vivas y lo que las rodea. En amplia extensión, la forma física y los hábitos de la vegetación terrestre, tanto como su vida animal, han sido moldeados por el medio. Considerando la totalidad del avance de las etapas terrestres, el efecto contrario, en el que la vida modifica verdaderamente lo que la rodea, ha sido relativamente ligero. Solo dentro del espacio de tiempo representado por el presente siglo una especie, el hombre, ha adquirido significativo poder para alterar la naturaleza de su mundo. Durante el último cuarto de siglo, este poder no solo ha sido incrementado hasta una inquietante magnitud, sino que ha cambiado en características. El más alarmante de todos los atentados del hombre contra su circunstancia es la contaminación del aire, la tierra, los ríos y el mar con peligrosas y hasta letales materias.⁹

Rachel Carson despertó la preocupación por el medio ambiente y promovió la idea de la responsabilidad compartida en la protección de la naturaleza y las otras especies. Esto abrió la reflexión y el activismo por el medio ambiente, y nos obligó a pensar en las enormes consecuencias de

⁹ *Ibid.*, 30.

nuestro estilo de vida y en las futuras generaciones. Estos serán algunos de los temas que se reflexionarán a lo largo del tiempo y que, incluso, serán cardinales en la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco.

El Club de Roma

En la medida en la que los sistemas de vida de la especie humana se hacen más complejos, los impactos de sus actividades sobre el entorno son más intensos y notorios. A finales de los años sesenta nace una institución no gubernamental que, dentro de sus objetivos, plantea estudiar la magnitud de los efectos del ser humano en el planeta para buscar soluciones. Estamos hablando del Club de Roma. Este fue fundado en 1968 por un grupo de personalidades de treinta países (académicos, científicos, investigadores y políticos) preocupados por los cambios que se estaban produciendo en el planeta como consecuencia de las actividades humanas. Los objetivos del Club¹⁰ son la identificación de los problemas más importantes que afectan a la humanidad —políticos, sociales, económicos, tecnológicos, medioambientales y culturales—, el análisis de estos problemas en el contexto internacional, la búsqueda de soluciones alternativas y la elaboración de planes para el futuro. Desde su perspectiva global, a largo plazo e interdisciplinar, la labor divulgativa del Club se concreta en dar a conocer estos problemas en la sociedad. Los instrumentos más importantes para transferir esta situación al público, motivar el surgimiento de nuevas cuestiones e iniciar el debate son las conferencias y los informes del Club de Roma.

Con el paso de los años, el Club ha sintetizado once áreas de interés: medioambiente, demografía, desarrollo, valores, gobernabilidad, trabajo en el futuro, sociedad de la información, nuevas tecnologías, educación, nueva sociedad global, y orden económico y financiero mundial. En 1972, el Club encargó a un grupo de expertos en dinámica de sistemas, vinculados al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), la realización de un

¹⁰ Guhl, *Antropoceno: la huella humana*, 50-52.

informe sobre la actual civilización industrial. Dicho equipo estuvo encabezado por la doctora Donella Meadows, biofísica y científica ambiental. El trabajo de aquellos expertos del MIT dio como resultado el informe *The limits to growth* (*Los límites del crecimiento*). Este ha sido considerado uno de los diez libros más influyentes del siglo XX sobre medio ambiente. Dicho informe sirvió para poner en evidencia la inviabilidad de un crecimiento continuado de la población y del consumo humano:

Si el actual incremento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales se mantienen sin vacilación, alcanzará los límites absolutos de crecimiento en la Tierra durante los próximos 100 años.¹¹

En el 2004, el Club publicó *Limits to growth: The 30-year update*. Dennis Meadows, líder del proyecto, señala lo siguiente: “El libro es una reflexión ante la actualización, después de 30 años, de los límites del crecimiento, y de la que se desprende que la sociedad global se ha excedido, y prevé un declive social, económico y medioambiental”.¹²

El nuevo libro sugiere que el problema central de los próximos setenta años no consiste en evitar el declive medioambiental —que los autores contemplan como prácticamente inevitable—, sino en contener y limitar los daños al planeta y la humanidad. Es demasiado tarde para el desarrollo sostenible, concluyen los autores: “Ahora el mundo debe elegir entre el hundimiento incontrolado y la reducción deliberada del consumo de energía y de materiales, retrocediendo hasta niveles sostenibles”.¹³

Además de este informe, el Club de Roma ha desarrollado una importante labor en otros aspectos relacionados con el cuidado del planeta,

¹¹ Donella Meadows *et al.*, *The limits to growth* (Nueva York: Universe Books, 1972), 186.

¹² Donella Meadows, Jorgen Randers y Dennis Meadows, *Limits to growth: The 30-year update* (Nueva York: Chelsea Green Publishing, 2004), 18.

¹³ *Ibid.*, 30.

liderando iniciativas frente a la problemática socioambiental y creando conciencia a nivel mundial.

La Primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo

En 1972, en Estocolmo, Suecia, se reunieron los representantes de los distintos países miembros de la ONU para la Conferencia sobre Desarrollo y Medio Ambiente. De forma mediática fue bautizada como la Cumbre de la Tierra, y este nombre fue el que más se popularizó. Fue la primera conferencia de la ONU sobre temas ambientales. Además de los 113 países presentes, se invitaron más de 19 organismos intergubernamentales y más de 400 organizaciones no gubernamentales que estaban trabajando en temas relacionados con el medio ambiente. Este fue un primer logro de la conferencia: reunir un número considerable de actores, para que dialogaran sobre el planeta y el impacto de nuestra especie sobre este. Otro de los importantes logros fue la creación del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), además de la promulgación de la Declaración de Estocolmo, que, como está escrito en su inicio, “ofrece a los pueblos del mundo inspiración y guía para preservar y mejorar el medio humano”.¹⁴ La declaración ofrece 6 proclamas y 26 principios. En una de las partes podemos leer:

Hemos llegado a un momento de la historia en que debemos orientar nuestros actos en todo el mundo atendiendo con mayor cuidado a las consecuencias que puedan tener para el medio. Por ignorancia o indiferencia podemos causar daños inmensos e irreparables al medio terráqueo del que dependen nuestra vida y nuestro bienestar. Por el contrario, con un conocimiento más profundo y una acción más prudente, podemos conseguir para nosotros y para nuestra posteridad

¹⁴ Organización de las Naciones Unidas, “Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano”, Estocolmo, 5 al 16 de junio de 1972.

unas condiciones de vida mejores en un medio más en consonancia con las necesidades y aspiraciones del hombre.¹⁵

Estas ideas muestran la preocupación que durante estos años se ha despertado sobre la necesidad de pensar en las consecuencias de la acción humana sobre el medio ambiente y de trabajar en conjunto por un futuro en el que nuestro desarrollo no implique el deterioro de nuestra casa común. A pesar de los logros que se pueden identificar en este tipo de conferencias, en general estas reuniones internacionales se han convertido, aun con sus buenas intenciones, en escenarios retóricos, que disfrazan de éxitos los fracasos de la gobernanza ambiental global. Analistas como Franchini, Viola y Barros¹⁶ consideran que, cuando el fracaso en el cumplimiento de los objetivos y las metas pactados se hace evidente, los resultados de las cumbres se orientan a buscar refugio en el establecimiento de nuevas estrategias, fechas y metas, para lograr progresos concretos para la siguiente conferencia, creando esperanzas y expectativas falsas sobre los avances realizados para superar la crisis socioambiental. Es claro que han faltado acciones reales para el cumplimiento de los compromisos; además, muchos de los países que más contaminan son los que menos se han comprometido con los cambios.

La crisis del petróleo

En 1973, los países productores de petróleo impusieron un embargo de sus ventas de crudo a Estado Unidos y otras naciones, por el apoyo de estos a Israel en la guerra del Yom Kipur. El precio del barril de petróleo subió a niveles nunca vistos: 300% en cinco meses. Esto produjo una gran crisis económica en los países involucrados. Así, se elevaron los

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Matias Franchini, Eduardo Viola y Ana Flavia Barros, “Los desafíos del Antropoceno: de la política ambiental internacional hasta la gobernanza global”, *Ambiente y Sociedad* 20, n.º 3 (2017): 179-206.

precios generales en muchas economías, se produjeron desequilibrios presupuestarios de las naciones, se aumentó el déficit público, creció el desempleo y la inflación, muchas industrias tuvieron que parar al no contar con los hidrocarburos y la gente del común ni siquiera podía abastecer sus vehículos de gasolina. Esta fue la primera de muchas crisis de petróleo que se producirían más adelante.

Durante este tiempo, gran parte de las razones de estas crisis fueron cuestiones geopolíticas, pero con el paso de los años se relacionaron con la posibilidad de encontrar nuevos yacimientos de petróleo en el mundo. Cada vez es más difícil encontrar hidrocarburos, y debemos buscar en lugares complejos de extraer, como en los océanos. Es claro que es un recurso limitado que tarde o temprano se terminará. Algunos especialistas, como Claudio Estrada Gasca, director del Centro de Investigación en Energía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), manifiestan que solo faltan 42 años para que se agoten las reservas de crudo existente en el mundo, 65 años para que suceda lo mismo con el gas natural y 150 años para el carbón.¹⁷ Esto nos plantea una serie de interrogantes: ¿estamos preparados para una transición energética?, ¿estamos haciendo lo suficiente en el desarrollo y puesta en práctica de energías alternativas? Es claro que, cuando se termine el petróleo, el estilo de vida que en la actualidad estamos llevando cambiará por completo.

Mientras esto ocurre, la crisis del petróleo nos hizo tomar conciencia de lo dependientes que somos de los hidrocarburos y, por otro lado, nos obligó a analizar los enormes impactos de estos sobre el medio ambiente en temas como el cambio climático. Si seguimos a este ritmo de contaminación, es posible que terminemos con un desbalance total en el clima y en condiciones muy difíciles para la vida.

¹⁷ Claudio Alejandro Estrada, “El crudo en el mundo alcanzaría solo para 42 años”, *Boletín UNAM*, 14 de enero del 2009.

Nacimiento del movimiento ecologista

Entre los años sesenta y setenta del siglo xx, y muy articulado con lo descrito, asistimos al nacimiento de un movimiento sociopolítico que propenderá a la protección del medio ambiente. El libro de Rachel Car-sol, *Silent spring*, la celebración del primer Día de la Tierra, el 22 de abril de 1970, y otra serie de acontecimientos y pensadores van a es-tar en el cimiento del nacimiento y desarrollo del ecologismo. Dentro de los objetivos del movimiento podemos mencionar: el cuidado de los ecosistemas y de las otras especies; la educación ambiental; la presión y denuncia de iniciativas, empresas, gobiernos o prácticas que no son responsables ecológicamente, entre otros. No es posible hablar de un movimiento uniforme, ya que está compuesto por muchas iniciativas y perspectivas que se unen por un objetivo común. Al respecto, ma-nifiesta Yayo Herrero, una conocida antropóloga, ingeniera y activista ecofeminista española:

En todos los lugares del planeta han ido surgiendo núcleos de lo que llamamos movimiento ecologista, un movimiento plural que recoge los planteamientos de las opciones más puramente conservacionistas (las que centraban su actividad en la conservación de especies o espa-cios naturales), las luchas enmarcadas dentro de la ecología política (que incorporan la dimensión social y económica en los análisis eco-lógicos), las reivindicaciones ecofeministas, posicionamientos en los conflictos ecológico-distributivos y, en muchos casos, todos ellos a la vez. Así, la grieta inicial entre los movimientos ecologistas puramente conservacionistas y los que se definían como de ecologismo social y político es cada vez más pequeña ante la evidente imposibilidad de mantener o conservar nada, en un sistema que se basa precisamente

en la extracción, transformación y venta de todo lo que existe, incluso las relaciones humanas.¹⁸

Han sido varias las áreas en las que ha incursionado el movimiento ecologista: las otras especies, los océanos, la educación ambiental, los bosques, etc. Es el resultado de toda la conciencia ambiental que se fue despertando en las décadas anteriores. Desde su existencia, ha sido un movimiento que ha ido creciendo y ha comprometido a millones de seres humanos con el cuidado de la casa común. Ha abierto perspectivas de nuestro lugar en el planeta y del impacto negativo que como especie hemos generado. Es un movimiento plural, que nos desafía a mirar más allá de nuestras sociedades del hiperconsumo y del inmediateismo, donde no se piensa en el futuro ni el tipo de planeta que van a recibir las futuras generaciones. Hace algunos años, cuando visité un parque natural de Costa Rica, me topé con una frase que me llamó mucho la atención y que resume los aspectos que estoy presentando: “Este parque pertenece a los muchos costarricenses que ya vivieron, a los muchos costarricenses que vivirán mañana y a los pocos costarricenses que vivimos hoy”.

Son muchas otras las voces que se podrían mencionar que coadyuvieron al nacimiento de la conciencia ecológica, pero las descritas nos ayudan a entender que estamos frente a un enorme desafío, al cual, con el paso del tiempo, no hemos respondido de forma adecuada. Los problemas socioambientales en lugar de disminuir siguen aumentando, y como sociedades, desde muchos sectores, permanecemos impávidos. Ya sabemos como especie cuánto hemos impactado, y muchas de las soluciones o salidas se han estudiado; ahora, es necesario tener el denuedo para efectuar los cambios que necesitamos y no permitir que lleguemos a un punto de no retorno.

Desde el magisterio de la Iglesia, esta conciencia y preocupación también fue surgiendo y desarrollándose a lo largo del siglo XX hasta

¹⁸ Yayo Herrero, “El movimiento ecologista ante el deterioro global: retos y utopías”, *Psychosocial Intervention* 15, n.º 2 (2006): 150.

la figura del papa Francisco, quien, en la encíclica *Laudato si'*, plantea una ecología integral. Esta propuesta se articula con lo desarrollado por sus predecesores.

La preocupación por la casa común desde el magisterio de la Iglesia

El sucinto recorrido de la sección anterior nos llevó a ver cómo el estilo de vida de la humanidad empezó a hacernos tomar conciencia de las consecuencias negativas en nuestra casa común. Esta preocupación también nació paulatinamente dentro del magisterio de la Iglesia. A partir de la encíclica *Mater et magistra* (1961) de Juan XXIII, en los números 196 y 197 encontramos algunas menciones a la creación. En el magisterio del papa Pablo VI hallamos las primeras declaraciones directas sobre la cuestión ambiental y su cuidado, específicamente en tres de sus documentos: la encíclica *Populorum progressio*, de 1967; la carta apostólica *Octogesima adveniens*,¹⁹ de 1971, y en el mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo en Estocolmo, de 1972, la cual trabajamos en la primera parte de este capítulo. En *Populorum progressio* el papa enfatizó en la tarea de la humanidad en la creación.²⁰ En el texto se manifiesta que al ser humano se le dio la responsabilidad, mediante su inteligencia y trabajo, de completar y perfeccionar la creación con su esfuerzo y en beneficio suyo; además, se concede gran importancia al derecho de todos los pueblos a los bienes de la Tierra.²¹

En el pontificado de Juan Pablo II encontramos una serie de llamados y reflexiones sobre los problemas ambientales que cada vez se hacían más evidentes. En sus tres encíclicas sociales, *Laborem exercens* (1981),

¹⁹ Pablo VI, *Carta apostólica Octogesima adveniens* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1971).

²⁰ Pablo VI, *Carta encíclica Populorum progressio* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1967), 22-26.

²¹ *Ibid.*, 27-28.

Sollicitudo rei socialis (1987) y *Centesimus annus* (1991), el papa siguió enseñando la necesidad de salvaguardar el medio ambiente y, al mismo tiempo, el desarrollo social y económico. En *Sollicitudo rei socialis*, se revela la urgencia de poner en relación la protección de la Tierra y el cuidado de sus recursos si se quiere que el desarrollo se convierta en una realidad. La protección del medio ambiente, que incluye la concienciación de la limitada disponibilidad de los recursos naturales, constituye un aspecto fundamental del desarrollo social y económico. Al hablar del carácter moral del desarrollo, Juan Pablo II manifiesta:

Una vez más, es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que lo dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no están exentos de respetar las exigencias morales. Una de estas impone sin duda límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de “usar y abusar”, o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de “comer del fruto del árbol” (cf. Gn 2,16 y ss.), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune.²²

Además, el papa Juan Pablo II dedicó enteramente el mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990 al tema de la relación entre la humanidad y la creación. Allí, reflexionó sobre la crisis ecológica y señaló ciertos problemas que surgieron en décadas recientes, incluidos la disminución gradual de la capa de ozono y el consecuente efecto invernadero.

En el pontificado de Benedicto XVI encontramos una amplísima preocupación por la temática medioambiental, y serán muchos los documentos e intervenciones en donde se referirá al tema. Benedicto XVI ha

²² Juan Pablo II, *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1987), 34.

hablado de ecología más que cualquier predecesor suyo; así, detrás de la imagen aceptada de intelectual de primera línea, es posible distinguir otra figura interesante: algunos han llamado a Benedicto XVI “el papa verde”.²³ En la vigilia de Pentecostés del 2006 invitó a los católicos del mundo a proteger la naturaleza contra la explotación egoísta: “Quien, como cristiano, cree en el Espíritu Creador es consciente de que no podemos usar el mundo y abusar de él y de la materia como si se tratara simplemente de un material para nuestro obrar y querer”.²⁴ Entre los muchos textos o pronunciamientos del papa Benedicto XVI, en relación con el medio ambiente, podemos resaltar tres en los que se encuentran las principales enseñanzas del pontífice alemán respecto a este tema: el mensaje dirigido con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz, el 1.º de enero de 2010;²⁵ la encíclica *Caritas in veritate*,²⁶ del 2009, y la celebración de las primeras vísperas en la vigilia de Pentecostés, el 3 de junio del 2006.²⁷

El pontificado del papa Francisco tuvo un carácter programático en lo que tiene que ver con la ecología, empezando por el nombre que eligió, en clara referencia al Poverello. Para Leonardo Boff, son cuatro los ejes que articulan el pontificado de Francisco: la razón cordial y emocional, la cercanía con los pobres, la reforma eclesial y el cuidado de la Tierra.²⁸ En relación con este último aspecto, se deben resaltar todas las intervenciones del papa, que finalmente desembocarán en el documento más extenso

²³ Benedicto XVI y Francisco, *Hacia un ecoevangelio: el llamado ecológico de los papas Benedicto XVI y Francisco* (Barcelona: Herder, 2015), 38.

²⁴ Benedicto XVI, “Celebración de las primeras vísperas en la vigilia de Pentecostés” (Ciudad del Vaticano, 2006), 2.

²⁵ Benedicto XVI, “Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz” (Ciudad del Vaticano, 2010).

²⁶ Benedicto XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2019).

²⁷ Benedicto XVI, “Celebración de las primeras vísperas”.

²⁸ Leonardo Boff, *Francisco de Roma y Francisco de Asís: ¿una nueva primavera en la Iglesia?* (Madrid: Trotta, 2013), 25-28.

hasta la fecha de las encíclicas sociales: *Laudato si'*. Esta encíclica “ha significado el relanzamiento de la cuestión ambiental en el ámbito católico y ha catalizado un renovado interés por la contribución de las religiones en el ágora interdisciplinar de la sostenibilidad”.²⁹ En este sentido, la doctrina social de la Iglesia, que inició con la encíclica *Rerum novarum* de León XIII en 1891, se reformulará de la llamada “cuestión social” a la única y compleja “cuestión socioambiental”.

El papa Francisco, en el capítulo segundo de la encíclica *Laudato si'*, titulado “El evangelio de la creación”, pretende, en primer lugar, mostrar que es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y la poesía, a la vida interior y la espiritualidad, para coadyuvar a dar salidas a los enormes problemas socioambientales por los que estamos pasando;³⁰ y, por otro lado, hace un sucinto recorrido por la teología de la creación y, en especial, por lo que dicen los grandes relatos bíblicos acerca de la relación del ser humano con el mundo. A lo largo de esta parte del segundo capítulo se acerca a distintos textos del Antiguo y Nuevo Testamento, el libro del Génesis, la literatura sapiencial, profética y algunos libros neotestamentarios que hablan de este vínculo. Uno de los ejes del capítulo es el concepto de *creación*. Francisco hace una distinción entre *creación* y *naturaleza*:

Para la tradición judío-cristiana, decir “creación” es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal.³¹

²⁹ Jaime Tatay, *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), xxiv.

³⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 63.

³¹ *Ibid.*, 76.

Para el pontífice sudamericano, “la creación es del orden del amor. El amor es el móvil fundamental de todo lo creado”.³² En palabras de Juan Ruiz de la Peña,

el primer artículo del Credo confiesa a Dios como “Padre todopoderoso” y “creador del cielo y de la tierra”. Merece notarse que, de los tres predicados que se adjudican aquí a Dios, el primero es el de “Padre”: la paternidad divina es la verdad básica que proclama el creyente. Es esa cualidad paternal de Dios lo que sirve de fundamento a su omnipotencia creadora, y no al revés. Lo cual significa que (al igual que sucedía ya en la Biblia) la creación es vista, sobre todo, como expresión del amor gratuito, benevolente, del creador, y no como alarde exhibicionista de su poder. La omnipotencia de Dios no es fin en sí misma, sino el medio por el que se manifiesta su generosidad comunicativa.³³

Ver la creación como “una expresión de amor gratuito y benevolente del creador”, en palabras de Ruiz de la Peña, o como “un proyecto de amor de Dios”, en palabras del papa Francisco, exige cambiar la visión de la creación como una inmensa dispensa con un sinnúmero de recursos naturales puestos a nuestro servicio. Incluso, nos obliga a dejar de ver el resto de las especies que nos acompañan en nuestro caminar por el planeta como simples objetos a nuestro servicio, con los cuales podemos hacer lo que queramos.

Al acercarse a la estructura de la encíclica, publicada en el 2015, nos damos cuenta de que es básicamente un documento propositivo. Tres de sus seis partes están dedicadas a caminos, salidas y propuestas frente al evidente deterioro del planeta. Es una invitación a que todos los actores de la sociedad trabajen en conjunto por este desafío común. Y dentro de estas propuestas cabe resaltar la ecología integral. La propuesta de la

³² *Ibid.*, 77.

³³ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Creación, gracia y salvación* (Santander: Sal Terrae, 1993), 18.

ecología integral ha sido objeto de estudio desde múltiples disciplinas y, hoy por hoy, es uno de los ejes de reflexión de las ecoteologías católicas, e incluso parte de reflexión de otros saberes. No es una noción que se debe aprender, sino un instrumento para leer la realidad e intervenir en la sociedad, con miras a promover la justicia y el cuidado de la casa común; implica un nuevo estilo de vida, e identifica como ejemplo la figura de Francisco de Asís.³⁴ Es parte de esta ecología una mirada contemplativa, capaz de captar la realidad como un misterio que no se puede dominar.³⁵ La ecología integral no solo concierne a las categorías de comprensión racional del mundo, sino que conlleva otras actitudes, como la contemplación, la conversión interior o pequeños gestos de la vida cotidiana.³⁶ Así, no se puede resolver todo solo con intervenciones puramente técnicas, se necesitan otras cosas. Como manifiesta Giacomo Costa,³⁷ es un proyecto que debe unir a toda la humanidad mediante una preocupación compartida: proteger nuestra casa común.

Pasados diez años de la publicación de la encíclica *Laudato si'*, sus temáticas y sus propuestas continúan teniendo gran actualidad. Como sociedades tenemos el enorme reto de proteger nuestra casa común y buscar un desarrollo más integral. El camino de salida para este gran desafío no puede ir de la mano de la negación del problema, la indiferencia, la resignación o la confianza ciega en las soluciones técnicas. En palabras del papa Francisco, “necesitamos una solidaridad universal nueva”.³⁸ Salir de una especie de sociedad de la indiferencia, que entiende el desarrollo como un camino lineal y en el que se olvida su impacto en la degradación ambiental y la enorme desigualdad, pobreza y marginación que produce, es decir, es fundamental trabajar por la justicia ambiental y social. Como

³⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 11.

³⁵ *Ibid.*, 12.

³⁶ *Ibid.*, 211.

³⁷ Giacomo Costa, “Tutto è connesso: l'ecologia integrale nella Laudato si'” (Seminario di studio sulla Custodia del Creato Roma, 18 de marzo del 2016), 8.

³⁸ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 14.

civilización, estamos ante el reto de la sostenibilidad, una sostenibilidad que está en peligro. ¿Qué tipo de planeta, en el nivel ambiental y social, le estamos legando a las futuras generaciones?

La problemática socioambiental, que hemos creado los seres humanos, exige capacidad y creatividad para generar perspectivas y acciones nuevas. No podemos seguir transitando los mismos caminos que no solo nos han conducido a un desarrollo tecnológico sin parangón en la historia de la humanidad, sino que han creado una desigualdad y una contaminación igualmente incomparables. Frente a este contexto, la propuesta del papa Francisco de una ecología integral puede orientarnos a buscar salidas y cambiar paradigmas. Transformar un paradigma homogéneo y unidimensional que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad, y en el que el objetivo es el mercado y el desarrollo ilimitado, por uno en donde nos tomemos en serio el desafío de proteger nuestra casa común y la de todos los seres que la habitamos.

Bibliografía

- AGENCIA para Sustancias Tóxicas y el Registro de Enfermedades. “Resumen de Salud Pública: DDT, DDE y DDD”. Agencia para Sustancias Tóxicas y el Registro de Enfermedades. Departamento de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos, septiembre de 2002. https://www.atsdr.cdc.gov/es/phs/es_phs35.html.
- BENEDICTO XVI. *Carta encíclica Caritas in veritate*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2019. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- . “Celebración de las primeras vísperas en la vigilia de pentecostés”. Ciudad del Vaticano, 2006. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060603_veglia-pentecoste.html
- . “Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz”. Ciudad del Vaticano, 2010. <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/>

peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

BENEDICTO XVI y Francisco. *Hacia un ecoevangelio: el llamado ecológico de los papas Benedicto XVI y Francisco*. Barcelona: Herder, 2015.

BOFF, Leonardo. *Francisco de Roma y Francisco de Asís: ¿una nueva primavera en la Iglesia?* Madrid: Trotta, 2013.

CARSON, Rachel. *Primavera silenciosa*. Madrid: Booket, 2018.

COSTA, Giacomo. "Tutto è connesso: l'ecologia integrale nella Laudato si'". Seminario di studio sulla Custodia del Creato Roma, 18 de marzo del 2016.

DEPARTAMENTO de Salud y Servicios Humanos de los Estados Unidos, Servicio de Salud Pública Agencia para Sustancias Tóxicas y el Registro de Enfermedades, sep. 2002.

ESTRADA, Claudio Alejandro. "El crudo en el mundo alcanzaría solo para 42 años". *Boletín UNAM*, 14 de enero del 2009. https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2009_027.html

FRANCHINI, Matias, Eduardo Viola y Ana Flavia Barros. "Los desafíos del Antropoceno: de la política ambiental internacional hasta la gobernanza global". *Ambiente y Sociedad* 20, n.º 3 (2017): 179-206.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

GUHL, Ernesto. *Antropoceno: la huella humana; la frágil senda hacia un mundo y una Colombia sostenible*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022.

HERRERO, Yayo. "El movimiento ecologista ante el deterioro global: retos y utopías". *Psychosocial Intervention* 15, n.º 2 (2006): 149-166.

JUAN Pablo II. *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1987. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

MEADOWS, Donella, Dennis Meadows, Jorgen Randers y William Behrens.

The limits to growth. Nueva York: Universe Books, 1972.

MEADOWS, Donella, Jorgen Randers y Dennis Meadows. *Limits to growth:*

The 30-year update. Nueva York: Chelsea Green Publishing, 2004.

ORGANIZACIÓN de las Naciones Unidas. “Conferencia de las Naciones

Unidas sobre el Medio Humano”. Estocolmo, 5 al 16 de junio de 1972.

<https://www.un.org/es/conferences/environment/stockholm1972>

PABLO VI. *Carta apostólica* Octogesima adveniens. Ciudad del Vaticano: Li-

brería Editora Vaticana, 1971. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniensi.html

—. *Carta encíclica* Populorum progressio. Ciudad del Vaticano: Librería

Editora Vaticana: 1967. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

PEIRÓ, Patricia. “El primer país al que puede engullir el mar por el cam-

bio climático”. *El País*, 20 de septiembre del 2018. https://elpais.com/elpais/2018/09/14/planeta_futuro/1536940957_042749.html

RUIZ de la Peña, Juan Luis. *Creación, gracia y salvación*. Santander: Sal Te-

rrae, 1993.

RYTZ, Matthieu. *Anote's ark*. Documental. Eye Steel Film. 2018.

TATAY, Jaime. *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

III. Ontoecocentrismo: una clave para repensar la idea antropológica de la ecología integral

José Luis Meza-Rueda*
Camilo Alfonso López-Saavedra**

*¿Hasta cuándo estará seca la tierra y marchita la
hierba de todos los campos?
Los animales y las aves se mueren por la maldad
de los que habitan el país,
quienes se atreven a decir:
“Dios no ve nuestra conducta.”*
Jeremías 12,4

* Profesor titular del Centro de Formación Teológica de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Doctor y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Magíster en Docencia por la Universidad de La Salle (Bogotá, Colombia). Especialista en Educación Sexual y Familiar por la Fundación Universitaria Monserrate (Bogotá, Colombia). Especialista en Desarrollo Humano y Social por el Instituto Universitario Pío X (Madrid, España). Licenciado en Estudios Religiosos por la Universidad de La Salle. Miembro del grupo de investigación Didaskalia. Correo electrónico: joseluismeza@javeriana.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6520-2653>

** Profesor asistente del Centro de Formación Teológica de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Doctor y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Miembro del grupo de investigación Didaskalia. Correo electrónico: clopez.s@javeriana.edu.co Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2273-887X>

Hoy más que nunca se percibe una idea fragmentada del ser humano y, además, una centralidad antropológica patente. Tanto la fragmentación humana como el antropocentrismo inciden de forma negativa en la realización de una ecología integral, propuesta que supone una concepción unitaria, sistémica y relacional del ser humano, pero también de toda la realidad. Más aún, la crisis ecoambiental expresada en los dos billones de toneladas de gases efecto invernadero suspendidos en la atmósfera; la producción capitalista caracterizada por considerar la Tierra no como algo vivo y orgánico, sino como un arca llena de recursos que merecen ser explotados para el beneficio humano; el afán de consumo que necesitaría de dos planetas para satisfacerse, y una espiritualidad asfixiada por el vacío y el materialismo son signos de que el ser humano no se ha comprendido a sí mismo ni tampoco su lugar en el mundo. Ahora más que nunca necesitamos elaborar una idea antropológica diferente, que promueva efectivamente la realización de la ecología integral.

En este orden de ideas, el presente capítulo tienes tres apartados. El primero se focaliza en la incidencia de la fragmentación humana y el antropocentrismo en la crisis ecológica actual, cuyos drásticos cambios han dado lugar al Antropoceno. El segundo hace una lectura crítica a los antropocentrismos (moderno, despótico y desviado) expuestos en la encíclica *Laudato si'*, pero también al *antropocentrismo situado* propuesto por Francisco en la exhortación *Laudate Deum*, puesto que, mientras se siga pensando que el ser humano es el centro de la creación, no será posible superar la crisis que vivimos ni hacer realidad la ecología integral. Por último, el tercer apartado expone lo propio del *ontoecocentrismo* como clave y expresión armónica de la relación Dios-ser humano-mundo, la interconectividad de la realidad y la *inter-in-dependencia* de sus agentes, lo que supone una idea antropológica basada más en una ontología existencial-relacional que en una substancial-metafísica.

La fragmentación del ser humano y el antropocentrismo: causas nodales de la crisis ecológica actual

La idea fragmentaria del ser humano ha sido presentada de diversas maneras por pensadores contemporáneos como el sociólogo Zygmunt Bauman,¹ quien, en su análisis de la *modernidad líquida* y la *sociedad del consumo*, afirma la fragilidad del yo, lo efímero de las relaciones sociales y la necesidad de adaptación del individuo a un mundo en permanente cambio; el filósofo surcoreano Byung-Chul Han,² al sustentar la *sociedad del cansancio*, afirma que el individuo se autoexplota y se convierte en “objeto de intercambio comercial o mercancía”, lo que genera una fragmentación interna y una pérdida de sentido; la filósofa estadounidense Judith Butler,³ en su teoría de la performatividad, sostiene que la identidad femenina se construye a través de la repetición de normas y discursos, lo que lleva a una fragmentación del sujeto y una inestabilidad ontológica. Además, las relaciones de poder presentes en la precariedad y vulnerabilidad humana fragmentan la experiencia subjetiva y temporal; Michel Foucault⁴ afirma que el “poder disciplinario” y las “tecnologías del yo” disocian al sujeto en diferentes roles y funciones, lo que dificulta la construcción de una identidad coherente; Edgar Morin,⁵ al proponer el concepto de *pensamiento complejo*, pretende comprender

¹ Zygmunt Bauman, Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, *Modernidad líquida* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

² Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2018).

³ Judith Butler, “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 4, n.º 3 (2009): 321-336; Judith Butler, *Notes toward a performative theory of assembly* (Cambridge: Harvard University Press, 2015); Judith Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

⁴ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1991).

⁵ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 2007).

la interconexión entre mente, cuerpo y sociedad, y Gilles Lipovetsky⁶ describe cómo la hipermodernidad exagera la individualización del ser, al enfocarse en el narcisismo y la búsqueda de satisfacción personal a corto plazo. El deseo de consumo y el hedonismo generan un vacío existencial que resquebraja la identidad individual y colectiva.

El común denominador de estas ideas es la fragmentación del ser humano, no solo en su interior, sino también en sus relaciones constitutivas. Hay un reduccionismo antropológico palmario que poco y nada ayuda a la plenitud humana. Pero ¿existe una causa primera? Vale la pena arriesgarse a formular una respuesta. Paradójicamente, es el antropocentrismo.

Recordemos que el antropocentrismo es una cosmovisión que sitúa al ser humano en el centro de toda comprensión, deliberación y acción. Esta perspectiva otorga a los humanos un estatus privilegiado por encima de otras formas de vida y entes naturales. El antropocentrismo se manifiesta de forma ontológica, epistemológica y ética. Ontológicamente, implica que el ser humano es la medida de todas las cosas, el criterio último por el cual se evalúa la existencia y el valor de todos los seres. Epistemológicamente, sugiere que el conocimiento y la comprensión del mundo están condicionados de forma inherente por la perspectiva humana, lo que privilegia las experiencias y capacidades cognitivas humanas sobre otras formas de cognición. Éticamente, el antropocentrismo asume que los intereses y los derechos de los seres humanos tienen prioridad sobre los de otras especies y entidades naturales.

De acuerdo con lo anterior, una de las características distintivas del antropocentrismo es su tendencia a subordinar la naturaleza a los objetivos y necesidades humanas. Esta perspectiva se manifiesta en la explotación de recursos naturales, sin considerar las implicaciones ecológicas a largo plazo, y la marginalización de los derechos de los animales y las plantas. Otra característica es la concepción dualista que establece una clara distinción y jerarquía entre la humanidad y el resto de la creación, concibiendo a los humanos superiores y más dignos de consideración

⁶ Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona: Anagrama, 2004).

moral. Este dualismo no solo se refleja en la relación con la naturaleza, sino también en la estructura de las sociedades humanas, donde ciertos grupos pueden verse más “humanos” en comparación con otros, lo que perpetúa sistemas de opresión y desigualdad. Consciente de ello, el papa Francisco afirma:

El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente [...]. En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales.⁷

La supuesta centralidad del ser humano conlleva formas de exclusión, inequidad y deterioro que afectan al humano y a la naturaleza a tal grado que, hoy por hoy, estamos en una nueva era geológica: el Antropoceno.

El Antropoceno es esta época, en la cual la actividad humana se ha convertido en la fuerza dominante que moldea el planeta.⁸ El término fue acuñado por los científicos Paul Crutzen y Eugene Stoermer⁹ en el 2000. Ha ganado gran peso en la comunidad científica y ha generado un debate apasionante sobre la responsabilidad humana en la transformación del planeta. El Antropoceno se caracteriza por el *cambio climático* (aumento

⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015), 115-116.

⁸ Lee Cormie va más allá cuando rastrea el surgimiento del transhumanismo, el poshumanismo y el Antropoceno, y afirma que son “transiciones epocales” en la vida de nuestro planeta. Según Cormie, estamos asistiendo al nacimiento de un tiempo completamente diferente para nuestra especie, incluida la posibilidad de su fin. Véase Lee Cormie, “Transhumanidad, poshumanidad, antropoceno: horizontes cambiantes de ignorancia y conocimiento, realidad y posibilidad, esperanza y fe”, *Concilium: Revista Internacional de Teología* 391 (2021): 435-448.

⁹ Paul Crutzen y Eugene Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletter* 41 (2000): 17-18.

de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera y, por lo tanto, de la temperatura global, junto con los cambios en los patrones climáticos y los fenómenos meteorológicos extremos); la *pérdida de biodiversidad* (por la destrucción de hábitats, la introducción de especies invasoras y la sobreexplotación de recursos); la *acidificación de los océanos* (debido al descenso del pH del océano, gracias a la absorción de CO₂); la *alteración del ciclo del nitrógeno y el fósforo* (por la producción industrial de fertilizantes y la agricultura intensiva); la *contaminación ambiental* (residuos y contaminantes derivados de la producción industrial, la agricultura y el transporte que se acumulan en el aire, el agua y el suelo, afectando la salud humana y los ecosistemas), y la *urbanización acelerada* (el crecimiento de las ciudades ha transformado los paisajes, ha aumentado la demanda de recursos y ha generado desafíos en la gestión de residuos y la movilidad).

Nótese que las consecuencias son el resultado de decisiones y actividades humanas, en las que se conjugan los modelos económicos, políticos, sociales y culturales vigentes que, de una manera u otra, le apuestan a la globalización, el consumo masivo y el desarrollo materialista. Como si fuera un *boomerang*, los efectos¹⁰ de tales decisiones y acciones se vuelven en contra de la humanidad y, de modo especial, de los débiles y empobrecidos: riesgos sanitarios, inseguridad alimentaria, indisponibilidad de agua potable, desigualdad social, conflictos y migraciones masivas, inestabilidad de los ecosistemas, desertificación de los suelos, entre otros fenómenos.

La relación entre Antropoceno y antropocentrismo es inconcusa. El antropocentrismo, arraigado en la historia de la filosofía occidental, ha alimentado la idea de que la naturaleza existe para servir a los humanos,

¹⁰ Johan Rockström *et al.*, “Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity”, *Ecology and Society* 14, n.º 2 (2009): 1-33; World Wildlife Fund (WWF), *Informe Planeta Vivo 2022: hacia una sociedad con la naturaleza en positivo*, editado por Rosamunde Almond, Monique Grooten, Diego Juffe Bignoli y Tanya Petersen (Gland: WWF, 2022).

justificando así la explotación sin límites de los recursos naturales y la constante expansión de la actividad humana a expensas del planeta. La acelerada transformación del planeta en el Antropoceno, con sus consecuencias, es resultado del antropocentrismo arraigado. La búsqueda incesante de crecimiento económico y desarrollo tecnológico, sin considerar los límites del planeta, ha llevado a una profunda crisis ambiental que amenaza la vida humana y la biodiversidad. Por ello, es necesario repensar nuestro sistema de relaciones. El Antropoceno presenta una encrucijada: ¿seguir con un modelo antropocéntrico que privilegia la explotación y la dominación o adoptar una nueva perspectiva que reconozca la interdependencia entre humanos y naturaleza?

Dejar de lado el antropocentrismo implica comprender que la naturaleza no es un recurso ilimitado a nuestra disposición, sino un sistema complejo del que dependemos para nuestra supervivencia. Significa reconocer que los límites del planeta son reales y que la sostenibilidad ambiental es fundamental para el bienestar humano a largo plazo. El Antropoceno nos confronta con la responsabilidad de construir un futuro sostenible; para ello, se necesita un cambio de paradigma que reemplace el antropocentrismo por otro que reconozca el valor intrínseco de la naturaleza, la interdependencia entre todas las formas de vida y la necesidad de actuar con responsabilidad hacia las generaciones futuras.

Crítica teológica al antropocentrismo en la ecología integral

La ecología integral propuesta por el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*, en el 2015, a nuestro modo de ver, es el nuevo paradigma que necesitamos, pero resulta exigente renunciar radicalmente a todo tipo de antropocentrismo y, además, insistir en una idea antropológica que supere cualquier dualismo, superiorato, fragmentación o reduccionismo. Vamos por partes. María Adelaida Farah señala que la ecología

es un campo del saber que estudia las relaciones entre los organismos vivos y el medio físico donde se desarrollan. Por supuesto, los seres humanos somos parte fundamental de estos relacionamientos,

es decir, somos parte de la ecología, compuesta por interrelaciones e interdependencias.¹¹

Nótese que tal concepto pone su acento en las relaciones, no en los agentes. Esta nota característica está presente en la *ecología integral*, categoría incorporada en el magisterio eclesial por el papa Francisco, la cual bebe de la filosofía natural y, bajo una perspectiva posmecanicista, explica la naturaleza de la vida de forma sistémica. El término ya había sido utilizado por Leonardo Boff en su libro *La opción-Tierra*, donde expone diversas maneras de entender la ecología.¹² No obstante, lo que encierra la idea de una “ecología integral” converge con otras concepciones de años atrás. Basta nombrar, por ejemplo, la *ecología profunda* de Arne Naess,¹³ la *ecosofía* de Raimon Panikkar¹⁴ o la *antropología ecológica* de Sallie McFague.¹⁵

El filósofo noruego Naess acuñó el término *ecología profunda*, con el fin de promover una visión nueva y relacional del ser humano, que dé paso de un antropocentrismo a un biocentrismo. Panikkar, por el mismo tiempo, propuso el neologismo *ecosofía*, el cual, teniendo como base su noción cosmoteándrica, busca romper el tono racional-lógico propio de la ecología y, en cambio, apostar por una *sabiduría-espiritualidad* de la Tierra, capaz de reconocer que el planeta es un sujeto, así como la necesidad

¹¹ María Adelaida Farah, “La ecología integral y la sostenibilidad”, en *Diez años del pensamiento social del papa Francisco*, editado por Santiago Sierra y Carlos Novoa (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2023), 289.

¹² Leonardo Boff, *La opción-Tierra* (Santander: Sal Terrae, 2008).

¹³ Arne Naess, “The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary”, *Inquiry* 16 (1973): 95.

¹⁴ Raimon Panikkar, *Ecosofía: para una espiritualidad de la Tierra* (Madrid: San Pablo, 1994), 114-115; José Luis Meza-Rueda, “Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”, *Cuestiones Teológicas* 37, n.º 87 (2010): 119-144.

¹⁵ Sallie McFague, *A new climate for theology: God, the world, and global warming* (Minneapolis: Minnesota Fortress Press, 2008), 50.

de un nuevo estado de consciencia que armoniza la materia y el espíritu. Por último, la teóloga Sallie McFague afirma la importancia de superar la idea individualista y competitiva del ser humano que explota los recursos naturales para procurar su bienestar. En este orden de ideas, la antropología ecológica es una forma de consciencia que hace caer en cuenta de que nos debemos a la evolución de la naturaleza y, si realmente hemos alcanzado la condición de *sapiens sapiens*, tenemos una responsabilidad con el resto de la creación.

Lo anterior está alineado con la interconectividad de la realidad presente en la ecología integral: “Todo está relacionado”.¹⁶ Sin esta comprensión no es posible la ecología integral. En particular, el santo padre recuerda que tal interconectividad no se agota en la relación del ser humano con la naturaleza, sino que también considera la del ser humano con los otros seres humanos:

No es casual que, en el himno donde san Francisco alaba a Dios por las criaturas, añada lo siguiente: “Alabado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor”. Todo está conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad.¹⁷

Cuando se pasa por alto el principio de interconectividad, se justifican las actitudes de dominio propias del antropocentrismo:

Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, “en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la

¹⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 16, 70, 91, 92, 117, 120, 137, 138, 142, 240.

¹⁷ *Ibid.*, 91.

obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza”.¹⁸

En otras palabras, el antropocentrismo fractura las relaciones que le permiten al ser humano el alcance de su plenitud, como bien lo afirma Leonardo Boff:

El ser humano, en su afán por asegurar la vida, su reproducción, crear los medios de vida más abundantes posibles, huir de la entropía general, se organiza centrado en sí mismo. Instauro el antropocentrismo. Sitúa todo en función de sí: la naturaleza, los seres vivos, las plantas, los animales y hasta los demás seres humanos. Se apropia de ellos, los somete a su interés. Rompe la fraternidad y la sororidad naturales con todos ellos, ya que todos vivimos del mismo humus cósmico y nos hallamos en la misma aventura universal. Este autocentrarse no trae consigo la deseada inmortalidad, sino la ruptura con todos los lazos y religaciones.¹⁹

Lo expuesto no parece problemático hasta que aparece la pregunta por el lugar del ser humano en la realidad, como lo expresa Rafael Amo Usanos:

Si el universo se comprende como un conjunto de sistemas abiertos en el que por su estructura todo está conectado, y por la propia lógica de la termodinámica de la vida, el todo es superior a la parte, la consecuencia más inmediata es que el hombre deja de ocupar el centro, lo que nos hace volver a la pregunta fundante de la antropología

¹⁸ *Ibid.*, 117.

¹⁹ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 110-111.

reciente que ya se hizo Max Scheler: ¿cuál es el puesto del hombre en el cosmos?²⁰

Así, ya no es posible defender ningún tipo de antropocentrismo; sin embargo, a la hora de establecer el lugar del ser humano en la propuesta de una ecología integral, se aprecia cierta ambigüedad entre antropocentrismo y biocentrismo. Por un lado, Francisco alerta sobre el *antropocentrismo desviado*,²¹ que, como su nombre lo indica, se trata de un antropocentrismo que, dándole primacía a la razón técnica, origina un estilo de vida desviado, el cual, a su vez, causa la crisis ecológica:

Quando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. Hay en esto una lógica que permite comprender cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social.²²

De esta manera, la adjetivación “desviado” quiere salvar un antropocentrismo “no desviado” o adecuado, cuya plataforma sean algunos postulados de la doctrina cristiana, tal como los expone Francisco:

La crítica al antropocentrismo desviado tampoco debería colocar en un segundo plano el valor de las relaciones entre las personas. Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis

²⁰ Rafael Amo Usanos, “Fundamentos de ecología integral”, *Estudios Eclesiásticos* 94, n.º 368 (2019): 26.

²¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 69, 101, 118, 119, 122.

²² *Ibid.*, 122.

ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro. La apertura a un “tú” capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana. Por eso, para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al “Tú” divino. Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia.²³

Estamos de acuerdo con el argumento, pero no con la defensa del antropocentrismo. Por ello, en la exhortación apostólica *Laudate Deum* el papa Francisco habló de un antropocentrismo “situado”:

La cosmovisión judeocristiana defiende el valor peculiar y central del ser humano en medio del concierto maravilloso de todos los seres, pero hoy nos vemos obligados a reconocer que sólo es posible sostener un “antropocentrismo situado”. Es decir, reconocer que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas, porque “todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde” (*Laudato si'*, 89) [...]. Así terminamos con la idea de un ser humano autónomo, todopoderoso, ilimitado, y nos repensamos a nosotros mismos para entendernos de una manera más humilde y más rica.²⁴

²³ *Ibid.*, 119.

²⁴ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2023), 67-68.

La cita revela la buena intención de Francisco, pero la ecología integral no se logrará mientras se siga considerando al ser humano el centro de la creación o de la naturaleza. Es hora de renunciar a cualquier tipo de antropocentrismo, teocentrismo o cosmocentrismo, ya que, cualquiera de ellos sublima la raíz del término y opaca todo lo demás. No obstante, cuando Francisco afirma que la vida humana es “insostenible sin las demás criaturas”, se aleja de aquella idea judeocristiana que durante siglos defendió la supremacía del ser humano sobre los demás seres con base en algunas narrativas bíblicas.²⁵ Al respecto, no han faltado quienes señalan que el cristianismo es una de las causas estructurales de la actual crisis ecológica:

El cristianismo es la religión más antropocéntrica que ha existido jamás en el mundo [...]. En absoluto contraste con el viejo paganismo y las religiones asiáticas no solo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que, además, insistió en que es la voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines.²⁶

Por lo anterior, tiene razón Francisco al afirmar: “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología”.²⁷ Si no es posible sostener ningún tipo de antropocentrismo, ¿qué noción sería propicia para ubicar al ser

²⁵ Parece innegable que la Biblia remarca la superioridad del ser humano sobre la naturaleza, y la inferioridad de aquel ante Dios (Gn 1,26-31 y 2,18; Ez 28,1-4 y 12b-17; Is 2,9-18; Sab 13-14; Rom 1,18-23). Además, el influjo del pensamiento griego hizo que el cristianismo despreciara la materia en favor del espíritu, lo que acrecentó una actitud de explotación y dominio del ser humano sobre la naturaleza.

²⁶ “Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen [...]. Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia’s religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God’s will that man exploit nature for his proper ends”. Lynn White, “The historical roots of our ecological crisis”, *Science* 155 (1967): 1205.

²⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 118.

humano en relación con la naturaleza, los demás y Dios sin sacrificar sus notas ontológicas?

El biocentrismo parece una apuesta adecuada; pero, según el magisterio católico, señala un riesgo: “Implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros”,²⁸ porque “propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado”.²⁹ Sin embargo, la teóloga coreana Chung Hyun Kyung,³⁰ en su deseo de superar el antropocentrismo devorador, defiende el biocentrismo, porque es una cosmovisión centrada en la vida que permite la compasión total, pues el ser humano es *imago Dei* y, por tanto, se obliga al respeto y la justicia para con todas las formas de vida de la creación.

A nuestro modo de ver, el biocentrismo³¹ da un paso a favor de la salida del antropocentrismo, pero tiene sus límites, ya que sostiene que todas las formas de vida (*bios*) tienen un valor intrínseco, salvo las entidades no vivas. Al optar por toda la vida biológica (humanos, animales, plantas y microorganismos), rechaza cualquier jerarquía basada en la complejidad evolutiva o en los niveles de inteligencia; en consecuencia, aboga por la conservación de la biodiversidad y respeto por todas las formas de vida sin mayor distinción. Entonces, si esto es así, deberíamos establecer una noción que admita a todas las entidades presentes en la realidad y, distinguiéndolas, reconozca su inter-in-dependencia o relacionalidad.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de doctrina social de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Librería Vaticana, 2005), 259 (n.º 463).

³⁰ Chung Hyun-Kyung, *Introducción a la teología femenina asiática* (Estella: Verbo Divino, 2004), 94 y 167.

³¹ Aldo Leopold, *Una ética de la Tierra* (Madrid: Catarata, 2017); Paul Taylor, *Respect for nature: A theory of environmental ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

Del antropocentrismo al ontoecocentrismo: para que la ecología integral sea posible

El ontoecocentrismo es una propuesta que sintetiza tanto los postulados de la *ontonomía* de Raimon Panikkar como los de la ecología integral del papa Francisco, con el propósito de promover una idea antropológica relacional y dialógica, al renunciar a cualquier pretensión de superioridad, dominio o exclusividad; por lo tanto, exige una reelaboración de la teología de la creación, para ubicar al ser humano en un lugar que, sin desconocer su valor ontológico, lo compromete con el cuidado de todo lo creado.

Como la noción cosmoteándrica panikkariana inscribe la ontonomía, resulta necesario detenerse en la primera para comprender mejor la segunda. La *noción cosmoteándrica* es

la intuición, totalmente integrada, del *tejido sin costuras de la realidad entera*, el conocimiento indiviso de la totalidad [...]. Lo que cuenta es la realidad entera, la materia tanto como el espíritu, el bien tanto como el mal, la ciencia tanto como el misticismo, el alma tanto como el cuerpo.³²

Para Panikkar, no hay tres realidades (Dios, ser humano y mundo), pero tampoco hay una (Dios, ser humano o mundo). La realidad es cosmoteándrica:

Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación [...]. Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budhistas *dharmakaya*. Dios, Hombre y Mundo están

³² Raimon Panikkar, *La nueva inocencia* (Pamplona: Verbo Divino, 1999), 53-54.

comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad.³³

La realidad posee una triple dimensión: divina, humana y cósmica. Todo lo que forma parte de la realidad las integra.³⁴ La invitación de Panikkar es vivir de tal modo, abiertos a esta tridimensionalidad de la realidad, a los demás, al mundo y a Dios, que podamos llegar a la comunión armónica con el todo: la *reconciliación cosmoteándrica*. La metáfora “dimensión” quiere superar “la *tentación monista* de construir un universo modalístico súper simplificado, donde todas las cosas no son sino variaciones y modos de una sustancia [...] [y] la *tentación dualista* de establecer dos o más elementos incomunicables”.³⁵ Se trata de una experiencia más mística e inefable que filosófica en el sentido tradicional.

La *intuición cosmoteándrica* o *realidad teoantropocósmica* expresa la relación y comunión íntima entre Dios-divinidad, naturaleza-cosmos y humanidad-consciencia: *theos-anthropos-kosmos*, polos y dimensiones de la única realidad:

Theos: la dimensión divina, la divinidad, representa en la realidad cosmoteándrica la “impenetrable libertad”, la “indeterminación absoluta”, la “dimensión abisal”, a la vez trascendente e “infinitamente inmanente”; a un tiempo, insondable e inagotable.³⁶ Es el Padre de la Trinidad cristiana, la *fons et origo totius* (‘fuente y origen de todo’) que dicen los santos padres. Pero, respecto del ser humano, Dios no es lo “absolutamente Otro”,

³³ Raimon Panikkar, *La Trinidad: una experiencia humana primordial* (Madrid: Siruela, 1998), 93.

³⁴ Por esta razón, se puede afirmar que el ser humano es una realidad cosmoteándrica. Véase José Luis Meza-Rueda, “El ser humano como realidad cosmoteándrica: una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico”, *Cuestiones Teológicas* 36, n.º 85 (2009): 59-80.

³⁵ Panikkar, *La Trinidad*, 55.

³⁶ Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999), 82 y ss.; Panikkar, *La nueva inocencia*, 55 y ss.

una realidad “fuera” y aparte, como se repite en gran parte de la teología cristiana. Dios tampoco es lo mismo que nosotros; más bien, deberíamos decir que Dios es “el último y único Yo”, del que nosotros somos sus “tús”, en una relación no dualista.³⁷

Panikkar compara sus afirmaciones con textos de las *Upanishad* (*aham-brahman*, “Yo soy *brahman*”), Teresa de Jesús (“Teresa búscate en Mí y búscame en ti”), Simone Weil (“Qui dit je, ment”) y el mismo Nietzsche (“Si hubiera Dios, no soportaría no serlo”). Dios no es solo “Dios del Hombre”, sino también “Dios del Mundo”. En definitiva, “Dios es esa dimensión de *más y mejor* tanto para el Mundo como para el Hombre”, porque el cosmos no es “un *fragmento aislado* de materia y energía”,³⁸ sino que es algo *viviente*, que está en movimiento y participa del dinamismo divino.

Anthropos: el ser humano, el “factor de la consciencia” y la voluntad. El humano no es un *individuo*, sino que es ante todo una *persona*; o lo que es lo mismo, “un nudo en una red de relaciones que puede llegar hasta las mismas antípodas de lo real”.³⁹ El individuo aislado es incomprensible e invariable, “sería un cadáver”: “El hombre es solo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor [...]. No hay Hombre sin Dios y sin Mundo”.⁴⁰ Pero, además, todo ser real está relacionado con la *consciencia*, es algo *pensable*, y por lo mismo relacionado con el *conocimiento* del hombre: “Las aguas de la consciencia humana bañan todas las riberas de lo real, aunque el hombre no pueda penetrar el *caelum incognitum* del interior”,⁴¹ afirma Panikkar.

Esta “dimensión de la consciencia” es lo mismo que decir la “dimensión humana”, pues aquella se manifiesta *en y a través* del ser humano.

³⁷ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 96.

³⁸ *Ibid.*, 96-97; Panikkar, *La nueva inocencia*, 57.

³⁹ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 21.

⁴⁰ Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 97-98; Panikkar, *La nueva inocencia*, 57-58.

⁴¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 58.

Aunque esto no significa que toda cosa pueda reducirse a la consciencia, pues esta, como cada una de las tres dimensiones de lo real, no es reducible a la otra, pero sí quiere expresar que la realidad es cognoscible gracias a esta dimensión de la consciencia humana y, por eso, la consciencia invade todo ser.

Kosmos: es el elemento material de la realidad cosmoteándrica, la energía. Todo ser “se encuentra en el Mundo, y allí participa de su singularidad”. Incluso aceptando una existencia extramundana, mística, atemporal y acósmica, estas figuras del lenguaje “son mundanas” y tienen relación con el mundo, aunque se trate de una “relación negativa”. Esto no quiere decir que Dios sea “mundano”, precisa nuestro autor, sino que es preciso reconocer que “un Dios sin el Mundo no es un Dios real, una tal abstracción no existe”; “No hay almas sin cuerpo ni hay dioses desencarnados”.⁴² En la relación intrínseca entre lo divino, lo humano y lo cósmico, Panikkar reconoce que los idiomas del ser humano moderno se manifiestan más incapaces para expresar la realidad que los antiguos, en los que el mito tenía un papel fundamental.

Lo expuesto permite avanzar sobre la ontonomía. Se trata del *nómos toû óntos* (‘la ley del ser’), el *nomos* interno y constitutivo de cada ser, que lleva al mutuo entendimiento y fecundación de los distintos campos de la actividad humana y esferas del ser, lo que permite el crecimiento (ontonómico) sin romper la armonía. La ontonomía supera tanto la independencia separada o desconectada de las esferas particulares del ser (autonomía) como la dominación de unas esferas sobre otras (heteronomía), para llegar a una integración armoniosa de las distintas partes en el todo (ontonomía). Tal vez sea necesaria una mayor precisión acerca de la autonomía, la heteronomía y la ontonomía.

La *autonomía* es aquella visión por la cual el mundo y el ser humano son *sui iuris*, esto es, autodeterminados y autodeterminables, condición en la que cada ser posee la ley para sí mismo. La *heteronomía* supone una concepción del mundo y un grado antropológico de conciencia que se

⁴² *Ibid.*, 59-60.

funda en una estructura “monárquica” de la sociedad; así, considera que “las leyes que regulan cada una de las esferas de la existencia proceden de una instancia superior y son responsables en cada caso del funcionamiento característico de tal ser particular o de tal esfera de la existencia”.⁴³ Y la *ontonomía* es un grado de consciencia que, tras haber superado la actitud individualista y la visión monolítica de la realidad, considera la realidad un universo radicalmente interdependiente. *Ontonomía* significa “la realización del *nomos*, de la ley del *on*, ser, a ese nivel profundo en el que la unidad no afecta a la diversidad, pero donde esta es más bien en cada caso la única y propia manifestación de aquella”.⁴⁴ La *ontonomía* “busca la posibilidad de una armonía universal que sostenga todas las cosas”; es otra forma de decir inter-in-dependencia: “La *ontonomía* se basa en el supuesto de que el universo es un todo, de que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, de que nada está desconectado”.⁴⁵ La *ontonomía* sugiere una nueva manera de concebir la relación entre la criatura y Dios:

La criatura *no es* Dios, Dios *no es* la criatura [...]. La relación entre Dios y la criatura no es ni heterónoma, ni autónoma [...]. La criatura *no es* Dios ciertamente, pero no es cierto que Dios *no es* la criatura [...] [porque] todo lo que *es* tiene que ser, de *algún modo*, Dios [...]. La criatura *no es* Dios, pero es *de* Dios, *en* Dios y *por* Dios... es con Dios [...]. La estructura óntica que busca la *ontonomía* no es ni un lazo intrínseco ni una relación extrínseca. Ni Dios es el Ἐτερός, ni la criatura un αὐτός. Nosotros somos más bien σεαυτός, mejor aún, σεαυτού

⁴³ Raimon Panikkar, *Culto y secularización* (Madrid: Marova, 1979), 81.

⁴⁴ Raimon Panikkar, “Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I”, *Nuova Secondaria* 9, n.º 3 (1991): 49; cf. Robert Smet, *Le probleme d’une théologie hindou-chrétienne selon R. Panikkar* (Louvain-la Neuve: Centre d’Histoire des Religions, 1983), 17.

⁴⁵ Panikkar, *Culto y secularización*, 93.

(de ti) y Él, Dios, un 'Εαυτός (*El mismo*) [...]. Las criaturas existen en la medida en que son conocidas y amadas por Dios.⁴⁶

Por otra parte, si bien hemos entendido la propuesta de la ecología integral —esta tiene como eje constitutivo la interconectividad y racionalidad—, será necesario agregar la inter-in-dependencia como nota esencial. Francisco cita el catecismo para afirmar la interdependencia de las criaturas:

La interdependencia de las criaturas es querida por Dios. El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión, las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente.⁴⁷

Tiene razón, pero resulta necesario agregar a Dios en la ecuación. La inter-in-dependencia es otra manera de afirmar la *circumincessio* de la Trinidad radical, reflejo de la Trinidad divina. De esta forma, se comprende de mejor manera por qué un ontoecocentrismo, como opción de la ecología integral, lleva a reconocer la interrelacionalidad de los problemas a los cuales quiere responder,⁴⁸ como el vínculo entre la pobreza y la fragilidad del planeta, la tecnocracia, el sentido humano de la ecología, la responsabilidad política internacional y local, la cultura del descarte, el vacío existencial y la debilidad espiritual. Nótese que cada uno de estos problemas se inscribe en las diferentes relaciones de la Trinidad radical: Dios y el ser humano, los seres humanos entre sí o el ser humano con la naturaleza.

Además, el prefijo *eco* no solo permite ver el carácter sistémico de los problemas, sino que también las respuestas han de ser sistémicas,

⁴⁶ Raimon Panikkar, *Misterio y revelación* (Madrid: Marova, 1971), 86-88.

⁴⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 86.

⁴⁸ *Ibid.*, 16.

glocales, interdisciplinarias, colaborativas y dialogales. Si las crisis social y ambiental son dos caras de la misma moneda y, además, están ligadas a las crisis ética, cultural y espiritual, la solución no puede dejar de lado ninguno de estos ámbitos. Más aún, la trinidad Dios-ser humano-mundo es corresponsable en el cambio, porque ninguno de ellos es centro o, si se quiere, todos son centro y, por tanto, agentes del cambio.

El *ontoecocentrismo* es una opción por el ὄν (ōn)-ὄντος (ontos), el ‘ser’ o ‘existente’, es una toma de conciencia de que solo es posible *ex-sistir* en-relación-con. Para el caso del ser humano, viene bien recordar las palabras de Francisco: “La existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la Tierra”.⁴⁹

A manera de no conclusión

La ecología integral puede entenderse como una caminata a la cual estamos todos invitados: “Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas”.⁵⁰ La caminata no será fácil porque se necesita, entre otras cosas, una conversión integral (intelectual, moral y espiritual) tanto a nivel individual como comunitario. Solo así lograremos el propósito formulado por el mismo Francisco: “La ecología integral busca recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios”.⁵¹

Sin embargo, si aceptamos la invitación y optamos por un ontoecocentrismo, estaremos dando un paso cierto para abandonar la visión reduccionista que parcela la realidad y la visión dualista que fragmenta a

⁴⁹ *Ibid.*, 66.

⁵⁰ *Ibid.*, 92.

⁵¹ *Ibid.*, 210.

Dios, al ser humano y al mundo. Sería un intento genuino por abandonar los elementos que intoxican la vida (ζωή, *zoé*), porque tales elementos “están pensados desde una antropología de binomios como poder-sumisión, hombre-mujer, ser humano-naturaleza, consumo-participación, explotación-cooperación que justifica la explotación de la naturaleza y de los seres humanos”.⁵² En este sentido, se comprende la razón por la que la teología de la creación que sustenta la *Laudato si'* tiene como principio la común-unión, sacramento intratrinitario, el cual conlleva el redescubrimiento del verdadero lugar en el mundo del ser humano y de su relación con la naturaleza, como bien señala Madrigal.⁵³ Si el ser humano ha de ser el administrador y cuidador responsable, ya no se le puede seguir llamando “señor” de la creación, aunque se demande una nueva interpretación.⁵⁴ No hay lugar para ambigüedades derivadas de antropocentrismos situados que legitiman jerarquías y dominaciones.

Antes bien, el ontoecocentrismo reconoce la valía del ser, de cada ser, por pequeño que sea. Cada entidad tiene una razón para estar y desempeñar parte de la realidad. ¿Por qué? Porque el Dios de la vida y el amor habita cada ser. Si el amor forma parte del ADN del humano, amar es establecer una relación de comunión, reciprocidad, entrega y abnegación en favor del otro viviente y no viviente. Amar la naturaleza implica cariño y cuidado por cada criatura, ya que compartimos el mismo código genético (cuatro bases nitrogenadas y veinte aminoácidos). Somos hermanos, no solo entre los humanos, sino con todo animal, planta y mineral, con el sol, el aire, el agua, el fuego y la tierra. Si lo sentimos de corazón, podremos unirnos al cántico de las criaturas del santo de Asís, como lo propone el

⁵² Silvia Martínez-Cano, “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”, en *Pisar tierra sagrada: ecología y justicia*, dirigido por Antonina María Wozna (Estella: Verbo Divino, 2019), 148.

⁵³ Santiago Madrigal, “El cuidado de la casa común: relejendo *Laudato si'* en su quinto aniversario”, *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 374 (2020): 513.

⁵⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 116.

papa Francisco: “Alabado seas, mi Señor, con todas tus criaturas [...], el hermano sol, [...] la hermana luna y las estrellas”.⁵⁵

Bibliografía

- AMO Usanos, Rafael. “Fundamentos de ecología integral”. *Estudios Eclesiásticos* 94, n.º 368 (2019): 5-37. <https://doi.org/10.14422/ee.v94.i368.y2019.001>
- BAUMAN, Zygmunt, Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. *Modernidad líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- . *La opción-Tierra*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- BUTLER, Judith. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- . “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 4, n.º 3 (2009): 321-336.
- . *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CORMIE, Lee. “Transhumanidad, poshumanidad, Antropoceno: horizontes cambiantes de ignorancia y conocimiento, realidad y posibilidad, esperanza y fe”. *Concilium: Revista Internacional de Teología* 391 (2021): 435-448.
- CRUTZEN, Paul J. y Eugene F. Stoermer. “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter* 41 (2000): 17-18.
- FARAH, María Adelaida. “La ecología integral y la sostenibilidad”. En *Diez años del pensamiento social del papa Francisco*, editado por Santiago Sierra y Carlos Novoa, 283-292. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2023.

⁵⁵ *Ibid.*, 87.

- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1991.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . *Exhortación apostólica Laudate Deum*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Editado por Arantzazu Saratxaga Arregi y Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2018.
- HYUN-KYUNG, Chung. *Introducción a la teología femenina asiática*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- LEOPOLD, Aldo. *Una ética de la Tierra*. Madrid: Catarata, 2017.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- MADRIGAL, Santiago. “El cuidado de la casa común: relejendo *Laudato si'* en su quinto aniversario”. *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 374 (2020): 497-532. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i374.y2020.001>
- MARTÍNEZ-CANO, Silvia. “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”. En *Pisar tierra sagrada: ecología y justicia*, dirigido por Antonina María Wozna, 143-171. Estella: Verbo Divino, 2019.
- MCFAGUE, Sallie. *A new climate for theology: God, the world, and global warming*. Minneapolis: Minnesota Fortress Press, 2008.
- MEZA-RUEDA, José Luis. “Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo”. *Cuestiones Teológicas* 37, n.º 87 (2010): 119-144.
- . “El ser humano como realidad cosmoteándrica: una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico”. *Cuestiones Teológicas* 36, n.º 85 (2009): 59-80.
- MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- NAESS, Arne. “The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary”. *Inquiry* 16 (1973): 95-100.

- PANIKKAR, Raimon. "Atene o gerusalemme? Filosofia o religione I". *Nuova Secondaria* 9, n.º 3 (1991): 43-53.
- . *Culto y secularización*. Madrid: Marova, 1979.
- . *Ecosofía: para una espiritualidad de la Tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.
- . *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- . *La nueva inocencia*. Pamplona: Verbo Divino, 1999.
- . *La Trinidad: una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 1998.
- . *Misterio y revelación*. Madrid: Marova, 1971.
- PONTIFICIO Consejo Justicia y Paz. *Compendio de doctrina social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Librería Vaticana, 2005.
- ROCKSTRÖM, Johan, Will Steffen, Kevin Noone, Åsa Persson, F. Stuart III Chapin, Eric Lambin, Timothy M. Lenton, Marten Scheffer, Carl Folke, Hans Joachim Schellnhuber, Björn Nykvist, Cynthia A. de Wit, Terry Hughes, Sander van der Leeuw, Henning Rodhe, Sverker Sörlin, Peter K. Snyder, Robert Costanza, Uno Svedin, Malin Falkenmark, Louise Karlberg, Robert W. Corell, Victoria J. Fabry, James Hansen, Brian Walker, Diana Liverman, Katherine Richardson, Paul Crutzen y Jonathan Foley. "Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity". *Ecology and Society* 14, n.º 2 (2009): 1-33. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>
- SMET, Robert. *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon R. Panikkar*. Louvain-la Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1983.
- TAYLOR, Paul W. *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- WHITE, Lynn. "The historical roots of our ecological crisis". *Science* 155 (1967): 1203-1207.
- WORLD Wildlife Fund (WWF). *Informe Planeta Vivo 2022: hacia una sociedad con la naturaleza en positivo*, editado por Rosamunde Almond, Monique Grooten, Diego Juffe Bignoli y Tanya Petersen. Gland: WWF, 2022.

IV. La actividad económica en el marco de la ecología integral

Emilse Galvis Cristancho*
Edgar Antonio López López**

La actividad económica¹ está configurada por las acciones humanas de extraer, producir, intercambiar, invertir y consumir, a través de las cuales los integrantes de una sociedad acceden a bienes y servicios que les permiten satisfacer sus necesidades. Tradicionalmente, el estudio de tal actividad se ha enfocado en la distribución óptima de los recursos

* Doctora en Filosofía y magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes; licenciada en Humanidades y Lengua Castellana por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá, Colombia). Profesora de tiempo completo del Centro de Formación Teológica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: galvis_lemilse@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1250-9042>

** Doctor en Teología y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia); magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia); filósofo por la Pontificia Universidad Urbaniana (Roma, Italia); licenciado en Filosofía e Historia por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). Profesor de tiempo completo del Centro de Formación Teológica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: lopez@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0702-7826>

¹ “La actividad es la estructuración más compleja de los actos, y en ella se integran las acciones, las actuaciones y los actos racionales que las organizan”. Antonio González, *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera* (Madrid: Trotta, 1997), 185.

escasos;² sin embargo, en las últimas décadas se ha prestado especial atención a la escasez misma, un cambio que ha revelado la relación entre las privaciones en las vidas de las personas y las restricciones para el ejercicio de sus libertades.³

El carácter lineal del crecimiento económico, en un mundo finito caracterizado por ciclos naturales, también ha sido puesto en entredicho ante la evidencia del carácter limitado de los recursos disponibles en el planeta.⁴ Esto ha servido para que la actividad económica deje de ser considerada “un sistema cerrado y autosuficiente”⁵ y se conciba “el sistema económico como un subsistema de un sistema más amplio, la Tierra o biósfera”.⁶

Esta aproximación teológica a la actividad económica, en el marco de la ecología integral propuesta en la carta encíclica *Laudato si'*,⁷ centra la atención en las privaciones a las que se ven sometidas dos terceras partes de la población mundial y en los necesarios límites de un adecuado desarrollo económico. En esta contribución se entrecruzan dos líneas complementarias de reflexión y práctica, que se ocupan de dos profundas heridas sangrantes del mundo contemporáneo, caracterizadas por Leonardo Boff al final del siglo xx. Desde estas heridas, el grito de los pobres y el grito de la Tierra, se señalará el camino de la argumentación:

² Amartya Sen, *Sobre ética y economía* (Madrid: Alianza, 1989), 49-57.

³ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad* (Bogotá: Planeta, 2000), 114-141.

⁴ Annie Leonard, *La historia de las cosas: de cómo nuestra obsesión por las cosas está destruyendo el planeta, nuestras comunidades y nuestra salud; y una visión del cambio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 22-26.

⁵ Joan Martínez y Jordi Roca, *Economía ecológica y política ambiental* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 16.

⁶ *Ibid.*, 17.

⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015), 138-142.

La primera, la herida de la pobreza y de la miseria, rompe el tejido social de los millones y millones de pobres en el mundo entero. La segunda, la agresión sistemática a la Tierra, desestructura el equilibrio del planeta amenazado por la depredación hecha a partir del modelo de desarrollo planteado por las sociedades contemporáneas y hoy mundializadas.⁸

Se trata de una doble interpelación a la teología desde dos preguntas formuladas por Boff, las cuales expresan bien el doble interés del capítulo: ¿cuál será el destino del planeta si prolongamos la lógica del modelo de desarrollo y de consumo?, ¿cuál es la esperanza para los dos tercios más pobres de la humanidad?⁹

La primera sección muestra las dimensiones de la pobreza en el mundo contemporáneo y los alcances de la devastación ambiental, causada por la forma en que se ha desarrollado el capitalismo industrial; también deja ver la estrecha relación entre ambos fenómenos y la inequidad planetaria. La segunda sección ofrece una interpretación de esta realidad desde la teología de la acción, a partir de algunos criterios tomados de las Sagradas Escrituras concernientes a la interrelación entre la humanidad, Dios, la Tierra y las demás criaturas, así como a la cooperación entre pueblos, individuos, hombres y mujeres. La tercera sección propone algunas líneas de reflexión y práctica derivadas de los criterios mencionados, que pueden ser útiles para enfrentar la actual crisis socioambiental¹⁰ mediante una economía ecológica y biorregional.

⁸ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 135.

⁹ *Ibid.*, 146.

¹⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 139.

La pobreza en el mundo contemporáneo y la devastación de la naturaleza

Las cifras y los ajustes en los criterios de medición, ocasionados por la variación de los precios y la intención de mostrar el cumplimiento de metas, indican que la pobreza monetaria ha disminuido en el mundo durante las últimas cuatro décadas. No obstante, de acuerdo con el Banco Mundial, en el 2022 setecientos millones de personas se hallaban en situación de pobreza extrema, al tener que vivir con menos de 2,15 dólares estadounidenses por día;¹¹ lo más preocupante es que el ritmo de reducción de esta cifra se ha desacelerado en la década más reciente.¹²

Aunque estas mediciones se aproximan a la pobreza en una forma indirecta, por considerar solo el factor de la renta y calcular agregados como el *producto interno bruto* o promedios como el *ingreso per cápita*, es cierto que muchas veces la falta de renta comporta una importante limitación en las capacidades de las personas para “llevar el tipo de vida que tienen razones para valorar”.¹³

El ejercicio efectivo de la libertad depende de los medios para hacer de ella una libertad real,¹⁴ por lo cual es indispensable el acceso a los recursos que le permitan a una persona llevar una vida que ella considere valiosa. Más allá del dominio de un sistema de propiedad pública, como lo propone el socialismo, o de un sistema de propiedad privada, como lo propone el capitalismo, la propiedad no ha de ser vista como un derecho absoluto al cual deben subordinarse los demás derechos o los derechos de

¹¹ World Bank, “Poverty headcount ratio at \$2,15 a day (2017 PPP) (% of population)-World”, s. f.

¹² Banco Mundial, “Pobreza”, s. f.

¹³ Sen, *Desarrollo y libertad*, 27.

¹⁴ Philippe Van Parijs, *Libertad real para todos: qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)* (Barcelona: Paidós, 1996), 42.

los demás. De otro modo, se puede terminar por anular la propiedad de sí mismo,¹⁵ la cual corresponde a la dignidad de cada ser humano.¹⁶

Las dimensiones que ha alcanzado la desigual distribución de la propiedad en el mundo contemporáneo no solo niegan la satisfacción de necesidades de la mayoría de la población, sino que trastocan el auténtico sentido político del desarrollo.¹⁷ El desarrollo humano no es simplemente la creación de riqueza,¹⁸ y la prosperidad de una sociedad no consiste en la acumulación.¹⁹ El desarrollo de las sociedades consiste en el ejercicio de las libertades de toda la ciudadanía y el fomento de sus capacidades.²⁰

La feminización de la pobreza en el mundo

El importante papel de las mujeres en el cuidado de la vida humana y su ingente aporte al auténtico desarrollo, como “expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos”,²¹ contrasta con la generalizada limitación de sus propias libertades. Esta feminización de la

¹⁵ *Ibid.*, 45.

¹⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 193 y 205.

¹⁷ “La concentración de la propiedad en unas pocas manos es absolutamente contraria al establecimiento de la justicia social en el plano económico y también en el plano político [...]. El sistema económico de libre mercado que impera en Occidente solo busca el incremento de la producción y del consumo, y la mayor parte de las veces deviene en acumulación de los beneficios en unas pocas manos, desconociendo la subordinación de la producción a las necesidades de la persona y la integralidad con que debe ser concebido el desarrollo humano”. Edgar Antonio López, “Desarrollos posconciliares del magisterio en torno a la justicia social”, *Theologica Xaveriana* 147 (2003): 395.

¹⁸ Viviane Forrester, *El horror económico* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 49.

¹⁹ *Ibid.*, 23.

²⁰ Martha Nussbaum, *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano* (Bogotá: Planeta, 2016), 37-38.

²¹ Sen, *Desarrollo y libertad*, 19.

pobreza ilustra bien la incidencia del género en la desigual distribución de oportunidades alrededor del mundo. De acuerdo con Martha Nussbaum, “las desiguales circunstancias sociales y políticas dan a las mujeres capacidades humanas desiguales [...], se las trata como meros instrumentos para los fines de otros: reproductoras, encargadas de cuidados, puntos de descarga sexual, agentes de la prosperidad de una familia”.²² En ámbitos de culturas patriarcales, las mujeres viven en un mundo en el que “se encuentran en profunda dependencia de los hombres, y en el que los hombres asumen a menudo muy a la ligera sus obligaciones”.²³

En muchos países pobres, a las enormes diferencias basadas en el género se suma el acceso desigual a las oportunidades entre los habitantes del campo y de la ciudad. Además, en algunos de estos países, la población rural negra o indígena vive con mayor rigor la violencia de prolongados conflictos armados.²⁴ A propósito de esta interseccionalidad, en la que los factores de género, marginación y etnia confluyen para disminuir las oportunidades de las personas, Nancy Fraser formula dos relevantes cuestiones: “¿Cuál es la relación entre las exigencias de reconocimiento, dirigidas a remediar la injusticia cultural, y las exigencias de redistribución, dirigidas a reparar la injusticia económica?”²⁵ y “¿qué clase de interferencia

²² Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (Barcelona: Herder, 2002), 28.

²³ *Ibid.*, 51

²⁴ “Son muchas las mujeres campesinas que durante su vida han tenido menos oportunidades que sus padres, hermanos y esposos. Esto se puede constatar en su bajo nivel de escolaridad, en sus derechos de propiedad limitados o en las restricciones que encuentran para acceder a créditos bancarios. Muchas de ellas, después de vivir esta inequidad y, quizás la violencia familiar, han tenido que huir a las ciudades por causa de la guerra. En algunos casos, a esta doble condición de ser mujer y haber sido sometida al desplazamiento forzado, se suma la pertenencia a grupos étnicos afrodescendientes o indígenas”. Edgar Antonio López y Romel Yamid Pastana, “Cuando las injusticias convergen”, *Revista Sol de Aquino* 18 (2020): 29.

²⁵ Nancy Fraser, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (Bogotá: Universidad de los Andes y Siglo del Hombre, 1997), 25.

mutua puede surgir cuando se presentan de manera simultánea ambos tipos de exigencias?”.²⁶

Fraser señala la importancia de fomentar la redistribución y el reconocimiento para que las personas doblemente subyugadas —en los planos cultural y económico— puedan superar la subordinación social.²⁷ Esta autora enfatiza en que tales cambios han de transformar efectivamente las estructuras sociales, más allá del Estado liberal benefactor, y deconstruir los patrones culturales, más allá del multiculturalismo, la estratificación social y la visión binaria de las preferencias sexuales.

Mientras la pobreza en el mundo aflige en especial a la población femenina, la extrema concentración de la riqueza mundial es acumulada progresivamente por unos cuantos varones;²⁸ sin embargo, es importante tener en cuenta que no siempre las limitaciones en las capacidades de las personas para llevar el tipo de vida que consideran valioso se originan en una carencia de medios o de renta, pues el asunto de la pobreza es multidimensional.

La limitación de libertades en la economía de materiales

De acuerdo con Amartya Sen, equiparar la pobreza con la carencia de renta es desconocer que la heterogeneidad personal, las diferencias del entorno social, las diversas perspectivas relacionales, las interacciones

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “Se requieren cambios tanto en la economía política como en la cultura, que permitan romper el círculo vicioso de la subordinación económica y cultural”. *Ibid.*, 47.

²⁸ “Ocho personas (ocho hombres en realidad) poseen ya la misma riqueza que tres mil seiscientos millones de personas, la mitad más pobre de la humanidad. La súper concentración de riqueza sigue imparable. El crecimiento económico tan solo está beneficiando a los que más tienen [...]. El modelo económico y los principios que rigen su funcionamiento nos han llevado a esta situación que se ha vuelto extrema, insostenible e injusta”. Oxfam Internacional, “Una economía para el 99 %”, 2017.

entre los integrantes de la familia y las particularidades del medio ambiente inciden en el uso que se puede hacer de una cesta de bienes o de la renta disponible.²⁹

Aunque las medidas de la pobreza multidimensional no permiten hacer comparaciones, como es posible hacer con las cifras de la pobreza monetaria, se trata de una aproximación directa al flagelo de la pobreza que indaga sobre las privaciones en medio de las cuales viven las personas en sus contextos particulares. Esta forma de concebir y evaluar la pobreza posibilita considerar la incidencia de aspectos como el género, la edad, la salud, la clase social, la etnia o la región geográfica en el efectivo aprovechamiento de oportunidades para llevar una vida digna y valiosa.

De este modo, la localización geográfica y la ubicación social condicionan las posibilidades de ejercer las libertades. El cambio climático es en la actualidad uno de los factores que más obstaculiza la lucha contra la pobreza en regiones particularmente vulnerables a este fenómeno y a los desastres naturales,³⁰ a lo cual se añade la existencia de sistemas económicos con baja *seguridad protectora*³¹ en contextos subdesarrollados.

El papel histórico de las economías más débiles en el comercio internacional —ubicadas en su mayoría en el sur del planeta— ha sido la extracción de recursos naturales de sus territorios para ser llevados a países

²⁹ Sen, *Desarrollo y libertad*, 94.

³⁰ “El cambio climático está obstaculizando la reducción de la pobreza, y es una gran amenaza de cara al futuro. Las vidas y los medios de subsistencia de los pobres son los más expuestos a los riesgos relacionados con el clima. Cada año, millones de hogares caen en la pobreza o quedan atrapados en esta situación debido a los desastres naturales. Las temperaturas más altas ya están provocando una caída de la productividad en África y América Latina, y reducirán aún más el crecimiento económico, especialmente en las regiones más pobres del mundo”. Banco Mundial, “Pobreza”. Acerca del cambio climático en la extensión y la profundización de la pobreza, véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 25 y 70.

³¹ “La *seguridad protectora* es necesaria para proporcionar una red de protección social que impida que la población afectada caiga en la mayor de las miserias y, en algunos casos, incluso en la inanición y la muerte”. Sen, *Desarrollo y libertad*, 59.

del norte. El comercio del oro, la plata, el platino y las piedras preciosas ha permitido a las minorías de algunas sociedades llevar una vida opulenta, mientras quienes se ocupan de la extracción de estos minerales lo hacen en condiciones inhumanas.

Asimismo, la economía de materiales implica sacar del subsuelo cobre, aluminio, plomo, hierro y otros elementos que se utilizan como materias primas en la industria. Estos minerales son extraídos a cielo abierto, con lo que se pone en riesgo la vida de los ecosistemas, al igual que la salud y las costumbres de pueblos originarios; con frecuencia son obtenidos mediante el trabajo de millones de obreros que soportan las duras condiciones de la minería subterránea.³²

Durante los últimos dos siglos, el extractivismo se ha enfocado también en materiales energéticos como el petróleo, el carbón y el gas natural, cuya extracción implica la desaparición de enormes áreas boscosas, la contaminación de mares y ríos, la contravención de normas culturales ancestrales, el desplazamiento de comunidades humanas y la extinción de numerosas especies. Aunque en el norte del planeta hay enormes reservas de todos estos minerales, actualmente el comercio internacional de estas materias primas reproduce las estructuras coloniales de otros tiempos.

Los cambios generados por la dominación y la esclavitud

En su estudio sobre la igualdad, Thomas Piketty subraya la importancia que han tenido el colonialismo y la esclavitud en el enriquecimiento de Occidente, así como el carácter indeleble de sus huellas históricas.³³ Los

³² Acerca del *oficio infernal* de quienes trabajan en las minas subterráneas, Simone Weil afirmaba en 1932 que quien desciende por primera vez a una mina “tiene el sentimiento de que penetra en el corazón mismo del proletariado”. Simone Weil, “Tras la visita a una mina”, en *Escritos históricos y políticos* (Madrid: Trotta, 2007), 67.

³³ “Todos los estudios de los que disponemos demuestran que el desarrollo del capitalismo industrial occidental está íntimamente ligado a los sistemas de división internacional del trabajo, de explotación desenfrenada de los recursos naturales y

efectos del extractivismo sobre los ecosistemas han sido devastadores, en particular por lo que representan la deforestación, la contaminación de las fuentes hídricas, la desaparición de especies vegetales y animales endémicas, entre otras catástrofes socioambientales.

La deforestación en sí misma se ha convertido en una actividad cada vez más importante para el comercio de madera, la minería, la expansión de monocultivos, y la ampliación de las fronteras agrícolas y pecuarias. Los incendios provocados son uno de los más crueles mecanismos usados por los colonos para robar espacio a la biodiversidad y secar las fuentes de agua dulce, las cuales, paradójicamente, ellos mismos necesitan.³⁴ A todo esto, en algunos países se suman los enormes costos sociales y ambientales introducidos por la comercialización de cultivos ancestrales, cuyo uso sagrado ha sido trastocado por el consumo de sustancias psicoactivas.

En el siglo XVIII Europa ya había talado la mayor parte de sus bosques,³⁵ por lo que América, África y Asia se convirtieron en proveedores de madera. Esto permitió desarrollar allí la explotación de otras materias primas y la comercialización de seres humanos que impulsaron el capitalismo industrial.³⁶ Tal manera inhumana de instrumentalizar a las personas y expoliar la tierra aceleró la incidencia de la actividad económica sobre los ecosistemas.

de dominación militar y colonial desarrollados gradualmente entre las potencias europeas y el resto del mundo a partir de los siglos XV y XVI, con una fuerte aceleración durante los siglos XVIII y XIX". Thomas Piketty, *Una breve historia de la igualdad* (Bogotá: Ariel, 2022), 63.

³⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 32-33.

³⁵ La zona forestal se había reducido del 40%, hacia el año 1500, al 10%, hacia el año 1800. Piketty, *Una breve historia de la igualdad*, 65.

³⁶ "La explotación de tierras en América del Norte, las Antillas y América del Sur, a las que se había transportado mano de obra procedente de África, hizo posible la producción de materias primas (en forma de madera, algodón y azúcar, entre otros productos) utilizadas para alimentar los beneficios de los colonos y las fábricas textiles que estaban entonces en pleno desarrollo entre 1750 y 1800". *Ibid.*, 65-66.

La actividad económica ha dado origen a un nuevo periodo conocido como Antropoceno, caracterizado por profundas transformaciones climáticas y ambientales. Cuando la humanidad comenzó a vivir de la agricultura y la cría de ganado, el planeta pudo asimilar los cambios ambientales emergentes, pero cuando el capitalismo comercial devino en capitalismo industrial, la actividad económica sobrepasó las posibilidades de la Tierra para mantener su equilibrio.³⁷

La extracción de hierro y carbón, que sirvió a Inglaterra para construir una enorme red de transporte ferroviario —y ocasionó la consecuente emisión de gases—, se intensificó gravemente debido al cultivo y la comercialización del algodón en sus colonias. “Entre 1789 y 1848 Europa y América se vieron inundadas de expertos, máquinas de vapor, maquinaria algodonera e inversiones de capital, todo ello británico”,³⁸ explica Eric Hobsbawm.

Este sería un cambio que transformaría la vida de muchas personas, quienes se convertirían en una nueva clase de esclavos. La instrumentalización de unas sociedades por parte de otras, así como de unas personas por otras, había sido una constante histórica, pero desde entonces tomaría dimensiones insospechadas.

La destrucción de las fuentes de riqueza

Karl Marx comprendió bien que el trabajo es la actividad social más importante del ser humano, pues constituye su propia humanidad. Así lo formuló en *La ideología alemana*, al advertir que, “al producir sus

³⁷ “El surgimiento y la consolidación del capitalismo industrial condujeron a cambios ambientales significativos, como la creación de un periodo interglaciar prolongado, debido al aumento de la temperatura planetaria resultante de la acumulación de emisiones de GEI [gases efecto invernadero] en la atmósfera como consecuencia del uso extendido del carbón como combustible”. Ernesto Guhl, *Antropoceno: la huella humana; la frágil senda hacia un mundo y una Colombia sostenibles* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022), 55.

³⁸ Eric Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas* (Madrid: Guadarrama, 1976), 1, 68.

subsistencias, los seres humanos producen su vida material misma”.³⁹ Mediante el trabajo las personas construyen y manifiestan su propia existencia, constituyen su *ser-en-común*, tejen las relaciones sociales de su vida material. Más allá de la satisfacción de necesidades, el trabajo constituye a los seres humanos como auténticos seres sociales y políticos.

Sin embargo, en los manuscritos de 1844, Marx mostraba ya cómo las obreras y los obreros de su tiempo se habían convertido en una mercancía, cuyo valor era cada vez más inferior conforme su producción era mayor.⁴⁰ La plusvalía, como excedente de la actividad productiva, había hecho del trabajador otra mercancía.

El empobrecido proletariado del siglo XIX había dejado de reconocer su humanidad en el propio trabajo. El obrero, “dueño únicamente de su fuerza de trabajo como mercancía para poner en circulación en el mercado”,⁴¹ había visto que la objetivación de su propio trabajo le aparecía extraña y terminaba por avasallarlo: en eso consiste lo que Marx llamó *enajenación*.⁴² Reducido el producto de su trabajo a mercancía, “el trabajador es también reducido a mercancía y entre los dos se produce una distancia”,⁴³ el objeto “se independiza de la actividad que le dio origen y

³⁹ Karl Marx, *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos* (Buenos Aires: Losada, 2010), 36.

⁴⁰ “Cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir, cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él”. Karl Marx, *Manuscritos* (Barcelona: Altaya, 1993), 111.

⁴¹ Emilse Galvis, *Simone Weil: escritura de la gracia, atención y materialidad* (Bogotá: Uniandes, 2022), 106.

⁴² “Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que este es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición”. Marx, *Manuscritos*, 110.

⁴³ Galvis, *Simone Weil*, 106.

se configura como una fuerza que enajena y expropia al trabajador de su propia identidad”.⁴⁴

En estas condiciones, “la actividad del trabajador no es su propia actividad; pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo”.⁴⁵ Como en el siglo XIX, actualmente el trabajo de millones de obreras y obreros es acumulado por pocas personas en forma de capital.⁴⁶ Pero la enajenación del trabajo no solo se da en el resultado, sino también en la acción misma de trabajar, pues “el trabajador solo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo”.⁴⁷ En 1932, Simone Weil refería este mismo hecho al afirmar que “la subordinación del trabajador al capital, del ser vivo y pensante a la materia ciega, se realiza en la forma misma del trabajo”.⁴⁸

Para muchas personas, el trabajo es apenas una mercancía escasa con la cual aspiran a mantenerse vivas y superar el hambre que las puede conducir a la muerte.⁴⁹ El trabajo ha dejado de ser para ellas el ámbito de su propia realización, y su mundo se ha empobrecido hasta el punto de no ser ya dueñas de sí mismas. No obstante, las elevadas tasas de desempleo y de trabajo informal en muchas sociedades contemporáneas hacen de la explotación un anhelo para millones de personas que luchan por sobrevivir.⁵⁰

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Marx, *Manuscritos*, 113.

⁴⁶ “Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro”. *Ibid.*, 118.

⁴⁷ Marx, *Manuscritos*, 113.

⁴⁸ Simone Weil, “El capital y el obrero: síntesis del curso impartido en la Bolsa de Trabajo de Saint-Étienne”, en *Escritos históricos y políticos* (Madrid: Trotta, 2007), 65.

⁴⁹ Martín Caparrós, *El hambre: un recorrido por el otro mundo* (Bogotá: Random House, 2021), 83-103.

⁵⁰ Forrester, *El horror económico*, 3-12.

Así, el capitalismo financiero ha terminado por prevalecer sobre la producción de bienes destinados a satisfacer las necesidades humanas, mientras el consumo se ha convertido en la finalidad de la actividad económica y en una fuente permanente de desechos.⁵¹ La carbonización del aparato productivo, la modificación de los ciclos de producción agrícola y la explotación obrera son otras notas distintivas de este capitalismo de consumo.⁵²

La actividad económica en el capitalismo se ha desarrollado de forma paralela a la destrucción de la Tierra y la negación de la humanidad de muchas personas, debido a la “desmedida confianza en la autorregulación del mercado, [la cual] lleva a descuidar la función social de la propiedad y sus transferencias, que en últimas deben estar subordinadas al establecimiento de la justicia social”.⁵³

En el primer volumen de *El capital*, Marx advirtió que la producción capitalista “no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción más que minando al mismo tiempo las fuentes de las que mana toda riqueza: *la tierra y el trabajador*”.⁵⁴ Hoy, el grito de la Tierra y el grito de los pobres se unen en un mismo clamor, que emplaza a la teología para que enfrente la instrumentalización de la naturaleza y los seres humanos. En el marco de la ecología integral, la teología puede hacer una

⁵¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 22, 26-27, 34, 50, 55, 59, 161-162, 164, 171-172, 180, 191-192, 209, 222 y 230.

⁵² “Hacia mediados del siglo XX el *capitalismo de consumo* se convirtió en el modelo dominante, cuyo prototipo social son los financistas dueños del capital, la tecnología y los empleados asalariados urbanos. Esta forma de vida está basada en el uso masivo y generalizado de los combustibles fósiles como principal fuente de energía, los cultivos híbridos, los abonos nitrogenados y la mano de obra remunerada”. Guhl, *Antropoceno*, 55.

⁵³ López, “Desarrollos posconciliares del magisterio”, 397. Sobre la coexistencia del hambre y la miseria con la ampliación del mercado, véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 109 y 123.

⁵⁴ Karl Marx, *El capital: libro primero*, vol. 2 (Barcelona: Grijalbo, 1976), 142.

importante contribución para que la actividad económica se oriente al bien común de todas las personas que conforman la humanidad y de las especies que coexisten e interactúan en el planeta.

Cuidar la creación es cuidar la propia humanidad

En la carta encíclica *Laudato si'*, luego de haber ofrecido un preocupante diagnóstico sobre lo que hemos hecho los seres humanos con *nuestra casa común*, el papa Francisco remite a las Sagradas Escrituras para analizar las relaciones que hemos establecido con Dios, la Tierra y nuestro prójimo.⁵⁵ Ahora acudiremos también a algunos textos bíblicos, con el propósito de comprender mejor la tradición que nos ha sido legada, “para interpretar el sentido de los hechos históricos y para orientar las acciones humanas hacia la construcción de nuevos mundos posibles, más próximos a la realización histórica del Reino de Dios”.⁵⁶

Gobernar es cuidar, no dominar

Con frecuencia suele atribuirse el origen del antropocentrismo judeo-cristiano al primer relato de la creación (Gn 1,1 a 2,4a), pues allí se dice que el ser humano debe “mandar” (Gn 1,26-28b) sobre los demás animales y “someter” la tierra (Gn 1,28a). Sin embargo, se trata de un antiguo problema semántico que ha establecido una equivalencia entre la acción política de *mandar* —o la acción militar de *estar al frente*— y la acción instrumental de *dominar*.

La comparación hecha por Rebeca Obligado entre la versión hebrea del texto sagrado, por una parte, y sus traducciones al griego y al latín, por

⁵⁵ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 66.

⁵⁶ Edgar Antonio López, “Teología de la historia como teología de la acción”, *Theologica Xaveriana* 180 (2015): 472.

la otra, resulta sugerente.⁵⁷ En la Septuaginta, el vocablo hebreo de *gobierno*, *lirdot*, habría sido traducido como ‘ir delante’, *arjêtôsan*; mientras que en la Vulgata habría sido traducido como ‘estar delante’, *praesit*. De acuerdo con Obligado, la semántica del *dominio absoluto* fue introducida desde el versículo 28 en la Septuaginta y en la Vulgata a través de la traducción griega del verbo hebreo *likhbosh*, que indica la acción de someter o sojuzgar:

el traductor griego reinterpreta el hebreo *likhbosh* al introducir el neologismo, *katakuriéûô* “dominar totalmente”, “dominar como Señor” [...]. Este verbo griego fue acuñado para hablar del poder de Dios en los Salmos, anteriores en general a la redacción del Génesis [...]. La confusión se acentúa en la Vulgata. San Jerónimo invierte los términos al traducir *likhbosh/katakuriéûô* con el verbo *subiceo* (raíz sub-+iacio) “poner debajo”, “someter”, todas formas de control, aunque no necesariamente de sentido negativo absoluto.⁵⁸

No obstante, merece atención el hecho de que el verbo *dominar* procede del latín *dominare*, y que este proviene del vocablo *dominus*, el cual está en relación con *domus* o ‘casa’. Como advierte bien Obligado, en la Roma antigua

el *dominus* era el señor de la casa, dueño absoluto de las voluntades de cuantos en ella vivían, pero también quien debía velar y cuidar de todos

⁵⁷ “Si nos acercamos a la versión hebrea de Génesis en la Torah, a la versión de la Biblia griega conocida como Septuaginta (LXX; para estos textos, siglos III-II a. C.) y a la Vulgata latina (s. IV), advertimos que tal semántica parece haber nacido de la introducción en Gn 1,28 de un neologismo griego, el verbo *katakuriéûô*, utilizado por el traductor dos veces en el texto”. Rebeca Obligado, “Gn 1,26 y 1,28: ¿ordenó Dios al hombre dominar el universo?; una aproximación filológica”, *Quarentibus* 6 (2016): 8.

⁵⁸ *Ibid.*, 9.

ellos. Concepto ético y social ya olvidado que debiera recuperarse para una correcta interpretación de estos dos controvertidos verbos.⁵⁹

Por otra parte, la traducción del hebreo *lirdot* como *árjô* permite recordar que este verbo griego pertenece al mismo campo semántico de *arjê* o ‘principio’. Así, el comienzo de la versión griega del Primer Testamento coincidiría con el del cuarto evangelio, al establecer la responsabilidad de la humanidad con las demás criaturas, dado “el inicial mandato divino al hombre a quien [Dios] pone ‘en el principio’, ‘a la cabeza’”.⁶⁰

Conviene entonces ubicar simbólica y políticamente el asunto del gobierno humano sobre los demás seres vivos, con el cual comienza la Biblia. Carlos Granados señala que “el texto se sirve del animal en un registro *simbólico*, y la clave de comprensión del texto es sobre todo de tipo *político* (la responsabilidad en el gobierno de una población)”.⁶¹

En las líneas iniciales del Primer Testamento es evidente el contraste entre el deseo divino de que la humanidad mande sobre las demás criaturas animales (Gn 1,26) y la indicación de que no se alimente de ellas (Gn 1,29-30). Quien recibe el poder de someter al animal “al mismo tiempo recibe el mandato de *alimentarse solo de vegetales* [...]”. El hombre no debe derramar la sangre del animal ni comérselo.⁶² Esto indicaría que la relación simbólica entre el ser humano y los demás animales ha de ser pacífica, tal como lo propone Isaías con la bella descripción de la convivencia armónica entre los predadores y sus habituales presas (Is 11,6-9).

Asimismo, el simbolismo animal se halla en la figura de los pastores malvados que someten con violencia a las ovejas más débiles del rebaño, con la cual Ezequiel alude al dominio inmisericorde de jefes y reyes sobre

⁵⁹ *Ibid.*, 10.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Carlos Granados, “La sabiduría de los relatos bíblicos”, en *Loado seas, mi Señor: comentario a la encíclica Laudato si’ del papa Francisco*, editado por F. Chica y C. Granados (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015), 224.

⁶² *Ibid.*

el pueblo puesto a su cuidado (Ez 34,1-10). Aquí también el profeta ilustra “una promesa de justicia entre los hombres (el más fuerte ya no aplastará al más débil)”.⁶³

El sentido político de la figura simbólica del dominio en este primer relato de la creación indicaría entonces que las relaciones de Israel con los demás pueblos —para los cuales debe ser una bendición—, así como las relaciones entre los gobernantes y el pueblo de Dios —que debe ser regido por ellos con amor—, han de darse en medio de un régimen pacífico y cooperativo.

Labrar y cuidar juntos para alimentarse de la tierra

En relación con el segundo relato de la creación (Gn 2,4b a 3,24), se observa el uso de un paralelismo nominal para señalar con claridad que los seres humanos somos tierra. Somos polvo del suelo, *adamá* (Gn 2,7); esa misma tierra que debemos labrar y cuidar (Gn 2,15).

Acerca de los versículos 5 al 7 del segundo capítulo del Génesis, Hans de Wit muestra cómo describen la complementariedad entre la tierra en que han de nacer las plantas, el agua que la moja y el hombre que debe cultivarla.⁶⁴ Una adecuada traducción de Gn 2,7 no indica que estemos hechos *del* polvo de la tierra, sino que YHWH “formó al hombre: polvo de la tierra”.⁶⁵

⁶³ *Ibid.*, 226.

⁶⁴ “Más que describir alguna secuencia, los tres versículos introducen el tema central de todo el capítulo: el hombre y la tierra se pertenecen. Son del mismo material. La tierra sin el hombre queda estéril así como un hombre sin tierra vive el exilio”. Hans de Wit, *He visto la humillación de mi pueblo* (Buenos Aires: 3 Clavos, 2022), 95.

⁶⁵ *Ibid.*, 96. Además de reflejar la importancia que tenía para el naciente pueblo de Israel la agricultura (Sal 65,11; Is 55,10) y la alfarería (Is 64,7; Jb 10,9), esta interpretación señala que “¡Somos tierra! [...] Somos tierra viva”. De Wit, *He visto la humillación de mi pueblo*, 95.

Como muestran otros textos veterotestamentarios, en el Edén “esta proximidad entre tierra y hombre se expresa en cultivo-nutrición”.⁶⁶ Desde este territorio, bien regado, fluye el agua hacia todas partes⁶⁷ para fertilizar la tierra y dar alimento. De Wit llama la atención sobre el sentido teleológico con que la tierra ofrece alimento y el trabajo posibilita la realización de la humanidad: “Así como la tierra llega a su destino al convertirse en huerto, también el hombre, al labrar y guardarlo”.⁶⁸

Según el relato, la inconveniente soledad del hombre (Gn 2,18) se mantiene aún después de haber traído al ámbito humano a los animales, al darles un nombre (Gn 2,19-20), por lo cual se menciona la necesidad de contar con una ayuda como la que le corresponde (Gn 18b-20b). El término *ayuda apropiada*⁶⁹ no tiene nada que ver con la mujer, pero existe una larga tradición que establece una equivalencia. En realidad, la mención de la ayuda indica que el hombre fue creado para vivir en comunidad y no se refiere a la presencia subsidiaria de la mujer.⁷⁰

En virtud de la importancia otorgada en la primera parte de este capítulo a la desigualdad entre los hombres y las mujeres, “que aflige a millones de mujeres —y a veces termina de manera prematura con su vida— y limita gravemente de diferentes formas las libertades fundamentales de

⁶⁶ *Ibid.*, 98. Acerca de la relación entre la fértil tierra cultivada y la humanidad alimentada, véanse Ez 36,35; Is 51,3; Jl 3,3b.

⁶⁷ “Los cuatro ríos encierran un movimiento que parte de Edén hacia el mundo. El resto del mundo es nutrido por el agua cuya fuente se localiza en Edén”. De Wit, *He visto la humillación de mi pueblo*, 98.

⁶⁸ *Ibid.*, 100.

⁶⁹ “La traducción ‘ayuda idónea’ de los versículos 18 y 20 no es la más adecuada. El hebreo tiene: ayuda frente a, ayuda que le corresponde [...]. En Génesis 2, la palabra *ayuda* significa exactamente lo que Dios significa para su pueblo”. *Ibid.*, 103. Acerca del significado de tal ayuda, véanse Ex 18,4; Sal 27,9; Qo 4,9-12.

⁷⁰ “Las palabras *ayuda idónea* no pueden tener que ver con la mujer (el hebreo tiene dos palabras por ayuda: *Ezra* y *Ezer*, siendo la primera femenina. ¡Aquí se usa el masculino!).” De Wit, *He visto la humillación de mi pueblo*, 104.

que disfrutaran”,⁷¹ vale la pena resaltar cómo este segundo relato propone su igualdad.

Cuando aparece la mujer, *Ish* —el varón— la llama *Ishá* —varona—, porque ambos son los mismos huesos y la misma carne (Gn 2,23). La extendida traducción de *tzela* por “costilla” es una posibilidad poco plausible y suele conducir a un equívoco, pues el original hebreo no refiere un objeto del cuerpo, sino una dimensión arquitectónica espacial —mejor traducida como “costado” o “flanco”—, que en el texto adquiere un sentido anatómico.⁷² Claramente se trata de una alusión a la simetría de un volumen puesto al lado del otro, lo cual es corroborado por el uso del verbo *banah*, o “edificar” (Gn 2,22), así como por las respectivas traducciones griega de *oikodoméo*, en la Septuaginta, y latina de *aedificavit*, en la Vulgata.

Para concluir este apartado, recordemos con Carlos Granados que “‘cultivar/labrar’ en hebreo significa también ‘dar culto’; y ‘guardar/cuidar’ es un verbo que tiene una clara referencia al cuidado del templo y al culto levítico”.⁷³ Ambos verbos —*abad* y *shamar*— remiten entonces a la liturgia.

A pesar de las diferencias históricas, contextuales y teológicas en su origen, ambos relatos están relacionados con el culto:

Si el primer relato (Gn 1) está inscrito en el ambiente sacerdotal, y cargado de referencias al templo y al culto (termina con el sábado);

⁷¹ Sen, *Desarrollo y libertad*, 31.

⁷² “El símbolo de la costilla evoca seguramente el sentido de firmeza; pero, más que eso, destaca la identidad de naturaleza entre hombre y mujer: son del mismo material. La mujer es hombre, así como el varón”. De Wit, *He visto la humillación de mi pueblo*, 106.

⁷³ Granados, “La sabiduría de los relatos bíblicos”, 230. Acerca de las tradiciones sobre la expulsión del jardín por desear ser como Dios, véase Ez 28,2-17, a propósito del rey de Tiro.

el segundo relato (Gn 2) también lo está, aunque de otro modo y con otras referencias.⁷⁴

La fraternidad, el descanso y la libertad

A propósito de las relaciones entre la humanidad y la Tierra, así como entre los diferentes pueblos, vale la pena revisar ahora algunos elementos normativos que reflejan la manera en que el pueblo de Israel intentó organizarse, según comprendió y formuló los designios divinos.

En relación con la asfixia de la economía especulativa sobre el sector productivo,⁷⁵ conviene mencionar la cuestión de las deudas contraídas debido al empobrecimiento de algunas personas en el pueblo de Israel.⁷⁶ El código de la alianza (Ex 22,24), la legislación levítica (Lv 25,36-37) y la deuteronomica (Dt 15,7-8 y 23,20) establecían que los préstamos entre israelitas no debían generar ningún interés, pero prestar a un extranjero sí lo permitía (Dt 23,21a). Acerca de esta diferencia, resulta llamativo que en el Deuteronomio los préstamos aparecen como una forma de dominio; en efecto, son reveladoras las palabras dirigidas por YHWH a su pueblo: “Tú prestarás a naciones numerosas, y tú no pedirás prestado; tú dominarás a naciones numerosas, y a ti no te dominarán” (Dt 15,6).

Evitar el extremo de pedir prestado —y eventualmente perder la libertad a causa de ello— tiene como base tribal la institución familiar del *go'el*, o ‘rescate’.⁷⁷ La finalidad del *go'el* es endogámica al pretender solo

⁷⁴ Granados, “La sabiduría de los relatos bíblicos”, 231.

⁷⁵ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 109.

⁷⁶ A propósito de la disposición de prestar al necesitado como indicador de misericordia, véanse Si 29,1-2 y Mt 5,42. Algunas veces los deudores no restituían oportunamente el valor del préstamo, lo cual generaba enemistad y desconfianza entre los israelitas (Si 29,4-7).

⁷⁷ De acuerdo con Roland de Vaux, “si un israelita se halla en la miseria y debe vender su tierra, su más próximo *go'el* ‘va a su casa’ [...] y compra lo que tiene para vender”. Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, 1976),

que la propiedad de la tierra quedase entre los integrantes de la misma familia y que ningún israelita fuese esclavizado para siempre. El código de la alianza establecía ya la restitución de la propiedad individual cada siete años (Dt 15,1), pero mantenía la diferencia en relación con la presión que se podía hacer sobre el extranjero (Dt 15,2-3). Muchas veces los hijos de los deudores eran tomados como prenda y eran convertidos en esclavos (2 R 4,1; Ne 5,5) o los deudores mismos debían servirle a su acreedor esperando volver a la libertad en el año sabático (Dt 15,12; Lv 25,39).

Al llegar ese año sabático, los hombres y las mujeres hebreos debían ser redimidos con algún ganado o productos agrícolas para su sustento en la vida libre (Ex 21,2; Dt 15,12). Cada siete años, los campos con sus viñas y olivares deberían ser dejados baldíos para que la tierra pudiese descansar, de modo que sus frutos sirvieran de alimento a los empobrecidos y a los animales (Ex 23,10-11). Este precepto del descanso de la tierra no aparece en el Deuteronomio, pero sí en el Levítico (Lv 25,3-5).

A propósito del año sabático, explica Roland de Vaux que “es difícil saber en qué medida le fueron fieles los israelitas: los testimonios positivos son raros y tardíos y datan de periodos de fervor nacional y religioso”.⁷⁸ El precepto del descanso cada siete días, es decir, en el *shabat*, incluía a los trabajadores del campo, sus esclavos y sus animales de trabajo (Ex 23,12). Esta figura de origen sacerdotal era combinada con la del año sabático —de reposo de la tierra y liberación de los esclavos—, para contar “siete semanas de años” (Lv 25,8) y proclamar entonces el año jubilar cada cincuenta años. La llegada del jubileo indicaba que los deudores insolventes eran perdonados, los esclavos eran redimidos y las tierras quedaban en reposo y volvían a sus propietarios originales.

236. En el mismo sentido, pero más allá de la conservación de la propiedad, el Levítico establece que “si un israelita ha sido vendido como esclavo para pagar una deuda, deberá ser rescatado por uno de sus parientes cercanos (Lev 25,47-49)”.

Ibid., 52.

⁷⁸ *Ibid.*, 246.

En *Laudato si'* se subraya el valor de esta legislación para combatir la expropiación, la pauperización, la esclavitud entre los israelitas y la sobreexplotación de la tierra,⁷⁹ pues aproximaba la sociedad hebrea al sistema tribal original más equitativo; sin embargo, de acuerdo con De Vaux, esta normatividad parece no haber sido practicada nunca.⁸⁰

Es interesante notar que esta legislación de la actividad económica en Israel —caracterizada por la abundancia de normas y el etnocentrismo— haya sido históricamente inoperante, tal como ha ocurrido con la inequitativa legislación del comercio internacional⁸¹ y con los acuerdos multilaterales suscritos por la comunidad internacional para contener el calentamiento global.⁸² Está por verse todavía si las más recientes convenciones para proteger la biodiversidad serán objeto de efectivo cumplimiento.⁸³

⁷⁹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 71.

⁸⁰ “La ley supone que la transferencia de propiedades, el préstamo a interés, la servidumbre por deudas son hechos corrientes, y tal fue sin duda la situación en la época monárquica, pero en una sociedad tan avanzada se imagina con dificultad el retorno general de las tierras y de los inmuebles a los primeros poseedores o a sus herederos. En cuanto a las disposiciones relativas al rescate o a la liberación de los esclavos, son ineficaces en sí mismas y contradicen la ley del año sabático, que prevé que esta liberación tiene lugar el séptimo año [...]. No existe el menor indicio de que alguna vez fuese practicada la ley”. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 247.

⁸¹ Peter Singer, *Un solo mundo: la ética de la globalización* (Barcelona: Paidós, 2003), 27-63. Acerca de la inequidad del ordenamiento del comercio internacional, véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 71.

⁸² Singer, *Un solo mundo*, 65-120. Acerca del incumplimiento de los acuerdos internacionales, véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 167-169.

⁸³ Programa para el Medio Ambiente, Organización de Naciones Unidas, “Decisión adoptada por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica”, Montreal, 2022.

El amor eficaz y la justicia social

Acerca del imperativo veterotestamentario “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19,18b), Emmanuel Lévinas propone que el amor define el propio ser y que el mensaje de la Biblia hebrea antepone al otro con respecto al sí mismo.⁸⁴ Este parece ser el sentido que la comunidad de Lucas quiso dar a la discusión a propósito de la vida eterna entre Jesús y el legista (Lc 10,25-37), pues la transformación de la pregunta original por el destinatario de nuestra compasión (v. 29), en la pregunta por la compasión misma (v. 36), apunta a la prioridad de la praxis de misericordia entrañable, *esplanjizomai*, representada por el samaritano (v. 33) que obra más allá de los límites impuestos por las instituciones de la ley (v. 26) y el templo (vv. 31-32).

Llevado este asunto al plano económico, resulta muy sugerente la figura del hombre conspicuo incapaz de entrar en la dinámica del Reino de Dios, debido a la acumulación de riqueza que termina por inhabilitarlo para amar eficazmente (Lc 18,18-26). Como en la narración anterior, la conversación con Jesús está enmarcada por la pregunta acerca de la vida eterna y la respuesta que trasciende aquello determinado por la legislación. La interpelación hecha a través de las figuras del inmisericorde epulón anónimo, que se condena en medio de la riqueza, y el pobre enfermo Lázaro acogido por Abraham también es aleccionadora (Lc 16,19-33), pues de nada sirve la legislación para los insensatos que no atienden la ley de Moisés ni los llamados de los profetas (v. 29).

⁸⁴ “Si consentimos en separar la última palabra del versículo hebraico *kamokha* del inicio del versículo, podemos aún leerlo todo él de otro modo: ‘Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo’; ‘ama a tu prójimo; eso eres tú mismo’; ‘ese amor al prójimo eres tú mismo’ [...]. ‘Ama a tu prójimo; todo eso eres tú mismo; esa obra eres tú mismo; ese amor eres tú mismo’. *Kamokha* no se refiere a ‘tu prójimo’, sino a todas las palabras que la preceden. La Biblia es la prioridad del otro con respecto a mí”. Emmanuel Lévinas, *De Dios que viene a la idea* (Madrid: Caparrós, 1995), 154-155.

El deber de satisfacer el hambre y la sed del otro, de acogerlo con hospitalidad y ofrecerle abrigo, de acompañarlo en la enfermedad y la desgracia es magistralmente presentado con tono apocalíptico por la comunidad de Mateo, para señalar en qué consiste la plenitud de la vida humana (Mt 25,31-46). De nuevo, queda claro que la vida eterna del Reino de Dios es posible solo mediante los esfuerzos por construir una sociedad justa.⁸⁵

Para Jesús, como para los demás profetas, “la inminente afirmación histórica de la soberanía de Dios siempre está próxima y reviste carácter reivindicativo para los oprimidos”.⁸⁶ No obstante, en el siglo I era común prestar con interés (Mt 25,27; Lc 19,23) y —según Roland de Vaux— las fuentes rabínicas indican que en tiempos de Jesús hasta “el mismo templo de Jerusalén prestaba a interés”.⁸⁷ Esta sería una de las razones del enfrentamiento de Jesús con esta institución, en la que se adoraba a un dios en medio de un intercambio de favores por sacrificios y se auspiciaba la explotación de las viudas (Mc 12,38-44).

A diferencia de la normatividad veterotestamentaria, la comprensión profética del Reino de Dios en las comunidades cristianas concibe la caridad como distintiva de los seguidores de Jesús, “más allá de los límites de la comunidad creyente y bajo la forma de amor solidario supera todo individualismo que busque subordinar el bien común a los intereses particulares”.⁸⁸ La dinámica del Reino de Dios “introduce a todo ser humano en una esfera de acción que involucra su vida en el plan de salvación, objetivado en el establecimiento de la justicia social”.⁸⁹ La universalidad de la

⁸⁵ “El Reino de Dios comporta una dimensión histórica que pasa por el establecimiento de la justicia social, que no lo agota pero lo hace posible, evidente y actual”. Edgar Antonio López, “Moral cristiana y moral humana”, *Theologica Xaveriana* 139 (2001): 386.

⁸⁶ *Ibid.*, 383.

⁸⁷ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 241.

⁸⁸ López, “Moral cristiana y moral humana”, 382.

⁸⁹ *Ibid.*, 386.

comunidad cristiana que se proyecta sobre el mundo entero (Mt 28,19-20) debe comenzar por ampliar las oportunidades de aquellos cuyo ejercicio de las libertades es más estrecho.⁹⁰ El ejercicio efectivo de la libertad real hace posible la justicia y la solidaridad orientada a todas las personas.⁹¹

La centralidad del amor eficaz como condición para la justicia social es corroborada al examinar un vestigio de la original predicación de Jesús; se trata de “un *logion*, o sentencia de Jesús, que sorprendentemente se encuentra repetido, con pocas variantes, en los cuatro Evangelios y con igual sentido en numerosos lugares del resto del Nuevo Testamento”.⁹² Aunque tal *logion* se encuentra en el segundo evangelio (Mc 8,35), su procedencia es premarcana y, según Gustavo Baena, su forma original sería: “Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida, la salvará”.⁹³

Esta fórmula alusiva al seguimiento de Jesús no solo daría sentido a todo el Segundo Testamento, sino que proyectaría la universalidad del llamado a construir el Reino de Dios. El *logion* expresa cómo “el destino práctico del hombre no puede ser sino: o darle sentido a la vida sirviendo y siendo útil o frustrar la vida encerrándose en sus propios intereses y siendo inútil para sus semejantes”.⁹⁴

⁹⁰ “Las desiguales condiciones de vida en que se desarrollan las personas en el mundo evidencian que la construcción de una comunidad universal en que reine el amor y la justicia debe comenzar por la reivindicación de las personas más vulnerables”. *Ibid.*, 388.

⁹¹ “Los hijos de Dios son llamados a realizarse en una comunión fraterna que implica una constante revisión de los modos de organización social e institucional vigentes, teniendo como criterio principal la caridad bajo sus formas de justicia y solidaridad [...]. Las formas de organización política, social y económica deben posibilitar a la persona la vivencia de su dignidad, que tiene como condición de posibilidad la verdadera libertad”. *Ibid.*, 390. Acerca de la justicia social y la libertad real en el ámbito económico, véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 129.

⁹² Gustavo Baena, “La antropología subyacente en la universidad jesuítica”, *Theologica Xaveriana* 128 (1998): 425.

⁹³ *Ibid.*, 426.

⁹⁴ *Ibid.*

Entre las alternativas de servir a los demás e instrumentalizarlos,⁹⁵ la actividad económica en el capitalismo industrial, financiero y de consumo, así como en las economías de planificación central, se ha inclinado por la segunda opción, dando al traste con el sentido humano del trabajo y la función subsidiaria de la propiedad para el ejercicio de la libertad real. Sin embargo, la visión escatológica de la nueva era —inaugurada por la resurrección del Señor— abre un horizonte de esperanza en la búsqueda de formas alternativas de comprender la economía y el progreso.⁹⁶

La reconciliación humana con la creación

Al final del segundo capítulo de la carta encíclica *Laudato si'*, dedicado al “evangelio de la creación”, el papa Francisco acude a la tradición paulina para señalar que el misterio de Cristo está en el origen de la creación y también en su plenitud.⁹⁷ Si todo fue creado por él y para él (Col 1,16), Dios revela más claramente su amor en la reconciliación universal que en su misma actividad creadora, pues se trata de una acción amorosa y continua, que fluye vivificando lo creado para renovarlo en forma constante.

La pobreza y la degradación ambiental⁹⁸ son el resultado del pecado, *hamartía*, que es fuente humana de maldición para toda la creación (Gn 3,17) y trae muerte para toda la humanidad (Rm 5,12). No obstante, más allá de la ley, Cristo como nuevo Adán ha traído sobreabundante gracia para toda la humanidad (Rm 5,15) y para la creación, que gime con dolores

⁹⁵ “El ser humano, al venir a este mundo, tiene que enfrentarse a una alternativa: o venir al mundo a cuidar su vida, esto es, a buscar intereses y encerrarse en sí mismo y esto sería ir contra la voluntad de Dios y en consecuencia perder o frustrar la vida; o bien, venir al mundo a entregar la vida, dándose, no buscando sus propios intereses sino buscando servir a los otros y esto sería la voluntad de Dios”. *Ibid.*

⁹⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 16 y 194.

⁹⁷ *Ibid.*, 99.

⁹⁸ *Ibid.*, 175 y 198.

de parto a la espera de la manifestación de los hijos de Dios (Rm 8,19-22). La tendencia humana de condenarse al propio encierro en los límites de sí mismo no cancela, entonces, la acción amorosa de Dios, que crea constantemente una humanidad nueva en cada persona y la hace más próxima a Jesucristo.⁹⁹

El espíritu del Resucitado trabaja en cada ser humano para abrirlo a la trascendencia, mediante un amor conducente a la reconciliación, *kata-llagé* (2 Co 5,18). Esta reconciliación universal, llevada a cabo por Dios a través de su Hijo, consiste en reorientar la actividad humana por medio de la justificación gratuita que sobrepasa el pecado y trae la justicia al mundo presente (Rm 3,24-26). En este sentido, “cualquier teología de la cruz que se tome en serio la realidad positiva del mal tendrá que responder teológicamente al problema de la persistente opresión de pueblos enteros en nuestro mundo”.¹⁰⁰

Al someter —*ypotássomai*— toda la creación al Hijo, este será sometido a Dios y con él todas las cosas “para que Dios sea todo en todos” (1 Co 15,28). La experiencia pascual transforma así la vida de las personas, según la praxis de Jesús, para permitir que Dios ame a través de ellas; en eso consiste la liberación de la creación sometida a la esclavitud por el pecado humano (Rm 8,20). El grito de la creación y el grito de las personas que sufren convergen (Rm 8,22-23) en la esperanza de un mundo nuevo animado por el Espíritu, quien transforma las relaciones de la humanidad con la creación y de unos seres humanos con otros.

⁹⁹ “El ‘Yo’ divino, o el ‘hombre interior’ animado y movido por la acción del Espíritu de Dios; (Rm 7,21-23) —este es el ‘Yo’ auténtico deseado y buscado por Dios— y el ‘Yo’ finito, terreno, u ‘hombre exterior’, o el pecado que nos mueve y nos impulsa a identificarnos con lo finito o corruptible (2 Co 4,16 a 5,5) y a encerrarnos en nuestra propia autosuficiencia”. Baena, “La antropología subyacente en la universidad jesuítica”, 427.

¹⁰⁰ Antonio González, *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1999), 69.

Nuestra realidad corporal nos permite experimentar la renovación ecológica integral.¹⁰¹ El culto espiritual de nuestros cuerpos, *logiké latreía* (Rm 12,1), es la primicia de la renovación a la que está llamada toda la creación (Rm 8,23), porque somos polvo de la tierra y hemos sido puestos en ella para su cuidado. De acuerdo con Carlos Granados, “solo cuando el hombre aprende a cuidar esa creación que es el hombre mismo, descubre el sentido del cuidado de la naturaleza”.¹⁰² Esta es la experiencia pas-cual que, desde la teología, permite concebir otras formas de economía y desarrollo.

Nuevas formas de comprender y realizar la actividad económica

Sin caer en el equívoco de buscar fórmulas universales en las Sagradas Escrituras aplicables a cualquier realidad histórica para orientar la acción humana, hemos podido ver aquí cómo —ante la pobreza y la destrucción de la naturaleza— la sabiduría bíblica permite comprender que la misión de la humanidad es amar más allá de las instituciones humanas, dar prioridad al otro empobrecido y cuidar de la naturaleza. Esa es la manera adecuada en que hemos de vivir nuestras relaciones con Dios, con los demás y con todas las criaturas,¹⁰³ en procura de una reconciliación que repare las heridas infligidas a la creación y a los seres humanos más empobrecidos por la manera en que hemos desarrollado la actividad económica durante los últimos siglos.

¹⁰¹ “Un planteamiento ecológico que no abordara la cuestión del cuerpo perdería precisamente el eje en torno al cual debe girar. Es en el cuerpo donde el hombre experimenta su ‘ser en el mundo’; solo allí es posible propiamente una experiencia ecológica”. Granados, “La sabiduría de los relatos bíblicos”, 236.

¹⁰² *Ibid.*, 237.

¹⁰³ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 240.

Es falso que “la producción garantiza por sí sola el advenimiento del bien común”¹⁰⁴ y que “los problemas introducidos por el desarrollo libre del mercado se han de solucionar liberando aún más el mismo mercado”.¹⁰⁵ El conocimiento logrado actualmente por la humanidad¹⁰⁶ debe llevar a transformar la economía basada en el extractivismo, el consumo y la especulación financiera en una economía circular¹⁰⁷ orientada a la satisfacción de las necesidades de todos los seres vivos, la cooperación, la protección de la naturaleza y el equilibrio ecológico en el largo plazo. “La actividad económica no debe oponerse al cuidado de la vida, tampoco el desarrollo debe atentar contra la diversidad de las formas de vida que enriquecen la cultura y la naturaleza”;¹⁰⁸ por el contrario, la actividad económica debe contribuir a la construcción de un mundo justo, en el cual el bienestar humano y el bienestar ecológico sean recíprocos.

De acuerdo con la ecología integral expuesta en la carta encíclica *Laudato si'*, que “evita la separación de los sistemas sociales y los sistemas naturales, pues reconoce su interpenetración por tener como punto de partida que ‘todo está conectado’”,¹⁰⁹ la propuesta de este capítulo consiste

¹⁰⁴ Edgar Antonio López y Patricia Chacón, “El neoliberalismo ideológico”, *Theologica Xaveriana* 126 (1998): 197.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 195.

¹⁰⁶ “Tenemos conocimientos como nunca antes habíamos acumulado [...]. Podemos usarlos para sobreexplotar los bienes y servicios para beneficio de unos pocos, dejando a otros en la carencia, o podemos usarlos para regenerar los estragos que hemos originado en el pasado y preservar cuidadosamente lo que aún existe”. Leonardo Boff, *El doloroso parto de la Madre Tierra* (Madrid: Trotta, 2022), 230.

¹⁰⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 180.

¹⁰⁸ Edgar Antonio López, “El cuidado de todas las formas de vida”, en *El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común: reflexiones latinoamericanas y caribeñas*, coordinado por E. Cuda (Buenos Aires: Poliedro y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso], 2022), 334.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 320.

en una *economía ecológica*, que sea respetuosa del medio ambiente, promotora de la biodiversidad y garantista de la seguridad alimentaria.

Según Joan Martínez y Jordi Roca, tal economía ecológica “se preocupa por la equidad intergeneracional, por los efectos que la actividad económica tiene sobre el medio natural y por las consecuencias que ello tendrá para el futuro”.¹¹⁰ Al examinar algunos argumentos físicos, relacionados con la entropía del planeta, e históricos, asociados al capitalismo industrial, estos economistas determinan que la sustentabilidad en el largo plazo es una utopía, porque la satisfacción de las necesidades de las generaciones actuales compromete indefectiblemente la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas.¹¹¹ Sin embargo, los autores formulan algunos criterios prácticos de sustentabilidad que pueden servir para orientar con sensatez la actividad económica en el mundo contemporáneo.

El patrimonio natural del planeta es condición necesaria para la continuidad de toda actividad económica productiva, por lo cual es necesario ralentizar el ritmo de extracción de minerales y acelerar la introducción progresiva de fuentes renovables de energía. Además, el uso de los recursos renovables tendrá que hacerse a un ritmo moderado para no agotarlos, ritmo que depende de su propia velocidad de renovación. En algunos casos, será necesario sustituir ciertos materiales escasos por otros que abundan más o que puedan renovarse con mayor facilidad. En cuanto a los desechos de la producción, la comunidad internacional debe controlar la emisión de gases efecto invernadero con rigor y eficacia, para contener el progresivo calentamiento del planeta. Los materiales residuales deben reciclarse, sin que los costos energéticos invertidos en ello representen un costo mayor al de su extracción y procesamiento.¹¹²

¹¹⁰ Martínez y Roca, *Economía ecológica y política ambiental*, 459.

¹¹¹ *Ibid.*, 459-461. Acerca de la ambigüedad del término *crecimiento sostenible* y de su manipulación ideológica, véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 194.

¹¹² Martínez y Roca, *Economía ecológica y política ambiental*, 461-465.

Todo esto facilitará la absorción de residuos realizada a través de los ciclos de la naturaleza.¹¹³ De acuerdo con Leonardo Boff, la sostenibilidad no es una etiqueta superficial que empresas y Estados puedan usar como un adjetivo; debe ser un sustantivo, lo cual implica una transformación real y radical, que conduce a limitar la extracción y explotación de los recursos.¹¹⁴

La expansión de la frontera agrícola y ganadera debe detenerse para conservar la capacidad de absorción del dióxido de carbono, pero esto solo podrá hacerse mediante un consumo responsable que indague por el origen y el proceso productivo de los bienes. También deben imponerse límites a los monocultivos que atentan contra la biodiversidad biológica, agotan el agua y, paradójicamente, van en contra de la seguridad alimentaria.¹¹⁵

El crecimiento simultáneo de la deuda externa, situación en la que se hallan inmersas las economías más frágiles, y de la deuda ecológica del mundo industrializado con estas economías¹¹⁶ muestra que los impactos de la actividad económica deben ponderarse en forma independiente del lugar donde se produzcan, pues terminan por incidir en la vida de todos los segmentos poblacionales, más allá de su ubicación geográfica y social.

¹¹³ “Debido a la explotación abusiva de sus bienes y servicios, estamos llegando a los límites de la Tierra, que ya no consigue reponer el 30 % de lo que le ha sido extraído y robado. La Tierra se está quedando cada vez más pobre, de selvas, de aguas, de suelos fértiles, de aire limpio y de biodiversidad”. Leonardo Boff, *El cuidado necesario* (Madrid: Trotta, 2012), 10.

¹¹⁴ “La sostenibilidad tiene carácter de sustantivo cuando nos hacemos responsables de proteger la vitalidad y la integridad de los ecosistemas y cuidadores de la Casa Común [...]. La sostenibilidad como sustantivo se alcanzará el día en que cambiemos nuestra manera de habitar la Tierra, nuestra Gran Madre, de producir, de distribuir, de consumir y de tratar los residuos [...]. Tenemos que reinventar un nuevo modo de estar en el mundo con los otros, con la naturaleza, con la Tierra y con la última realidad”. *Ibid.*

¹¹⁵ López, “El cuidado de todas las formas de vida”, 318.

¹¹⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 51-52.

Sin embargo, las soluciones a la actual crisis socioambiental no pueden ser solo técnicas, por lo cual “la discusión sobre la sostenibilidad se conecta así claramente con la preocupación por la justicia”.¹¹⁷ En este sentido, como propone Boff, “es urgente rescatar el significado antropológico fundamental de la solidaridad [...]. La solidaridad original nos hace a todos hermanos y hermanas dentro de la misma especie”.¹¹⁸

En medio de una economía globalizada, es necesario dar prioridad a las comunidades locales en los procesos de toma de decisión en sus territorios.¹¹⁹ La economía ecológica propuesta aquí es una economía biorregional, la cual, en lugar de adaptar el medio ambiente a las necesidades humanas, adapte estas y las armonice con la naturaleza para garantizar el equilibrio ecológico. Esta economía “utiliza los recursos lo menos posible, y usa los renovables racionalmente, dándoles tiempo para el descanso y la regeneración. Los ciudadanos se acostumbran a sentirse parte de la naturaleza y sus cuidadores. En esto consiste la verdadera sostenibilidad”.¹²⁰ En esta economía ecológica y biorregional, el género no es un criterio para la división del trabajo,¹²¹ de modo que las brechas de género pueden comenzar a cerrarse.

Por más desconsolador que sea el diagnóstico presentado en la primera parte del capítulo sobre lo que hemos hecho en nuestro atropellado tránsito por una economía extractivista, especulativa y de consumo,¹²² hay

¹¹⁷ Martínez y Roca, *Economía ecológica y política ambiental*, 466.

¹¹⁸ Boff, *El doloroso parto de la Madre Tierra*, 136-137.

¹¹⁹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 134 y 144.

¹²⁰ Leonardo Boff, *Una ética de la Madre Tierra: cómo cuidar la casa común* (Madrid: Trotta, 2017), 111.

¹²¹ “Los hombres y las mujeres asumen juntos las tareas del hogar y la educación de los hijos, y velan por la belleza del medio ambiente [...]. Esta renovación económica también propicia una renovación cultural. Son más factibles la cooperación y la solidaridad”. *Ibid.*

¹²² Sobre el mensaje de Francisco en *Laudato si'*, Ernesto Guhl Nannetti explica que “nos invita a cambiar nuestro comportamiento de consumidores insaciables,

una renovada esperanza porque las comunidades en sus territorios muestran alternativas:

En todas partes surgen la economía solidaria, la ecoeconomía, las vecindades o pueblos de producción colectiva, orgánica y respetuosa de la naturaleza, la creación de bancos de semillas criollas, el rescate de los ríos por la reforestación y el mantenimiento de los bosques de ribera y la preservación de la biodiversidad de la región.¹²³

Esto muestra el valor que tiene hoy la vida sencilla, caracterizada por el sentido comunitario que el Señor predicó a los suyos y del cual él mismo dio testimonio entre ellos.¹²⁴ Nuestra tarea es hacer eficaz el amor y fomentar la solidaridad en la actividad económica, para ampliar las oportunidades de todos los seres humanos, de manera que puedan realmente ejercer sus libertades. Debemos reconciliarnos con la naturaleza que somos¹²⁵, mediante el reconocimiento de su vulnerabilidad y su dignidad, lo cual implica aceptar su cuidado como la misión para la cual fuimos creados.

Bibliografía

BANCO Mundial. “Pobreza”. s.f. <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>

adoptando formas de vida más austeras, generosas y plenas, dejando de lado el modelo hiperconsumista globalizado, que ha conducido a que veamos el mundo solamente como algo que está a nuestro servicio sin ninguna contraprestación”. Guhl, “Por el planeta, un paso hacia la sostenibilidad” (Instituto Fiel Foro, Bogotá, Compensar, 2017), 2.

¹²³ Boff, *Una ética de la Madre Tierra*, 112.

¹²⁴ Gustavo Baena, *Fenomenología de la revelación: teología de la Biblia y hermenéutica* (Estella: Verbo Divino, 2011), 263.

¹²⁵ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 6.

- BAENA, Gustavo. *Fenomenología de la revelación: teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- . “La antropología subyacente en la universidad jesuítica”. *Theologica Xaveriana* 128 (1998): 407-431. <https://journal.repositoriodigital.com/index.php/teoxaveriana/article/view/21107?articlesBySameAuthorPage=1>
- BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- . *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta, 2012.
- . *El doloroso parto de la Madre Tierra*. Madrid: Trotta, 2022.
- . *Una ética de la Madre Tierra: Cómo cuidar de la casa común*. Madrid: Trotta, 2017.
- CAPARRÓS, Martín. *El hambre: un recorrido por el otro mundo*. Bogotá: Random House, 2021.
- DE Vaux, Roland. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.
- DE Wit, Hans. *He visto la humillación de mi pueblo*. Buenos Aires: 3 Clavos, 2022.
- DEUTSCHE Bibelgesellschaft. *Génesis. Biblia Hebraica Quinta*. Vol. 1. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.
- . *Biblia Sacra Vulgata*. 5.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.
- . *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- . *Septuaginta. Editio altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- ESCUELA Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- FORRESTER, Viviane. *El horror económico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “post-socialista”*. Bogotá: Universidad de los Andes y Siglo del Hombre, 1997.

GALVIS, Emilse. *Simone Weil: escritura de la gracia, atención y materialidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2022.

GONZÁLEZ, Antonio. *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta, 1997.

—. *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.

GRANADOS, Carlos. “La sabiduría de los relatos bíblicos”. En *Loado seas, mi Señor: comentario a la encíclica Laudato si’ del papa Francisco*, editado por F. Chica y C. Granados, 221-238. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

GUHL Nannetti, Ernesto. *Antropoceno: la huella humana; la frágil senda hacia un mundo y una Colombia sostenibles*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022.

—. “Por el planeta, un paso hacia la sostenibilidad”. Instituto Fiel Foro, Bogotá, Compensar, 2017. <https://www.javeriana.edu.co/recursosdb/1027292/1435742/10.Instituto+FIEL+FORO.pdf>

HOBSBAWM, Eric. *Las revoluciones burguesas*. Madrid: Guadarrama, 1976.

LEONARD, Annie. *La historia de las cosas: de cómo nuestra obsesión por las cosas está destruyendo el planeta, nuestras comunidades y nuestra salud, y una visión del cambio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 1995.

LÓPEZ, Edgar Antonio. “El cuidado de todas las formas de vida”. En *El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común: reflexiones latinoamericanas y caribeñas*, coordinado por E. Cuda, 317-335. Buenos Aires: Poliedro y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2022. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/171694/1/El-Futuro-del-trabajo.pdf>

—. “Desarrollos posconciliares del magisterio en torno a la justicia social”. *Theologica Xaveriana* 147 (2003): 389-398. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20875/16215>

—. “Moral cristiana y moral humana”. *Theologica Xaveriana* 139 (2001): 381-394. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20974/16286>

- . “Teología de la historia como teología de la acción”. *Theologica Xaveriana* 180 (2015): 471-496. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/14553/11739>
- LÓPEZ, Edgar Antonio y Patricia Chacón Navas. “El neoliberalismo ideológico”. *Theologica Xaveriana* 126 (1998): 191-212. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21146/16470>
- LÓPEZ, Edgar Antonio y Romel Yamid Pastrana. “Cuando las injusticias convergen”. *Revista Sol de Aquino* 18 (2020): 28-31. <https://revistasoldeaquino.usta.edu.co/index.php/como-vamos-foot/item/434-cuando-las-injusticias-convergen>
- MARTÍNEZ, Joan y Jordi Roca. *Economía ecológica y política ambiental*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- MARX, Karl. *El capital: libro primero*. Vol. 2. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- . *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- . *Manuscritos*. Barcelona: Altaya, 1993.
- NUSSBAUM, Martha. *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Bogotá: Planeta, 2016.
- . *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2002.
- OBLIGADO, Rebeca. “Gn 1,26 y 1,28. ¿Ordenó Dios al hombre dominar el universo?: una aproximación filológica”. *Quarentibus* 6 (2016): 8-11. http://quaerentibus.org/assets/q06_gn-1%2C-26-y-1%2C-28....pdf
- OXFAM Internacional. “Una economía para el 99 %”. 2017. <https://www.oxfam.org/es/informes/una-economia-para-el-99>
- PIKETTY, Thomas. *Una breve historia de la igualdad*. Bogotá: Ariel, 2022.
- PROGRAMA para el Medio Ambiente, Organización de Naciones Unidas. “Decisión adoptada por la Conferencia de las Partes en el Convenio sobre la Diversidad Biológica”. Montreal, 2022. <https://www.cbd.int/doc/decisions/cop-15/cop-15-dec-04-es.pdf>
- SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000.
- . *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza, 1989.

- SINGER, Peter. *Un solo mundo: la ética de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2003.
- VAN Parijs, Philippe. *Libertad real para todos: qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Barcelona: Paidós, 1996.
- WEIL, Simone. “El capital y el obrero: síntesis del curso impartido en la Bolsa de Trabajo de Saint-Étienne”. En *Escritos históricos y políticos*, 64-66. Madrid: Trotta, 2007.
- . “Tras la visita a una mina”. En *Escritos históricos y políticos*, 67-69. Madrid: Trotta, 2007.
- WORLD Bank. “Poverty headcount ratio at \$2,15 a day (2017 PPP) (% of population) -World”. s. f. <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.DDAY?location=CNt>

V. De *naturaleza a criaturas*: implicaciones sociales en el cambio de perspectiva ontológica con respecto a la creación en *Laudato si'*

Juan Esteban Londoño*

Introducción

En la encíclica *Laudato si'*¹ el papa Francisco reconoce que todo está conectado y que no podemos luchar por el planeta sin luchar por la paz y la convivencia entre los seres humanos. En este sentido, el problema ecológico es también social; y el problema social, ecológico. La ecología teológica de Francisco abraza a las personas vulnerables y excluidas, pues estas son las más afectadas por los desastres naturales, los cuales no son fortuitos, son causados por el ser humano. El papa sugirió en esta vía un cambio de paradigma que no solo es práctico, también es

* Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo (Alemania); magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia); magíster en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica); licenciado en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana; filósofo por la Universidad de Antioquia. Profesor de tiempo completo del Centro de Formación Teológica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: je_londono@javeriana.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2814-6381>

¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 69.

ontológico, en la medida en que deja de pensar en la naturaleza como *naturaleza* —es decir, como mero recurso material disponible para el uso— y propone una interpretación de esta como *creación* y *criaturas*,² una correlación de seres vivos que se implican unos a otros y deben aprender a respetarse.

Este capítulo, por ende, se enfoca en las consecuencias que tiene llamar *creación* y *criaturas* a nuestro entorno, y no meramente *naturaleza*. Para esto, nos concentramos en tres momentos: 1) mostrar la importancia de la *Laudato si'* como referente mundial de la reflexión ecológica, 2) recoger y analizar las nociones de *naturaleza* y *sociedad* de Francisco y 3) indagar el alcance ontológico de estas nociones teológicas.

La importancia de *Laudato si'* en la esfera social

La encíclica *Laudato si'* irrumpe como un llamado desde la fe en la esfera social y propone no solo una solución ética de urgencia, sino que ella misma es una teología, una concepción de la manera en que Dios se relaciona con las criaturas, la Madre Tierra y los seres humanos.

Nos recuerda Joachim Wiemeyer³ que las encíclicas sociales de la Iglesia tienen como función generar debates en la comunidad de fe, la teología, la ciencia y el público externo, con respecto a temas álgidos del contexto en las que se publican. El éxito de tal propuesta depende de varias condiciones, en especial de que los datos empíricos sean descritos con precisión y correspondan al estado actual de la ciencia. Dado que la ética social se ocupa de cuestiones muy generales en un horizonte mundial, solo es posible analizarlas desde una perspectiva teórica. Y este es precisamente el valor que tiene *Laudato si'*: coincide con muchas investigaciones diversas con respecto al cambio climático y a los peligros que corre el planeta.

² *Ibid.*, 78.

³ Joachim Wiemeyer, “Die Wirtschaftskritik von Papst Franziskus“, *Münchener Theologische Zeitschrift* 72 (2021): 128.

Thomas Massaro, S. J.,⁴ afirma que con esta encíclica Francisco se posicionó como un líder religioso que ha revitalizado el compromiso de la Iglesia con la justicia ambiental y la sostenibilidad. Su influencia se ha dejado sentir en el movimiento ambiental global y en acuerdos internacionales, como el de París.⁵ Siguiendo la metodología latinoamericana de ver-juzgar-actuar, Francisco presentó un diagnóstico de la situación, un análisis de las causas y, por último, una propuesta de acciones concretas desde una perspectiva de la fe.

El logro social de *Laudato si'*, comenta Massaro,⁶ es que introduce el concepto de *ecología integral* en la discusión mundial. Esta visión interrelaciona los aspectos ambientales, sociales y económicos, hasta el punto en que se hacen inseparables de la reflexión teológica. Según Francisco, es fundamental comprender esta crisis ambiental como una crisis social, pues los problemas ecológicos están estrechamente vinculados a la injusticia social y la desigualdad. Pero esta mirada es un cambio de mentalidad, el cual es performativo, con respecto a nuestra relación con el planeta, pues implica acciones en beneficio de la Tierra. El vuelco se dirige hacia una teología en la que Dios se involucra en un relacionamiento directo con los seres vivos y el planeta.

⁴ Thomas Massaro, "What precisely did pope Francis contribute?", *Social Sciences* 12 (2023): 12.

⁵ El Acuerdo de París es un tratado internacional histórico firmado en el 2015, dentro de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. Dentro de sus principales objetivos están limitar el calentamiento global, aumentar la capacidad de adaptación a los efectos adversos del cambio climático y hacer flujos financieros coherentes con un desarrollo resiliente del clima y con bajas emisiones de gases de efecto invernadero. En este, los países firmantes se comprometen a reducir sus emisiones de gases mediante la implementación de políticas y medidas a nivel nacional, y se propone facilitar la cooperación entre países desarrollados y en desarrollo para compartir tecnologías, conocimientos y recursos financieros, en beneficio de la Tierra y de todos los seres vivos.

⁶ Massaro, "What precisely did pope Francis contribute?", 8.

Así, la propuesta de *Laudato si'* es un aporte significativo a la discusión sobre la justicia ambiental, en la medida en que ofrece un marco integral, teológico y ontológico, para comprender y abordar los desafíos ambientales y sociales de nuestro tiempo. Por ejemplo, esta encíclica deja claro que la Iglesia es una firme defensora de la limitación estricta de las emisiones de carbono de efecto invernadero,⁷ y muchos observadores, como testifica Massaro, agradecen el impacto positivo de las voces e intervenciones del papa en las recientes discusiones internacionales al respecto, incluido el proceso de negociación que desembocó en los Acuerdos de París sobre el Clima en el 2015. Además, el esfuerzo de Francisco ha ido más allá de la escritura de un texto o manifiesto religioso. En el 2022, el Vaticano puso en marcha la ambiciosa y creativa Plataforma de Acción *Laudato Si'*, orientada a abordar y revertir el cambio climático y la degradación del medio ambiente. Esta plataforma es un intento de hacer efectivas las enseñanzas ecológicas de Francisco y aplicar medidas prácticas para el cambio a nivel personal, local y de toda la sociedad.⁸ El pontífice invita a implementar sus enseñanzas en las parroquias de todo el mundo y propone que, en ellas y desde ellas, se adopten programas prácticos en barrios, pueblos y ciudades, para reciclar, conservar energía, introducir alternativas sostenibles a los combustibles fósiles y reducir la huella de carbono de todas las maneras posibles. De este modo, a la luz de esta propuesta, no se puede separar la fe de la acción ecológica.

Massaro⁹ destaca que Francisco no pretendía ser la única voz líder en el movimiento ecológico. Todo lo contrario: sus contribuciones hicieron eco de otras voces, tanto religiosas como laicas, creyentes o ateas, en relación con la sostenibilidad del medio ambiente. Por esto, su mirada es concebida por el papa como un aporte a distintos movimientos dentro de la lucha por proteger a la Tierra, y la voz del papa es vista como la

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 9.

⁹ *Ibid.*

perspectiva de un líder de una comunidad de fe que busca, desde esa fe, realizar un aporte al cuidado de la casa común.

Sin embargo, es importante destacar el valor especial que tiene el mensaje del papa, pues se trata del líder de una comunidad religiosa muy numerosa. Y debe recordarse que la religión es un ámbito de la vida humana en el que muchas personas forman y agitan sus conciencias morales, y construyen y sostienen un mundo. Como dice el sociólogo Peter Berger,¹⁰ la religión es la empresa humana por la cual el cosmos sacralizado se establece. La religión da un sentido sagrado al modo en que se concibe el mundo y también a la forma en que este se conserva y cuida, mediante procesos de socialización de sus creencias que invitan a los creyentes a relacionarse con el entorno desde lo que propone su fe. Y ya que es en el contexto de la vida de fe donde muchas personas articulan sus valores éticos, Francisco propone un mensaje de cuidado de la Tierra, en la medida en que esta se concibe sagrada, como creación, y este cambio ontológico invita a un relacionamiento distinto con ella.

En América Latina, ha sido Leonardo Boff quien más ha dialogado con la encíclica *Laudato si'*. En su columna titulada “Una lectura de ciego de la encíclica ecológica *Laudato si'*”,¹¹ el teólogo y ecologista brasileño destaca que este manifiesto teológico va más allá de una simple visión ambientalista y propone una ecología que conecta lo ambiental, lo social, lo político y lo espiritual. De este modo, como ya lo ha venido haciendo nuestro pensador desde hace décadas, Francisco vincula el sufrimiento de la Tierra con el sufrimiento de los pobres, aspecto relevante en la discusión mundial, porque desde Europa y Estados Unidos no era fácil detectar este vínculo entre pobreza y agresión climática. Por esto, como dice Joachim Wiemeyer,¹² las raíces y el origen de Bergoglio influyen en el pensar del papa, en especial en la línea que se comprende como *teología*

¹⁰ Peter Berger, *El dosel sagrado* (Buenos Aires: Kairós, 2006), 49.

¹¹ Leonardo Boff, “Una lectura de ciego de la encíclica *Laudato si'*”, *Leonardo Boff Blog*, 28 de mayo del 2020.

¹² Wiemeyer, “Die Wirtschaftskritik von Papst Franziskus”, 127.

del pueblo o teología popular, una rama de la teología de la liberación en la que se contaba, por ejemplo, con Juan Carlos Scannone y Lucio Gera como algunos de sus representantes más destacados; esta se caracterizaba por no ser radicalmente marxista, como otras expresiones teológicas, por ejemplo, las de Hugo Assmann y Franz Hinkelammert. Boff, alineado con Francisco, enfatiza en que las causas de la crisis ecológica radican en un antropocentrismo exacerbado, que ha llevado al ser humano a plantear un dominio absoluto de la naturaleza. Así, rescata de la encíclica la interconexión de los seres humanos y los otros seres vivos, lo cual deviene en un llamado a la ética del cuidado, de cuidarnos los unos a los otros.

Las nociones de naturaleza y sociedad en *Laudato si'*

A lo largo de esta encíclica, Francisco llama a la Tierra “madre” y “hermana”, basado en la praxis de Francisco de Asís.¹³ El papa describe al ser humano ya no como individuo, sino como un ser vivo dentro de una sociedad viviente, a la par que percibe que la sociedad habita un entorno natural lleno de esporas, hongos, bacterias, animales y plantas.¹⁴ Tanto el ser humano como los demás seres vivos dejan de ser considerados objetos que se interrumpen entre sí, y se conciben como sujetos de derechos en medio de una danza.¹⁵ Así, reconoce el papa,¹⁶ de la mano de Teilhard de Chardin, que el fin último de todas las criaturas es el acercamiento a Dios, y que no solo el ser humano está orientado hacia la divinidad, sino todos los seres vivos que participan de esta vida. El ser es humano en la naturaleza, es un habitante de la Tierra, y no puede ser arrancado de su entorno.

¹³ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 6 y 66.

¹⁴ *Ibid.*, 7.

¹⁵ *Ibid.*, 82.

¹⁶ *Ibid.*, 83.

Francisco se refiere a la naturaleza mediante el uso de metáforas: una hermana, una madre, un libro.¹⁷ Con esto ofrece connotaciones fundamentales al trato cuidadoso del planeta, en cuanto el alcance de la metáfora, desde el punto de vista de Paul Ricoeur,¹⁸ posee la capacidad de transformar nuestra percepción de la realidad, y esta percepción cambia nuestra relación con el mundo. Al afirmar que la naturaleza es madre, hermana o libro, la metáfora crea una nueva conexión emocional entre los conceptos que tienen que ver con el cuidado, no solo porque nos cuidan, sino, ante todo, porque cuidamos a estos seres que habitamos y que nos habitan.

Pareciera que Francisco percibió las limitaciones de la palabra *naturaleza* para describir una experiencia vital de la Tierra. Por esto usa metáforas que trascienden a esta realidad de seres vivos. Como lo señala Bernardo Rengifo,¹⁹ filósofos como Plotino y teólogos como Agustín y Tomás de Aquino dan una connotación moral a la naturaleza, en la que esta, gracias a la caída, está ligada al mal. Así, se forma una voluntad ascética, en la que Dios pareciera no encontrarse en el mundo y, por eso, se le limita al reino del alma, mientras que aquellos que son descritos como “hombres en estado de naturaleza”, es decir, los pueblos indígenas y africanos, han sido relegados a seres de segunda categoría, y esta visión permite esclavizarlos y eliminarlos porque, al parecer, no forman parte del reino occidental de la razón. De este modo lo describe Rengifo a propósito de la controversia de Valladolid, en la que Bartolomé de las Casas se opone a Juan Ginés de Sepúlveda, quien se niega a aceptar que los pueblos indígenas tengan alma y los reduce a un estado de mera naturaleza. De allí la reflexión de Rengifo: “Quizás, en el fondo, el racismo de Occidente no sea otra cosa que un intenso rechazo precisamente hacia lo que puede haber de naturaleza en otros hombres”.²⁰

¹⁷ *Ibid.*, 11.

¹⁸ Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Madrid: Europa, 1980), 17.

¹⁹ Bernardo Rengifo, *Naturaleza y etnocidio* (Bogotá: Tercer Mundo, 2007), 32.

²⁰ *Ibid.*, 126.

Por esto, las metáforas que usa Francisco se convierten en una herramienta invaluable para expandir los límites del lenguaje y ofrecer una nueva perspectiva sobre el mundo, al mismo nivel que cuando en el Concilio Vaticano II se habló las comunidades protestantes como “hermanas”,²¹ y de los judíos como “pueblo de Dios”.²² Esta definición ofreció una mirada distinta a estas comunidades y rompió con los muros que las separaba, del mismo modo que nos preguntamos si la mirada que ofrece Francisco de la naturaleza como madre, hermana y libro contribuye a una transformación de fondo de nuestra relación con la Madre Tierra.

La analogía que emplea Francisco de la naturaleza como madre, hermana o libro es metafórica o litúrgica, pero podría ser también ontológica. En su definición más concreta, habla de la naturaleza como “medio ambiente”,²³ y define a este como “una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita”.²⁴ Ya la naturaleza no es un objeto, la naturaleza es una relación. En ella están implicados los seres humanos, los seres vivos, las piedras, el fuego, los planetas y también el mismo Dios viviente como su creador. Así, hallamos una intersección entre naturaleza y sociedad como el espacio de habitar del ser humano; y entre ser humano, naturaleza y Dios, como modo de relación de lo divino. Esto nos muestra que la naturaleza es entendida por el papa como una habitación de la sociedad, el lugar donde la sociedad habita, pero también como creación de un creador que está envuelto en ella.

La metáfora, nos recuerda Chantal Maillard, no reemplaza un significado por otro.²⁵ Ella combina diferentes elementos para crear una imagen

²¹ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965).

²² Concilio Vaticano II, *Nostra aetate: declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965).

²³ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 139.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Chantal Maillard, *La razón estética* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021), 30.

compleja y multifacética. Esta multiplicidad de significados permite que la metáfora sea interpretada desde diversos ángulos, abriendo nuevas puertas a la experiencia social y espiritual. Pero esta relación social, natural y divina está agrietada por la destrucción. Francisco no es un entusiasta de una danza ciega: abre los ojos para ver la crisis. En el parágrafo 27 de *Laudato si'*²⁶ afirma que hay sectores ricos de las “sociedades” que tienen el hábito de gastar y descartar, y golpean este espacio de la danza. Francisco reconoce que existen diferentes formas de configurar las comunidades humanas, y muchas de ellas son destructivas y, por ende, autodestructivas.²⁷ Esto se da porque hay una relación de creación y autocreación en la sociedad mediante la técnica, la cual utiliza a la naturaleza para transformarla, pero en ese proceso también se transforma a la naturaleza, o se deforma. Además, la noción de sociedad está relacionada con el mercado, en la medida en que este usa a la Madre Tierra (y a muchos seres humanos) como un objeto de intercambio de la sociedad.²⁸ El mercado no es una mano invisible, sino el resultado de relaciones de intercambio que tienen consecuencias sobre la sociedad y la naturaleza, modificando y creando, pero también destruyendo, quemando, talando, matando. Así, el papa Francisco hace ver que una sociedad se desarrolla, produce y consume,²⁹ pero también decae y se destruye.

En el parágrafo 38,³⁰ Francisco se refiere a la “sociedad civil”, dentro de un campo semántico de los organismos internacionales y agrupaciones humanas que buscan presionar a los Gobiernos para que cumplan con el cuidado de la Amazonía. El papa habla incluso de la “Sociedad Planetaria”,³¹ presuponiendo que ella es un conjunto de diversidades que hasta

²⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 27.

²⁷ *Ibid.*, 107.

²⁸ *Ibid.*, 123.

²⁹ *Ibid.*, 138.

³⁰ *Ibid.*, 38.

³¹ *Ibid.*, 55.

ahora se asocia no para una defensa común del planeta, sino para un suicidio en común. Por esto, es necesario replantear la cuestión social, el modo en el que nos hemos entendido a nosotros mismos, como una realidad de asociación y de acuerdos: el presupuesto fundamental del papa es que estos acuerdos deben llevarse a cabo teniendo en cuenta a la Tierra.

Para Francisco, el deterioro de la naturaleza y el de la sociedad van de la mano, en la medida en que la naturaleza es el “medio ambiente” de la sociedad y no puede haber sociedad sin naturaleza. El ser humano no puede desaparecer el suelo que lo sostiene y alimenta. Ya sea que lo llame naturaleza y sociedad, o sistemas naturales y sistemas sociales,³² Francisco destaca la interacción del habitante con el medio en el que habita, hasta el alcance casi de una relación filial, incluso biológica, con la madre.

En el parágrafo 48,³³ al constatar que la degradación social y la natural van de la mano, Francisco afirma que la crisis ecológica tiene una marcada impronta de desigualdad social, pues las personas que más sufren los impactos ambientales son las pobres.³⁴ Así, la opción de resolución de problemas humanos tiene la implicación de un compromiso social,³⁵ cuya iniciativa y fin, de algún modo, recae en la inseparable relación de la sociedad con la naturaleza.

Esta sociedad, según el papa Francisco, debe racionalizar los acuerdos que se plantean entre los seres humanos, para asumir como base de toda interacción técnica, comercial o ideológica, que la creación es el medio en el que se dan todas las relaciones. El papa Francisco dijo que no se puede entender la naturaleza como algo separado del ser humano, sino que “estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados”.³⁶

³² *Ibid.*, 139.

³³ *Ibid.*, 48.

³⁴ Conferencia Episcopal Boliviana, “Carta pastoral sobre medio ambiente y desarrollo humano en Bolivia: el universo, don de Dios para la vida”, La Paz, 2012, 17.

³⁵ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 91.

³⁶ *Ibid.*, 139.

Aun así, la naturaleza pasa a ser un mero constructo racional, y es vista como ser de los humanos, pues somos también naturaleza.

La naturaleza como creación

Con esta encíclica, el papa Francisco transforma la noción de naturaleza que se concibe desde la modernidad cartesiana, en la cual la naturaleza y los animales serían máquinas, por una noción de *creación*. Francisco se refiere a esta naturaleza como “hermana” y, con ello, da un giro ontológico desde su teología pastoral, para una mirada nueva de las relaciones sociales y naturales:

Esta hermana [la Tierra] clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. [...] Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da aliento y su agua nos vivifica y restaura.³⁷

José Vico Martín³⁸ considera que la ontología que defiende el papa no está lejos de aquella que sostiene el filósofo noruego Arne Naess. Según el análisis de este investigador, Francisco y Naess comparten una visión fundamental de la Tierra como un sistema interconectado y vivo. Naess compara la biosfera con una red en la que cada organismo es un nodo, mientras que el papa habla de la Tierra como un sistema complejo en constante cambio, exacerbado a gran velocidad por la acción humana, y por esto supera la capacidad de adaptación de los sistemas naturales. En ambos autores hay tres ideas clave que permiten conectar ambas perspectivas: 1) la unidad de la naturaleza, 2) la necesidad de un enfoque unificado en el

³⁷ *Ibid.*, 2.

³⁸ José Vico Martín, “La justificación científica y filosófica del respeto hacia la naturaleza: Teilhard de Chardin, Arne Naess y el papa Francisco”, *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 23, n.º 1 (2018): 100.

estudio de esta y 3) la importancia de una perspectiva humana en la ciencia y las políticas. Sin embargo, la diferencia radica en dos presupuestos metafísicos distintos: la ecología profunda de Naess se basa en una noción de conexión espiritual con la naturaleza, siendo ella casi una divinidad, mientras que la Iglesia católica fundamenta su visión en la fe en un Dios creador que llama a los creyentes a cuidar de su creación. Aquí se mantiene la diferencia ontológica entre creación y creador.

Francisco se refiere a la naturaleza como “creación” y “criaturas”, a la vez que están en relación con una figura creadora,³⁹ y resalta su genitivo de pertenencia: “creación de Dios”.⁴⁰ La creación no deja de estar vinculada a Dios, y el mismo Dios es tal porque es creador. A diferencia de la divinización de la naturaleza en la ecología profunda y de la desacralización o desencanto del mundo en las sociedades industriales, para Francisco hay una interrelación cósmica que hace inseparables a Dios y a la Madre Tierra. Esta creación, desde el punto de vista del papa, no es una mera naturaleza como estado de pecado o como objeto de consumo. Ella es un ser vivo que ha sido abusado por el ser humano.⁴¹ Por esto mismo debe ser “cuidado”,⁴² lo que da un matiz inseparable a estas dos nociones: la creación y el cuidado, hasta el punto en que el cuidado de la creación se convierte en parte indispensable de la fe.⁴³ El llamado de Dios, el Padre, es el de cuidar a la madre.

En la segunda parte de *Laudato si'*, Francisco analiza el relato del Génesis y propone una teología de la creación, en la que resemantiza la noción de naturaleza, tan ligada a la mera concepción de máquina, y la eleva a un estado teologal de alta dignidad, viva, latente, creación en movimiento; de allí que concluya: “Para la tradición judío-cristiana, decir ‘creación’

³⁹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 8.

⁴⁰ *Ibid.*, 11.

⁴¹ *Ibid.*, 14.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, 64.

es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado”,⁴⁴

Pero esta creación es concreta, no es una abstracción. Está hecha de criaturas: hongos, amebas, telarañas, moscas, dantas, panteras, lobos, hombres y mujeres. Francisco señala que Dios tiene una relación específica con todas y cada criatura,⁴⁵ de manera que la generalidad de una naturaleza abstracta y despersonalizada toma el rostro de la especificidad y el amor de la deidad y de su Cristo:

Las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural, porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud. Las mismas flores del campo y las aves que él contempló admirado con sus ojos humanos, ahora están llenas de su presencia luminosa.⁴⁶

Esta perspectiva de creación, como vemos, está mediada por la encarnación. Así lo resalta Peter Schallenberg⁴⁷ cuando afirma que, en la perspectiva de Francisco, cuando Dios se hace hombre, la naturaleza humana ha sido acogida en la Trinidad y en la eternidad del amor del Padre. Así, la ética cristiana ya no trata solo de la protección y el desarrollo de la naturaleza del hombre, de su ser, sino también de la protección y el desarrollo del hombre en la Madre Tierra, en la creación de Dios.

⁴⁴ *Ibid.*, 76.

⁴⁵ *Ibid.*, 96.

⁴⁶ *Ibid.*, 100.

⁴⁷ Peter Schallenberg, *Der Papst und die Klimakonferenzen. Dramatische Dringlichkeit* (Herder Korrespondenz, 2024), 4.

El alcance ontológico de las nociones naturaleza y sociedad del papa Francisco

En este apartado se analizan las implicaciones sociales que tiene hablar de creación y criaturas en vez de mera naturaleza para referirse a los seres vivos, pues esto les da un lugar distinto en el discurso político y social.

Como señala el filósofo francés Baptiste Morizot, uno de los factores que más influyen en la crisis ecológica actual es que hemos visto a los seres vivos como “la naturaleza”.⁴⁸ De este modo, no consideramos que nuestro cohabitar con estos seres se trata de relaciones sociopolíticas y no de simples relaciones naturales de las que nos vamos apartando para formar una cultura. Creemos erróneamente, y así lo señala el papa, que las relaciones sociopolíticas están reservadas de forma exclusiva a los seres humanos, y vemos a los otros seres vivos como decoraciones o recursos para nuestro beneficio.⁴⁹ Morizot anota que nuestras relaciones cotidianas con muchos seres vivos han desaparecido,⁵⁰ porque los invisibilizamos e instrumentalizamos. Pero, en realidad, estos seres habitan territorios compartidos con nosotros o con otras especies, y tienen formas propias de asociarse y comunicarse. Por esto, deberíamos aprender a pensar que ellos son *otros* seres vivos, lo cual tendría como consecuencia social una visión de cosmopolitismo multiespecie, en la que los humanos somos una minoría.⁵¹ Ver a los animales como *otros* tendría como efecto social el hecho de aceptar nuestra animalidad, no como un estado primario para superar ni como un salvajismo para defender, sino como una realidad de nuestra cohabitación con los otros animales en la Tierra. Como dice Francisco,⁵² somos “huéspedes” de la Tierra, y los otros seres vivos también lo son. Además, la

⁴⁸ Baptiste Morizot, *Maneras de estar vivo: la crisis global y las políticas de lo salvaje* (Madrid: Errata Naturae, 2021), 18.

⁴⁹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 19.

⁵⁰ *Ibid.*, 20.

⁵¹ *Ibid.*, 22.

⁵² *Ibid.*, 4.

noción de criaturas y la perspectiva teológica frente a ellas aporta una mirada específica, en la cual no solo están relacionadas con el ser humano, sino que la planta y la fruta, la raíz y el bípedo, los animales domésticos y los salvajes, y todos los microorganismos están relacionados con Dios y forman parte de su cuidado.

Así, se plantea que la crisis ecológica es, ante todo, una crisis de la atención social, en la medida en que hemos visto como mercancía a los demás seres vivos. Y frente a esta problemática se erige una propuesta teológica de sensibilidad distinta ante los seres vivos, que tiene como implicación social el llamado a mover los umbrales de aquello que merece la atención en la discusión pública:⁵³ denominar a los animales y a las plantas *seres vivos* o, en términos del papa, criaturas y creación, y no la abstracta y objetualizada naturaleza. Tal como el feminismo movió el umbral del trato a las mujeres y la diversidad de género, y los movimientos obreros corrieron las cortinas que denunciaron el abuso a los trabajadores, así mismo la propuesta de ver a estos seres como criaturas incita a considerar intolerable la desaparición de otros seres vivos,⁵⁴ cohabitantes del planeta.

Conclusión

En este capítulo hemos estudiado la relevancia de la encíclica *Laudato si'* tanto para las comunidades europeas y norteamericanas como para los movimientos sociales latinoamericanos, africanos o asiáticos, en la medida en que una figura religiosa de orden mundial se alía con las resistencias para proteger al planeta desde una mirada práctica (los programas de las parroquias) y desde un punto de vista teórico. A la luz de este recorrido, vemos cómo Francisco realiza de manera acertada un giro ontológico, que salta de una mirada objetualizada de la naturaleza, para ver a cada criatura como un sujeto creado por Dios y, por lo tanto,

⁵³ *Ibid.*, 31.

⁵⁴ *Ibid.*

sujeto de derechos y objeto de cuidado por quienes dicen profesar una fe en un Dios que no solo es Padre de hombres y mujeres, sino de animales y microorganismos, de la atmósfera, de piedras y de plantas, o el consorte de su conjunto, al que llamamos Madre Tierra.

Bibliografía

BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Kairós, 2006.

BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2011.

—. “Una lectura de ciego de la encíclica ecológica *Laudato si’*”. *Leonardo Boff Blog*, 28 de mayo del 2020. <https://leonardoboff.org/2020/05/28/una-lectura-de-ciego-de-la-enciclica-ecologica-laudato-si/>

CONCILIO Vaticano II. *Lumen gentium*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965.

—. *Nostra aetate: declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965.

CONFERENCIA Episcopal Boliviana. “Carta pastoral sobre medio ambiente y desarrollo humano en Bolivia: el universo, don de Dios para la vida”. La Paz, 2012. <https://ceb.bo/wp-content/uploads/2022/03/2012.03.22.-Carta-Pastoral-sobre-Medio-Ambiente-y-Desarrollo-Humano-en-Bolivia.pdf>

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si’, sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

MAILLARD, Chantal. *La razón estética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021.

MARTÍNEZ Andrade, Luis. *Ecología y teología de la liberación: crítica de la modernidad/colonialidad*. Barcelona: Herder, 2019.

MASSARO, Thomas. “What precisely did pope francis contribute? Parsing key terms and claims in *Laudato si’*”. *Social Sciences* 12 (2023). <https://doi.org/10.3390/socsci12100552>

- MORIZOT, Baptiste. *Maneras de estar vivo: la crisis global y las políticas de lo salvaje*. Madrid: Errata Naturae, 2021.
- RENGIFO, Bernardo. *Naturaleza y etnocidio*. Bogotá: Tercer Mundo, 2007.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Europa, 1980.
- SCHALLENBERG, Peter. *Der Papst und die Klimakonferenzen. Dramatische Dringlichkeit*. Herder Korrespondenz, 2024.
- VICO Martín, José. "La justificación científica y filosófica del respeto hacia la naturaleza: Teilhard de Chardin, Arne Naess y el papa Francisco". *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía* 23, n.º 1 (2018): 93-110.
- WIEMEYER, Joachim. "Die Wirtschaftskritik von Papst Franziskus". *Münchener Theologische Zeitschrift* 72 (2021): 124-139.

VI. Perspectiva jurídica de la crisis ambiental: lectura teológico-jurídica a diez años de *Laudato si'*

David Eduardo Lara Corredor*

Daniel de Jesús Garavito Villarreal**

Introducción

La crisis ambiental es el problema prioritario que debe enfrentar hoy el ser humano ante situaciones complejas en relación con el medio ambiente, las cuales se han desatado por causa de los daños ocasionados al planeta Tierra, situación que el papa Francisco vio reflejada en el cambio

* Magíster (civil y eclesiástico) en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia); especialista en Derechos Humanos por la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) (Bogotá, Colombia); licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). Docente asistente de tiempo completo en la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, vinculado al área de teología de la acción. Correo electrónico: delara@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1874-9848>

** Doctor en Teología, magíster en Teología y en Filosofía, y *Baccalaureum in Theologia* por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia); licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Libre (Bogotá, Colombia). Docente asistente de tiempo completo en la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, vinculado al área de teología de la acción. Correo electrónico: garavitod@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3458-4174>

climático;¹ la crisis por la contaminación, las basuras y los residuos;² la pérdida de la biodiversidad;³ el deterioro de la calidad de vida; la degradación social;⁴ la cultura del descarte,⁵ y la inequidad planetaria.⁶ Ocho años después de la publicación de la carta encíclica *Laudato si'*, en su exhortación apostólica *Laudate Deum*, Francisco señala que persiste el problema frente a la dignidad de la vida.⁷

Estas calamidades de la Tierra y de la humanidad son un grito que clama justicia, “para escuchar con atención a todas las criaturas que habitan este pequeño planeta”,⁸ en especial los gemidos de los pobres,⁹ pues son las personas más vulnerables existencial y geográficamente.¹⁰ Estos lamentos de socorro llegan a Dios (Ex 2,23b-24 y 3,7-8) e interpelan nuestra forma de pensar, decir y obrar, para que seamos conscientes, consecuentes y actuemos en justicia con el planeta oprimido y devastado; lo que está pasando con nuestra casa común es por nuestra irresponsabilidad y

¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015), 20-26.

² *Ibid.* Para la cuestión del agua, véase *ibid.*, 27-31.

³ *Ibid.*, 32-42.

⁴ *Ibid.*, 43-47.

⁵ *Ibid.*, 22.

⁶ *Ibid.*, 48-52.

⁷ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum, a todas las personas de buena voluntad sobre la crisis climática* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2023), 3.

⁸ Orden de los Hermanos Menores, *El clamor de la Tierra y el grito de los pobres: un subsidio de la Orden sobre el cuidado de la creación* (Roma: OFM Communications Office, 2016), 3.

⁹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 2,13 y 16.

¹⁰ *Ibid.*

abuso, como afirma Francisco: “Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla”.¹¹

En este contexto, el papa argentino proclamó su voz profética con su trilogía: la carta encíclica *Laudato si'* (2015); la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (2020), que surge del Sínodo de los Obispos en la Asamblea Especial para la Región Panamazónica, “Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral” (2019), y la exhortación apostólica *Laudate Deum* (2023). Así, amplía en la Iglesia católica el magisterio de sus predecesores sobre el medio ambiente. Como novedad, incluye el magisterio del patriarca ecuménico Bartolomé y reconoce el aporte de distintos profesionales y organizaciones.¹²

Esta realidad de la crisis ambiental exige una lectura en perspectiva teológica, jurídica y del derecho, teniendo como referencia el pensamiento del papa Francisco sobre el cuidado de la casa común, para valorar su propuesta de una ecología integral¹³ y una consciencia ecológica.¹⁴ Esta crítica requiere, a su vez, una recompreensión justa y legal —desde la justicia y el derecho— de las acciones humanas con el planeta y sus discursos de justificación.

Nuestra praxis con la Tierra

De cara a lo que está pasando en y con la Tierra, debido al acelerado cambio en los comportamientos de la humanidad, se ha apresurado el deterioro de las condiciones naturales para la vida: un ecocidio,¹⁵ cuya

¹¹ *Ibid.*, 2.

¹² *Ibid.*, 7-9.

¹³ *Ibid.*, 10, 62, 124 y capítulo IV.

¹⁴ *Ibid.*, 6.

¹⁵ El ecocidio es el daño masivo y la destrucción de los ecosistemas, es decir, un daño grave a la naturaleza de forma generalizada o a largo plazo. BBVA Communications, “¿Qué es el ecocidio?: el daño a la naturaleza y sus consecuencias”, 5 de abril del 2024.

causa es, entre muchas otras, el proceso de industrialización y contaminación generada por los residuos y desechos peligrosos.¹⁶ Nuestra casa se está convirtiendo en un inmenso depósito de porquería, unido a la cultura del descarte que, como señaló Francisco, afecta a los seres humanos y a las cosas, al convertirse en basura.¹⁷

Así, los cambios exigidos e interpretados desde la teología y las ciencias jurídicas han resultado difíciles de comprender, pues tanto las personas como las comunidades deben justificar su praxis frente a la casa común, es decir, hacer justas sus acciones y hacer justicia, que en el caso de los creyentes además debe confrontarse con la fe.¹⁸ En esa justificación se puede observar una tensión entre dos posiciones opuestas: aquellos que no reconocen la crisis y quienes afirman esta catástrofe ambiental.

Justificados en los ciclos de renovación

En la primera posición están quienes argumentan la inexistencia de la crisis ambiental y, en cambio, la existencia de ciclos de renovación ambiental, cuyos efectos son reconocidos y estudiados como “externalidades que los mercados no pueden procesar y que, por lo tanto, constituyen fallas de mercado, y en lo militar se denomina daños colaterales”.¹⁹ Francisco advierte que

los poderes económicos continúan justificando el actual sistema mundial, donde priman una especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente. Así se manifiesta que la

¹⁶ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 20-21.

¹⁷ *Ibid.*, 22.

¹⁸ Antonio González, *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1999), 112.

¹⁹ César Ferrari, “La crisis del capitalismo”, *Revista Javeriana*, n.º 818 (2015): 32.

degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas.²⁰

Los que niegan la urgencia ambiental afirman que la crisis ha existido desde que el ser humano actuó sobre la naturaleza.²¹ El papa Francisco reconoce que en esta tensión negacionista hay cristianos comprometidos, orantes, realistas y pragmáticos, que se burlan de las preocupaciones por el medio ambiente. Otros son pasivos, no cambian sus hábitos y son incoherentes,²² fundamentados en supuestos datos científicos de cómo el planeta siempre tuvo y tendrá periodos de enfriamiento y de calentamiento.²³

Este comportamiento burlesco tiene su garantía y correspondencia —entre las acciones y sus resultados— en la transformación del capitalismo durante el siglo xx, que se logró con base en el uso del petróleo y la electricidad como fuente de energía, lo que cambió la mentalidad en relación con los recursos naturales y sus efectos, al igual que con el manejo tecnológico y el uso económico-social de la naturaleza, una de las causas de la crisis planetaria;²⁴ es la mentalidad capitalista de creer que el planeta Tierra solo es recurso. Esos procesos de destrucción ambiental han dependido de los patrones tecnológicos y de un modelo depredador de crecimiento, que permite maximizar las ganancias económicas en el corto plazo.²⁵

²⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 56.

²¹ Asael Mercado y Arminda Ruiz, "El concepto de las crisis ambientales en los teóricos de la sociedad del riesgo", *Espacios Públicos* 9, n.º 18 (2006): 197.

²² Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 217.

²³ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum*, 6-7.

²⁴ Ferrari, "La crisis del capitalismo", 33-34.

²⁵ Guillermo Foladori y Naína Pierri, *¿Sustentabilidad?: desacuerdo sobre el desarrollo sustentable* (Ciudad de México: Cámara de Diputados, Universidad Autónoma de Zacatecas y Porrúa, 2005), 27.

Crisis ambiental y humana

La segunda postura, en oposición a la primera, es la de quienes afirman la existencia de la crisis ambiental como crisis humana; estas crisis han sido vistas y justificadas como resultado de la fractura de la relación entre el ser humano y la naturaleza, la tensión entre las leyes sociales y las naturales, entre los límites del crecimiento y del progreso, como la imposibilidad del medio ambiente de reproducirse, al mismo tiempo y nivel como los seres humanos generan sus alteraciones.²⁶ Afirma Francisco: “Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos”.²⁷

Una serie de informes técnicos y especializados muestran la gravedad del problema y su proyección, y encienden la alarma catastrófica para que se tomen las medidas drásticas con los límites físicos del crecimiento, un crecimiento económico y social que los economistas llaman *crecimiento cero*.²⁸ No se puede dudar del origen humano del cambio climático,²⁹ lo que justifica las acciones de los Estados, pueblos e instituciones como pecado estructural.³⁰ Por lo tanto, la lectura del problema exige su planteamiento desde la justicia, pues la cuestión ecológica es un problema social.³¹

Incidencia en la justicia

Jurídicamente, ante este escenario perverso se busca preservar, a través del derecho, un ambiente sano que garantice la calidad de vida para

²⁶ Mercado y Ruiz, “El concepto de las crisis ambientales”, 195.

²⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 53.

²⁸ Ferrari, “La crisis del capitalismo”, 33-34.

²⁹ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum*, 11.

³⁰ *Ibid.*, 3.

³¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 49.

las poblaciones humanas.³² Si observamos el mundo jurídico occidental, Ecuador marcó un hito en la legislación universal al proclamar los derechos de la naturaleza.³³ Esta juridicidad comprende el derecho de la tierra, el *sumak kawsay*, el *buen vivir* —concepto de la cosmovisión andina—, a partir de cuatro principios: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.³⁴

Respecto del derecho internacional humanitario en relación con la protección del medio ambiente, tanto en tiempo de conflicto armado como tiempo de paz, por la cláusula *rebus sic stantibus* se ordena que lo acordado es exigible en todo momento.³⁵ Sin embargo, el Organismo Internacional de la Cruz Roja señala tres deficiencias en la protección del medio ambiente:

En primer lugar, la definición de daño ambiental inadmisible es demasiado restrictiva y poco clara; en segundo lugar, hay incertidumbres jurídicas en cuanto a la protección de elementos del medio ambiente como bienes de carácter civil; y, en tercer término, la aplicación del principio de proporcionalidad, según el cual el daño al medio ambiente constituye “daño colateral”, también es problemático.³⁶

Además, afirma que la naturaleza no puede convertirse en objetivo militar o que su deterioro solo se considere daño colateral.³⁷

³² Elizabeth Bravo, “La crisis ambiental y los derechos de la naturaleza: una visión desde la ecología política”, *La Granja, Revista de Ciencias de la Vida* 17, n.º 1 (2013): 45.

³³ *Ibid.*, 48.

³⁴ *Ibid.*, 49.

³⁵ Michael Bothe *et al.*, “El derecho internacional y la protección del medio ambiente durante los conflictos armados: lagunas y oportunidades”, *International Review of the Red Cross* 879 (2010): 342.

³⁶ *Ibid.*, 321-322.

³⁷ *Ibid.*, 330.

La lectura política del desarrollo

En el ámbito político-económico, el accionar humano ambiental se lee y justifica a partir del desarrollo sustentable,³⁸ pero se cuestiona esta confianza irrestricta en el progreso, pues, por un lado, desde la *crítica naturalista*, la causa del deterioro ambiental es producto de la revolución industrial, por lo cual urge un *higienismo*, o mejoras sanitarias de las ciudades; un *naturalismo*, o restauración de lo humano y su contexto, y un *conservacionismo*, para la protección a especies y espacios naturales vírgenes.³⁹ Por otro lado, desde la *crítica social*, la crisis es causada por los efectos negativos sociales de la industrialización y el colonialismo.

Así, se dan tres corrientes de lectura de la relación ser humano-naturaleza: la primera, la *corriente ecológica conservacionista*, o sustentabilidad fuerte, como estética de conservación o ética de la Tierra. Hoy se justifica como ecología profunda y una economía ecológica basada en el crecimiento económico y poblacional cero, formulado en el primer informe al Club de Roma.⁴⁰ La segunda, la *corriente ambientalista moderada*, o sustentabilidad débil, es una visión antropocéntrica y desarrollista sobre los límites que se imponen a la naturaleza, justificada por una economía de optimismo tecnocrático, recogida en la Cumbre de Estocolmo.⁴¹ Y la tercera, la *corriente humanística crítica*, surgida desde los países tercermundistas como *ecodesarrollo*, plantea la necesidad de un cambio social radical y el uso responsable de los recursos naturales; posee dos subcorrientes: 1) la anarquista, que propone una sociedad ecológica mediante la expansión de la vida y los valores comunitarios, que sustituya la lógica del mercado por un ecologismo de los pobres, para preservar las culturas tradicionales portadoras de la sabiduría ambiental perdida, y 2) la marxista, que plantea el problema ambiental causado por la forma de organización

³⁸ Foladori y Pierri, *¿Sustentabilidad?*, 27.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 29-30.

⁴¹ *Ibid.*

social del trabajo que determina los recursos vs. el capitalismo expansionista, que genera problemas de contaminación y depredación.⁴²

En este contexto, el pensamiento de Francisco es una nueva palabra que se agrega al debate, no como una tercera corriente, sino como una alternativa crítica; así, ofrece una doctrina unificada de la lectura profética de la Iglesia y los argumentos verdes, como voz de quienes carecen de un escenario para ser escuchados; esta posición ha generado reacciones a favor y en contra.⁴³ Su reflexión ecológica, afirma Chica, es una teología de la realidad social, una teología del desarrollo económico, entre los polos dialécticos del moralismo y el economicismo.⁴⁴

El derecho internacional ambiental y la crisis

En esta larga praxis justificada por la depredación y el ecocidio de la Tierra, en relación con el mundo del derecho y la justicia internacional, la comunidad ha creado el derecho ambiental, normatividad muy reciente, consolidada en la segunda mitad del siglo pasado. Lo conforman numerosas normas, la mayoría consuetudinarias, referentes a la protección, conservación y preservación del ambiente y los ecosistemas, que regulan y limitan la conducta de los Estados y de otros sujetos de derecho internacional.⁴⁵ Este derecho occidental, impuesto e incorpora-

⁴² *Ibid.*, 27-28.

⁴³ Ricardo Chica, “*Laudato si’* y crecimiento económico”, *Revista Javeriana*, n.º 818 (2015): 43.

⁴⁴ *Ibid.*, 44.

⁴⁵ Diego Uribe y Fabián Cárdenas, *Derecho internacional ambiental* (Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2010), 21.

do al mundo, cuenta con jurisprudencia de tribunales internacionales⁴⁶ y decisiones de organismos cuasijurisdiccionales.⁴⁷

Contiene unos principios generales de derecho, como fuente del derecho ambiental y que pertenecen a la costumbre internacional. Se resaltan el principio de soberanía sobre los recursos naturales y la responsabilidad de no causar daño al ambiente de otros Estados;⁴⁸ el principio preventivo o de prevención: deberá emprenderse una evaluación del impacto ambiental;⁴⁹ el principio precautorio/de precaución: invertir la carga de la prueba para estar en posibilidad de autorizar determinada actividad;⁵⁰ el principio de sustentabilidad, desarrollo sustentable o sostenible: las políticas ambientales de todos los Estados deberían estar encaminadas a aumentar el potencial de crecimiento actual o futuro;⁵¹ el principio de progresividad/no regresión;⁵² el principio contaminador pagador, es decir, quien contamina paga,⁵³ y el principio de responsabilidades comunes, pero diferenciadas.⁵⁴

Los historiadores señalan que este corpus normativo ambiental se ha formado en tres etapas:⁵⁵ 1) tratados internacionales sobre las especies,

⁴⁶ Marisol Anglés, Monserrat Rovalo y Mariana Tejada, “Derecho internacional ambiental”, en *Manual de derecho ambiental mexicano* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021), 1-3.

⁴⁷ Uribe y Cárdenas, *Derecho internacional ambiental*, 33.

⁴⁸ Principio 21, Declaración de Estocolmo de 1972. Principio 2, Declaración de Río de 1992. Anglés, Rovalo y Tejada, “Derecho internacional ambiental”, 1-3.

⁴⁹ Principio 17, Declaración de Río de 1992. *Ibid.*, 1-3 y 11.

⁵⁰ *Ibid.*, 12-17.

⁵¹ Principio 11, Declaración de Estocolmo de 1972. *Ibid.*, 18.

⁵² Artículo 2.1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966. *Ibid.*, 21.

⁵³ Principio 16 de la Declaración de Río de 1992. *Ibid.*, 23.

⁵⁴ Principio 7 de la Declaración de Río de 1992. *Ibid.*, 25-26.

⁵⁵ *Ibid.*

como la pesca, la protección de especies silvestres y el uso equitativo y razonable de ríos y lagos entre Estados;⁵⁶ 2) las conferencias sobre el medio humano de Estocolmo y de Río, que conciben la protección de la comunidad y el entorno natural, y 3) las cumbres mundiales sobre desarrollo sostenible.

Pactos y convenciones ambientales antes del magisterio de Francisco

En la primera etapa, entre los pactos y acuerdos internacionales en torno a los bienes y especies de la naturaleza, se pueden mencionar la Convención sobre Pesca entre Francia y el Reino Unido (11 de noviembre de 1867), la Convención Revisada para la Navegación del Río Rin (1868), la Reglamentación de la Pesca de Salmón en la Cuenca del Río Rin (1885), los derechos de jurisdicción de los Estados Unidos de América en el mar de Bering y a la preservación de los lobos marinos (Estados Unidos/Reino Unido, 1893), el Acuerdo para la Protección de las Aves Útiles para la Agricultura (19 de marzo de 1902), el Tratado de Aguas Fronterizas entre Estados Unidos y Canadá (11 de enero de 1909),⁵⁷ el Convenio relativo a la Preservación de la Fauna y la Flora en su Estado Natural (1933) y la Convención sobre la Protección de la Naturaleza y la Preservación de la Vida Silvestre en el Hemisferio Occidental (1940).

La primera conferencia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), dirigida por el Consejo Económico y Social, que la convocó en 1949, versó sobre la interrelación de la conservación y la utilización de recursos naturales.⁵⁸ En 1968 se realizó la Cumbre de París, para promover un encuentro mundial sobre el medio ambiente. Un año antes, se creó la Unión Internacional para la Protección de la Naturaleza, primera organización internacional con el objetivo de promover la preservación de la

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 1-3 y 36-37.

⁵⁸ Estado Unidos, Lake Success, 1949. *Ibid.*, 3.

vida silvestre y el ambiente, y que habría de convertirse en la actual Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN).⁵⁹

La segunda etapa inicia con las conferencias sobre el medio humano de Estocolmo (1972), con la declaración *Plan de acción para el medio humano* (documento jurídicamente no vinculante) y la creación del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), con sede en Nairobi, Kenia.⁶⁰ El *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo*, de la noruega Gro Harlem Brundtland (1987), el *Brundtland Report* de la ONU, es uno de los antecedentes más importantes del cuerpo normativo vigente del derecho internacional ambiental, construido sobre las bases de la Conferencia de Estocolmo (1972) y antecedente de la Cumbre de la Tierra (1992). Así mismo, la Convención de Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar (1982) incluye tanto la atmósfera como la vida marina.⁶¹ Por último, la Conferencia de Río (1992) señala el proceso de contrarrestar las consecuencias del cambio climático y adopta la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC)⁶² y asume la comprensión de la Tierra como integral, interdependiente e íntegra.⁶³

La tercera etapa transita del proceso de adopción de instrumentos internacionales a su implementación. Su inicio puede ubicarse en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible, celebrada en Johannesburgo, Sudáfrica, en septiembre del 2002, con la Declaración Política de Johannesburgo sobre Desarrollo Sostenible; en esta se adoptó el Plan de Aplicación de Johannesburgo, un documento sobre posibles estrategias para implementar los instrumentos internacionales sobre desarrollo sostenible.⁶⁴

⁵⁹ Foladori y Pierri, *¿Sustentabilidad?*, 35-36.

⁶⁰ Anglés, Rovalo y Tejada, "Derecho internacional ambiental", 3.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum*, 44.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Anglés, Rovalo y Tejada, "Derecho internacional ambiental", 4.

La Declaración sobre Desarrollo Sostenible de Copenhague (2009) estipula que se requiere la protección contra la deforestación y una fuerte reducción de las emisiones, de manera que la temperatura media del planeta no supere los 2 °C respecto a los niveles preindustriales. En Río+20 (2012) se propone el *capitalismo verde* como el camino para la sustentabilidad; esto quiere decir, el desarrollo en manos de las empresas. En la COP19, en Varsovia (2013), se buscó reducir las emisiones contaminantes.⁶⁵ En el 2015, la ONU aprobó la Agenda 2030 sobre el desarrollo sostenible.⁶⁶

Pactos y convenciones ambientales después de Laudato si'

No se puede afirmar que el magisterio de Francisco creara jurisprudencia u originara leyes; tampoco es fácil señalar cómo la reflexión de *Laudato si'* ha incidido en la formación política de pactos y acuerdos internacionales, regionales y nacionales. No obstante, en *Laudate Deum* Francisco hace un balance de los avances y los fracasos de las conferencias sobre el clima.⁶⁷

La Cumbre de París COP21 (2015) puede considerarse un nuevo comienzo, teniendo en cuenta el incumplimiento de los objetivos planteados en la etapa anterior;⁶⁸ esta fijó a los países desarrollados el deber de contribuir a financiar la mitigación y la adaptación en los Estados en desarrollo del mecanismo de pérdidas y daños asociados a los efectos del cambio climático.⁶⁹

⁶⁵ Municipalistas por la Solidaridad y el Fortalecimiento Institucional (Musol), "Conclusiones sobre la cumbre del clima de Varsovia COP19", *Blog Fundación Musol*, s. f.

⁶⁶ Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), "Informe del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático", s. f.

⁶⁷ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum*, 44-60.

⁶⁸ *Ibid.*, 47.

⁶⁹ Amparo Vilches, Óscar Macías y Daniel Gil Pérez, *Década de la educación para la sostenibilidad: temas de acción claves* (Madrid: Centro de Altos Estudios

Otras cumbres fueron la COP25, llevada a cabo en Madrid en el 2019, donde se estudió cómo limitar el incremento de la temperatura global por debajo de 1,5 °C;⁷⁰ la COP26, en Glasgow, Reino Unido, para cumplir los objetivos del Acuerdo de París (2021);⁷¹ la COP27, en Sharm el-Sheij, Egipto (2022), amenazada por la invasión de Rusia a Ucrania, que causó una crisis económica y energética, en la que se señaló que los países, en particular los que están en vías de desarrollo, deben considerar como prioridad urgente acceder a la energía y “las posibilidades de desarrollo”;⁷² y la COP28, en Dubái (2023), en la que por primera vez en la historia “el acuerdo pide explícitamente a todas las naciones que abandonen los combustibles fósiles, un paso crucial para frenar las emisiones de gases de efecto invernadero y limitar el calentamiento global”.⁷³ Francisco señala:

A pesar de tantas negociaciones y acuerdos, las emisiones globales siguieron creciendo. Es verdad que se puede afirmar que sin estos acuerdos habrían crecido todavía más. Pero en otros temas relacionados con el medio ambiente, cuando hubo voluntad, se obtuvieron resultados muy significativos, como ocurrió con la protección de la capa de ozono. En cambio, la transición que se necesita, hacia energías limpias como la eólica y la solar, abandonando los combustibles fósiles, no tiene la velocidad necesaria. Por consiguiente, lo que se está haciendo corre el riesgo de interpretarse sólo como un juego para distraer.⁷⁴

Universitarios, 2009); Naturaleza Educativa, “Las cumbres de la tierra”, *Nature-duca*, s. f.

⁷⁰ Iberdrola, “COP25: Iberdrola en la Cumbre del Clima 2019”, s. f.

⁷¹ Bravo, “La crisis ambiental y los derechos de la naturaleza”, 45.

⁷² Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum*, 50.

⁷³ World Wildlife Fund (WWF), “Conclusiones clave de la cumbre climática COP28 en Dubái”, *WWF Blog*, 19 de diciembre del 2023.

⁷⁴ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum*, 55.

Esta visión panorámica de las cumbres y del derecho ambiental constituyen un marco jurídico-político que hay que valorar, para que no se conviertan en textos de biblioteca del derecho y la justicia, y reiterar, con Francisco, la necesidad de comprender la justicia interhumana en lógica de la acción de Dios.

Una nueva comprensión teológica de la justicia y del derecho de la Tierra

El pensamiento de Francisco sobre la naturaleza, y en relación con la justicia y el derecho, declara a la Tierra como sujeto de derechos y titular de una norma básica, fundamental y universal referida al acceso a bienes o recursos para vivir feliz.⁷⁵ Además, señala que todo planteamiento ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más desfavorecidos;⁷⁶ este derecho debe estar garantizado para que su ejercicio sea real.⁷⁷

De igual manera, denuncia la responsabilidad de cada persona, comunidad e institución, tanto de los que tienen como de los que no tienen recursos, poder político y económico, como de los causantes y a la vez víctimas del deterioro y grito —que clama justicia— de uno de los pobres más abandonado y maltratado: el planeta.⁷⁸ Además, anuncia la esperanza de una nueva espiritualidad,⁷⁹ una conversión ecológica.⁸⁰

El papa Francisco señala la necesidad de incorporar los derechos de los pueblos y las culturas, por eso le resulta escandaloso que se criminalice

⁷⁵ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 30, 33 y 43.

⁷⁶ *Ibid.*, 93.

⁷⁷ *Ibid.*, 94.

⁷⁸ *Ibid.*, 25-26.

⁷⁹ *Ibid.*, 216-221.

⁸⁰ *Ibid.*, 216.

a los líderes, e incluso a las comunidades, por reclamar sus derechos.⁸¹ Para la Iglesia, la defensa de la vida, la comunidad, la Tierra y los derechos de los pueblos indígenas es un principio evangélico en defensa de la dignidad humana.⁸²

Así mismo, advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior;⁸³ por ello, no podemos desconocer el valor y la limitación de los recursos.⁸⁴ También sostiene que la tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de esta. Además, remarca la solicitud de Juan Pablo II: no es digno un desarrollo que no respete y promueva los derechos humanos, y los derechos de las naciones y los pueblos.⁸⁵ En consonancia con el Sínodo Panamazónico, destaca el potencial y la participación de los jóvenes en sus comunidades y organizaciones, en defensa activa de los derechos, el territorio, la salud y la educación.⁸⁶

Lo pertinente ahora es rastrear la comprensión bíblica de la justicia y el derecho, para observar lo eternamente novedoso de la revelación de la palabra viva sobre una justicia interhumana, que implica la relación con los hermanos, incluida la naturaleza. De hecho, la revelación de Dios es

⁸¹ Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020), 69.

⁸² Sínodo de los Obispos, Asamblea Especial para la Región Panamazónica, *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral; documento final* (Roma, 26 de octubre del 2019); Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, 40.

⁸³ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 10.

⁸⁴ *Ibid.*, 33.

⁸⁵ Juan Pablo II, *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1987), 33.

⁸⁶ Sínodo de los Obispos, *Amazonía*, 32.

liberación en justicia y derecho, en especial con los más necesitados —y con la Tierra—, para hacer justicia ante lo injusto.

Nueva justicia y derecho con la Tierra

Si se quiere realizar una lectura sobre la justicia y el derecho en la voz profética de Francisco acerca de los problemas ambientales, estos deben comprenderse desde los referentes de la teología, principalmente la Sagrada Escritura y el magisterio. Ello exige, para el caso de lo justo, la justificación y la justicia, una lectura desde la relación fe-justicia.⁸⁷

La perspectiva teológica de la justicia y el derecho, desde el principio de traducción de equivalencia dinámica,⁸⁸ permite relacionar este binomio, que surge en una sociedad en la lógica de establecer la *justicia* a través de un *derecho*, sea consuetudinario o legislativo,⁸⁹ a través de las relaciones con los hermanos, entre sí y con Dios, lo que incluye a la Tierra. Francisco advierte: “Cuando todas estas relaciones son descuidadas, cuando la justicia ya no habita en la tierra, la Biblia nos dice que toda la vida está en peligro (Gn 6,13).”⁹⁰ En este sentido, el vocabulario bíblico habla de decretos, sentencias, mandamientos y palabras.⁹¹ De manera particular, por justicia y derecho entiende

la justicia. El sustantivo *sédeq* y su forma femenina *sedaqah* provienen de la raíz *sadaq*, que tiene como sentido: “tener razón, estar en su derecho, ser justo”; *sédeq* subraya más bien el principio, el orden justo, mientras que *sedaqah* se refiere al comportamiento justo. La

⁸⁷ Gérard Verkindere, *La justicia en el Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2001), 5.

⁸⁸ José Alonso, “Términos bíblicos de ‘justicia social’ y traducción de ‘equivalencia dinámica’”, *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976): 95.

⁸⁹ Verkindere, *La justicia en el Antiguo Testamento*, 6.

⁹⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 70.

⁹¹ Verkindere, *La justicia en el Antiguo Testamento*, 9.

justicia (*sedaqah*) corresponde sobre todo a una idea de plenitud o de rectitud, cuando cada cosa está en su lugar y no falta nada. Aplicado a la persona o al actuar humano, este término define lo que responde con exactitud a lo que exige su lugar en la sociedad. Es fidelidad a uno mismo y a la sociedad a la que se pertenece. Ser justo es más que respetar al otro, es darle existencia personalmente. La justicia (*sedaqah*) se sitúa siempre en una relación entre personas, modelada sobre las relaciones concretas, es más una acción que un estado. Es siempre la justicia de alguien.

El derecho, mishpat, proviene de la raíz *shafat*, que significa “imponer una decisión, una voluntad”, y se traduce tanto por gobernar como por juzgar. *Mishpat* se traduce más frecuentemente por “el derecho”. Pero puede designar según los casos: 1) la decisión arbitral, el juicio, 2) el caso en litigio, el asunto que juzgar, 3) la reivindicación o reclamación, lo que es debido en derecho. En el contexto bíblico, el derecho (*mishpat*) no corresponde solamente a la legislación, a los códigos jurídicos que la sociedad se otorga, sino que se mide en las relaciones del que actúa. A cada uno le corresponde su derecho, según su lugar y su función en la sociedad. En este caso, respetar el derecho es más que la rigurosa aplicación de las leyes, es sobre todo respetar al otro según su derecho.⁹²

De esta forma, las relaciones justas han de entenderse como una interpelación a esa justicia interhumana que se aleja del espíritu de Dios para proceder injustamente, como el comportamiento justificado del explotador que se aprovecha indebidamente de otros.⁹³ Por ello, el derecho busca salvar y la justicia liberar de la injusticia.⁹⁴ Hacer justicia es salvar o liberar de la injusticia.

⁹² *Ibid.*, 17.

⁹³ Alonso, “Términos bíblicos”, 97-98.

⁹⁴ *Ibid.*, 100.

Así se entiende la acción del Siervo de Yahvé, quien debe llevar el derecho de los oprimidos con la justicia que Dios quiere establecer: la justicia interhumana; por ello, interviene en la historia,⁹⁵ con el fin de hacer una recompreensión de la justicia para un buen vivir.⁹⁶ No se trata de perpetuar las instituciones, sino de lograr una justicia más allá de la lógica y acción de las potencias y la situación mundial,⁹⁷ si se aplica el *principio de subsidiariedad*. Para Francisco, todo está relacionado: el cuidado de nuestra vida y de las relaciones con la naturaleza.⁹⁸

Una consciencia y una espiritualidad que van más allá de la ley

El análisis de la realidad humana en lo ambiental, para una consciencia y espiritualidad ecológica que proteja el planeta, exige que se respete a la Tierra como ser vivo y no como un recurso para sobreexplotar,⁹⁹ ante lo cual los obispos latinoamericanos proponen una conversión ecológica individual y comunitaria.¹⁰⁰ El papa Francisco exhorta a todos para que seamos guardianes de la obra de Dios, con el cuidado, la protección y la defensa de los derechos de los pueblos y de la naturaleza.¹⁰¹ A nivel de las instituciones, sugiere crear políticas energéticas para garantizar una producción social y ambientalmente sostenible.¹⁰²

Para Francisco, es urgente ser consciente de que el don de la Tierra exige de la humanidad la tarea de cuidarla y responder por esta.¹⁰³ Es

⁹⁵ *Ibid.*, 103.

⁹⁶ Sínodo de los Obispos, *Amazonía*, 73.

⁹⁷ Francisco, *Exhortación apostólica* Laudate Deum, 37.

⁹⁸ Francisco, *Carta encíclica* Laudato si', 70.

⁹⁹ Luis Alfonso Schökel, *La Biblia de nuestro pueblo* (Bilbao: Mensajero, 2006), comentario crítico a Levítico, 25, 1-7 y 184.

¹⁰⁰ Sínodo de los Obispos, *Amazonía*, 73.

¹⁰¹ Francisco, *Carta encíclica* Laudato si', 74.

¹⁰² Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, 77.

¹⁰³ Francisco, *Carta encíclica* Laudato si', 137.

necesario construir y comprender la ecología integral como un nuevo paradigma de justicia, para escuchar tanto el clamor de la Tierra como el clamor de los pobres.¹⁰⁴ La ecología integral “conecta el ejercicio del cuidado de la naturaleza con aquel de la justicia por los más empobrecidos y desfavorecidos de la Tierra, que son la opción preferida de Dios en la historia revelada”.¹⁰⁵ Implica no habituarnos a hacer el mal, “hay que indignarse de la injusticia y pedir perdón”,¹⁰⁶ además, es obrar en la lógica de Dios; en relación con la naturaleza, es concluyente el papa:

El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar. El Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado. La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común.¹⁰⁷

Por eso, la justicia interhumana, aquella que surge de la contemplación de la casa común y de las comunidades que cambian su consciencia y asumen una espiritualidad —una vida según el Espíritu—, es la que debe recomprenderse desde la liberación y la salvación, desde la pedagogía de Dios, que hace que el ser humano conozca a Dios y haga justicia con la casa común.

Conclusión

Al revisar la lectura teológica y jurídica de la crisis ambiental, a partir del pensamiento de Francisco, se constata la necesidad de una

¹⁰⁴ *Ibid.*, 49.

¹⁰⁵ Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*, 66.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 15.

¹⁰⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 13.

nueva comprensión o recomposición de la tarea del derecho, desde la ecología integral.¹⁰⁸

Se valora que *Laudato si'* protege el medio ambiente “con el conjunto de principios y normas jurídicas que ordenan aquellas actividades humanas que provocan (o son susceptibles de provocar) un efecto negativo sobre la naturaleza”.¹⁰⁹ Así, en la comprensión de la ecología integral, urge “un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados ‘bienes comunes globales’, y promover estrategias internacionales que se anticipen a los problemas más graves que terminan afectando a todos”.¹¹⁰

La ecología integral, propuesta por el papa Francisco, exige una lectura y una acción interdisciplinaria, comenzando por la justicia y el derecho, para proteger el medio ambiente, al igual que una sinergia de acciones del comportamiento humano con la naturaleza, con el fin de cuidar la casa común.¹¹¹ Continúa la tarea de ajustar nuestro comportamiento (justificación) con la casa común, desde la lógica del principio de creación: dar vida y hacer bien nuestra acción con la casa común, que asuma la justicia con la Tierra.

Bibliografía

ALONSO Díaz, José. “Términos bíblicos de ‘justicia social’ y traducción de ‘equivalencia dinámica’”. *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976): 95-128. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudios eclesiasticos/article/download/18406/16212/>

¹⁰⁸ Michael Espinoza, “Desafíos para el derecho sobre el cuidado de la casa común: cuestiones jurídicas de la encíclica *Laudato si'*”, *Revista Taripaña* 7 (2015): 3 y 177.

¹⁰⁹ Ángel Ruiz de Apodaca, “Derecho ambiental y *Laudato si'*”, *Nuestro Tiempo*, 17 de noviembre de 2017, <https://nuestro tiempo.unav.edu/w/clamor-creacion>.

¹¹⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 174-175; Espinoza, “Desafíos para el derecho”, 3.

¹¹¹ Espinoza, “Desafíos para el derecho”, 3.

- ANGLÉS, Marisol, Montserrat Rovalo y Mariana Tejada. "Derecho internacional ambiental". En *Manual de derecho ambiental mexicano*, 1-28. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- BBVA Communications. "¿Qué es el ecocidio?: el daño a la naturaleza y sus consecuencias". 5 de abril del 2024. <https://www.bbva.com/es/sostenibilidad/que-es-el-ecocidio-el-dano-a-la-naturaleza-y-sus-consecuencias/>
- BELLVER Capella, Vicente. "El papa Francisco ante el cambio climático". *Administración y Ciudadanía* 11, n.º 2 (2016): 243-262.
- BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2011.
- BOTHE, Michael, Carl Bruch, Jordan Diamond y David Jensen. "El derecho internacional y la protección del medio ambiente durante los conflictos armados: lagunas y oportunidades". *International Review of the Red Cross* 879 (2010): 321-346.
- BRAVO, Elizabeth. "La crisis ambiental y los derechos de la naturaleza: Una visión desde la ecología política". *La Granja, Revista de Ciencias de la Vida* 17, n.º 1 (2013): 44-52.
- CAMACARO Sierra, Leriz y Rosalinda González Gómez. "La crisis ecológica: un problema global visto desde una perspectiva local". *Revista de Artes y Humanidades UNICA* 9, n.º 22 (2008): 79-93.
- CHICA, Ricardo. "Laudato si' y crecimiento económico". *Revista Javeriana*, n.º 818 (2015): 43-58. https://studio.edx.org/asset-vi:JaverianaX+Papasoc.1602x.07+3T2016+type@asset+block@SEPARATA_LAUDATOsi.pdf
- ESPINOZA Coila, Michael. "Desafíos para el derecho sobre el cuidado de la casa común: cuestiones jurídicas de la encíclica *Laudato si'*". *Revista Taripaña* 7 (2015). <https://derecho.unap.edu.pe/mespinoza/2015/09/desafios-para-el-derecho-sobre-el-cuidado-de-la-casa-comun-cuestiones-juridicas-de-la-enciclica-laudato-si/>
- FERRARI, César Attilio. "La crisis del capitalismo". *Revista Javeriana*, n.º 818 (2015): 27-41. https://studio.edx.org/asset-vi:JaverianaX+Papasoc.1602x.07+3T2016+type@asset+block@SEPARATA_LAUDATOsi.pdf

- FOLADORI, Guillermo y Naína Pierri, Coords. *¿Sustentabilidad?: desacuerdo sobre el desarrollo sustentable*. Ciudad de México: Cámara de Diputados, Universidad Autónoma de Zacatecas y Porrúa, 2005.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . *Exhortación apostólica Laudate Deum, a todas las personas de buena voluntad sobre la crisis climática*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- . *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- GONZÁLEZ, Antonio. *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- GRUPO Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC). “Informe del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático”. s.f. https://archive.ipcc.ch/home_languages_main_spanish.shtml
- IBERDROLA. “COP25: Iberdrola en la Cumbre del Clima 2019”. s.f. <https://www.iberdrola.com/sostenibilidad/contra-cambio-climatico/politicas-cambio-climatico/cop25>
- JUAN Pablo II. *Carta encíclica Centesimus annus*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1991.
- . *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1987.
- LEFF, Enrique. *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. Ciudad de México: Siglo XXI y Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1994.
- MERCADO Maldonado, Asael y Arminda Ruiz González. “El concepto de las crisis ambientales en los teóricos de la sociedad del riesgo”. *Espacios Públicos* 9, n.º 18 (2006): 194-213.

- MUNICIPALISTAS por la Solidaridad y el Fortalecimiento Institucional (Musol). "Conclusiones sobre la cumbre del clima de Varsovia COP19". *Blog Fundación Musol*, s.f. <https://musol.org/fr/blog/23--noticias/432-conclusiones-sobre-la-cumbre-del-clima-de-varsovia-cop19.html>
- NATURALEZA Educativa. "Las cumbres de la Tierra". *Natureduca*, s.f. <https://natureduca.com/ecologia-historia-las-cumbres-de-la-tierra.php>
- ORDEN de los Hermanos Menores. *El clamor de la Tierra y el grito de los pobres: un subsidio de la Orden sobre el cuidado de la creación*. Roma: OFM Communications Office, 2016.
- ORGANIZACIÓN de las Naciones Unidas. "Río+20 el futuro que queremos". s.f. <https://www.cepal.org/rio20/es/index>
- REYNOSA Navarro, Enaidy. *Crisis ambiental global: causas, consecuencias y soluciones prácticas*. Múnich: Grin Verlag GmbH, 2015.
- RUIZ de Apodaca, Ángel. "Derecho ambiental y Laudato si'". *Nuestro Tiempo*, 17 de noviembre de 2017. <https://nuestrotiempo.unav.edu/w/clamor-creacion>.
- SCHÖKEL, Luis Alfonso. *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Mensajero, 2006.
- SIMPOSIO de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar (Sceam). *African climate dialogues communiqué*. Nairobi, 17 octubre del 2022.
- SÍNODO de los Obispos, Asamblea Especial para la Región Panamazónica. *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral: documento final*. Roma, 26 de octubre del 2019.
- URIBE Vargas, Diego y Fabián Augusto Cárdenas Castañeda. *Derecho internacional ambiental*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2010.
- UNITED Nations Climate Change. "¿Qué es el protocolo de Kioto?". 11 de diciembre de 1997. https://unfccc.int/es/kyoto_protocol
- VERKINDERE, Gérard. *La justicia en el Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2001.
- VILCHES, Amparo, Óscar Macías y Daniel Gil Pérez. *Década de la educación para la sostenibilidad: temas de acción claves*. Madrid: Centro de Altos Estudios Universitarios, 2009.

WORLD Wildlife Fund (WWF). “Conclusiones clave de la cumbre climática COP28 en Dubái”. *WWF Blog*, 19 de diciembre del 2023. <https://www.worldwildlife.org/descubre-wwf/historias/conclusiones-clave-de-la-cumbre-climatica-cop28-en-dubai>

YANIZ Estrada, Claudia. La triple crisis planetaria: qué es y qué soluciones existen. *Blog AIDA*, 30 de enero del 2014. <https://aida-americas.org/es/blog/la-triple-crisis-planetaria-que-es-y-que-soluciones-existen>

VII. Relación entre ecología integral y teología política en clave decolonial

Daniel de Jesús Garavito Villarreal*
David Eduardo Lara Corredor**

Introducción

La interdependencia entre la crisis ecológico-social y la crisis política que señala el papa Francisco se refleja tanto en *Laudato si'*¹ como en

* Doctor en Teología, magíster en Teología y en Filosofía y *Baccalaureum in Theologia* por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia); licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Libre (Bogotá, Colombia). Docente asistente de tiempo completo de la Pontificia Universidad Javeriana, en la Facultad de Teología, vinculado al área de teología de la acción. Correo electrónico: garavitod@javeriana.eud.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3458-4174>

** Bachiller y magíster (civil y eclesiástico) en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia); especialista en Derechos Humanos por la Escuela Superior de Administración Pública (Bogotá, Colombia); licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). Docente asistente de tiempo completo de la Pontificia Universidad Javeriana, en la Facultad de Teología, vinculado al área de teología de la acción. Correo electrónico: delara@javeriana.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1874-9848>

¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 196-198.

Fratelli tutti.² Ambas encíclicas muestran algunos de los hechos que han deteriorado el papel de la política en la sociedad actual, en la medida en que ha perdido la capacidad de convocatoria al diálogo frente a las problemáticas de una sociedad plural globalizada con profundos desequilibrios en las relaciones entre los seres humanos, y entre estos y las otras formas de vida que habitan el planeta.

Francisco reitera que la política ha perdido su talante crítico respecto a la absolutización del mercado, la concentración del poder y la falta de garantías para el reconocimiento de los excluidos,³ de los cuales no escapa la Tierra. En este sentido, “basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común”,⁴ que se refleja en el cambio climático,⁵ la falta de agua potable,⁶ el menoscabo de la biodiversidad,⁷ el deterioro de la calidad de vida⁸ y la alta tasa de inequidad planetaria, que fundamentalmente afecta a los más pobres.⁹ Esto deja distinguir la fragilidad y el sometimiento de la política a la lógica del interés y el lucro,¹⁰ que a la vez repercute en convulsiones poblacionales como las migraciones y los conflictos que tensionan las relaciones entre los países.

Con el fin de profundizar en la relación entre la ecología integral y una teología política en clave decolonial de la teología india o indígena de

² Francisco, *Carta encíclica Fratelli tutti* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020), 154-197.

³ Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2013), 53-54.

⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 61.

⁵ *Ibid.*, 20-22.

⁶ *Ibid.*, 27-31.

⁷ *Ibid.*, 32-42.

⁸ *Ibid.*, 43-47.

⁹ *Ibid.*, 48.

¹⁰ *Ibid.*, 54.

América Latina, este capítulo se estructura en tres momentos: 1) la contextualización de la crisis ecológico-social y sus implicaciones políticas; 2) la evolución de la crisis política y ecológico-social, en la transición de *Laudato si'* a *Fratelli tutti*, y 3) la reflexión teológica sobre la relación entre la ecología integral y una teología política con acento decolonial de los pueblos originarios que ha desarrollado la teología india.

Contextualización de la crisis

En el siglo xx, la humanidad y la naturaleza vivieron la crisis de la Guerra Fría, que se prolongó hasta la década de los noventa, como resultado de la tensión bipolar entre los países que se convirtieron en potencias políticas, económicas y militares después de Segunda Guerra Mundial.¹¹ Este contexto exacerbó la presión y el roce mundial, debido a un conflicto de proporciones más devastadoras, que tuvo como consecuencia, por ejemplo, el uso de armas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, y destrucción mayor que todas las guerras anteriores.

El alcance de lo que fue esta catástrofe atómica es quizá comparable, guardando las proporciones y aun siendo distintas, a la crisis socioecológica que se desató a partir de la Revolución Industrial hasta hoy, que pone en peligro las diferentes formas de vida que habitan la Tierra. Ambos flagelos, la posibilidad de una guerra nuclear y el calentamiento global, han captado el interés de las cumbres políticas internacionales; sin embargo, estas aún no encuentran salidas a los conflictos armados que se presentan en varios escenarios contemporáneos, ni tampoco se han logrado consensos transnacionales para hacerle frente a la posible hecatombe

¹¹ Uno de los polos estaba encabezado por los Estados Unidos, que representaba el grupo de países capitalistas asociados en el Tratado del Atlántico Norte; por otro lado, estaba la Unión Soviética, que era la cabeza visible del conjunto de los países socialistas asociados en el Pacto de Varsovia.

ecológico-social que amenaza la vida, porque ha primado más el interés particular¹² que la sensatez y el cuidado de la casa común.¹³

En medio de aquella atmósfera de la Guerra Fría, García Márquez pronunció un discurso: *El cataclismo de Damocles*, con motivo del cuadragésimo primer aniversario de la explosión de la bomba atómica en Hiroshima.¹⁴ En este se dirigió en especial a los líderes políticos de las potencias de la época, para hacerles ver el peligro al que se exponía a la humanidad y la vida en su conjunto en caso de que estallara una tercera guerra mundial:

Desde la aparición de la vida visible en la tierra debieron transcurrir 380 millones de años para que una mariposa aprendiera a volar, otros 180 millones de años para fabricar una rosa sin otro compromiso que el de ser hermosa, y cuatro eras geológicas para que los seres humanos, a diferencia del bisabuelo pitecántropo, fueran capaces de cantar mejor que los pájaros y de morir de amor. No es nada honroso para el talento humano, en la edad de oro de la ciencia, haber concebido el modo de que un proceso multimilenario tan dispendioso y colosal pueda regresar a la nada de donde vino por el arte simple de oprimir un botón.¹⁵

La espada de Damocles, que en este discurso simboliza la posible hecatombe atómica a la que se exponía la humanidad en tiempos de la Guerra Fría —y aún hoy—, quizás ayuda a ilustrar la catástrofe ecológico-social que amenaza no solo la vida humana, sino también a todas las

¹² Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 166.

¹³ Véase Leonardo Boff, “La carta magna de la ecología integral: grito de la Tierra-grito de los pobres”, *Leonardo Boff Blog*, 18 de junio del 2015, 1-6.

¹⁴ Este evento que se llevó a cabo en Ixpala, México, el 6 de agosto de 1986, y contó con la asistencia de los principales líderes de las potencias de la época.

¹⁵ Gabriel García Márquez, *El cataclismo de Damocles: discurso Ixpala, México* (Bogotá: Oveja Negra, 1986), 12-13.

formas de vida del planeta azul. Estas catástrofes —una atómica y otra ecológico-social— están relacionadas porque ambas son herederas del mismo poder hegemónico de la racionalidad instrumental,¹⁶ que derivó en un modelo político-económico depredador. Además, este paradigma¹⁷ fue apalancado por una perspectiva positivista y hegemónica tanto de la ciencia como de la técnica, que subestimó los saberes sapienciales y las narrativas que entretejen el mundo de la vida. Por eso, a contrapelo de esa mirada única, este capítulo busca rescatar, hasta donde sea posible, desde la teología política en relación con la ecología integral, esos intersticios y localidades del pensamiento crítico de los pueblos originarios que asume y desarrolla la teología india.

La tecnocracia entre las causas de la crisis

Francisco relaciona una de las causas de este panorama que pone en peligro a la Tierra y todo lo que ella contiene con el paradigma tecnocrático,¹⁸ que apunta a un crecimiento sin control que “estruja” el planeta más allá de su límite.¹⁹ Aquí lo tecnocrático no pierde su connotación política, en la medida en que las relaciones de poder que constituían la esencia de lo político quedan reducidas a un dispositivo extractivista y mercantilista, cuyo interés fundamental es el lucro y la satisfacción momentánea.²⁰

La denuncia profética de Francisco desenmascara las repercusiones catastróficas del paradigma tecnocrático, el cual no solo justifica los

¹⁶ Walter Mignolo, “El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007), 243-281.

¹⁷ Hans Küng, *Teología para la posmodernidad* (Madrid: Alianza, 1998), 109-116.

¹⁸ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 101.

¹⁹ *Ibid.*, 106.

²⁰ Guillermo Kerber, “De la ecología integral a la ecología profunda: una mirada crítica”, *Voices* 42 (2020): 62-68.

padecimientos humanos como consecuencia de la crisis ecológico-social, sino también es una amenaza para todos los seres vivos: “La Tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería”.²¹ Según Codina, la crisis ecológico-social que denuncia el papa²² es

el pecado contra la creación, un pecado que contamina, que hace de la tierra un depósito de basura y porquería, y que genera el calentamiento del clima, el agotamiento del agua, la deforestación, la pérdida de la biodiversidad de miles de especies y la cultura del descarte.²³

Lo anterior revela que la crisis no mejora debido a que las medidas políticas que se toman son tardías o, por lo menos, no van al mismo ritmo que el deterioro ecológico-social.²⁴ Este flagelo ha acelerado la disminución de recursos fundamentales como el agua, ya que esta no alcanza a satisfacer las necesidades de grandes sectores de la población, en especial las de los más pobres.²⁵ Además, la falta de agua va ligada a la escasez de alimentos, el crecimiento de la pobreza, la miseria y los flujos migratorios hacia los países ricos.²⁶

El conjunto de estos hechos que agravan la crisis ecológico-social reclama medidas políticas urgentes, para contener el modelo tecnocrático de desarrollo que ha conducido a la degradación de la creación.²⁷ Si bien son pocos los insensatos que niegan la crisis, todavía hay algunos líderes políticos y sociales reticentes a tomar acciones concretas para disminuir

²¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 20.

²² *Ibid.*, 20-47.

²³ Víctor Codina, “De la *Laudato si'* a la *Querida Amazonía*”, *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 109 (2020): 11-13.

²⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 21-25.

²⁵ *Ibid.*, 30.

²⁶ *Ibid.*, 25.

²⁷ Nilva Góngora, “La ecología política en *Laudato si'*”, *Tareas*, n.º 163 (2019): 103-111.

el consumo de combustibles fósiles, que acelera el calentamiento global.²⁸ Boff vincula la crisis ecológica-social con el grito de los pobres²⁹, que *Laudato si'* refleja en su capítulo primero: “Lo que le está pasando a nuestra casa”³⁰ es consecuencia “de una alta inequidad planetaria”.³¹

Diez años después del lanzamiento de la *Laudato si'* se ha agudizado el deterioro ecológico-social, debido al avance de la deforestación de los bosques, la minería, la contaminación de ríos y mares, el aumento de la temperatura, la desaparición de especies de fauna y flora, y las lluvias y sequías no previstas, fenómenos ocasionados por la desregularización de los ciclos de la naturaleza³² tras la acción humana.

Conexión entre la crisis político-ecológica y la covid-19

La interdependencia entre los daños causados a la naturaleza y la crisis social la experimentamos en las repercusiones de la pandemia de la covid-19.³³ La irrupción de este virus puso en crisis la aparente estabilidad protectora de la vida que proveía el sistema político-económico neoliberal, ya que la voracidad del consumismo ha tenido implicaciones devastadoras en distintos ámbitos de la vida humana y su relación con las otras formas de vida. El consumismo justificado por el sistema

²⁸ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 26.

²⁹ Antonio Elizalde, “Grito de la Tierra, grito de los pobres, la propuesta ética de Francisco: una recuperación de los aportes latinoamericanos a la construcción de nuestra casa común”, *Desenvolvimento Meio Ambiente* 35 (2015): 121-146.

³⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 17-61.

³¹ Wilfred Sumani, “Cambio climático e implicaciones para los medios de vida: perspectiva desde el sur global”, *Revista Internacional de Teología Concilium* 378 (2018): 109-120.

³² Gianni Vattimo, “Gianni Vattimo”, en *Ecología integral para el siglo XXI: agua y ambiente*, coordinado por Gianni Vattimo y Gabriela Sacco (Buenos Aires: Fundación Panamericana para el Desarrollo Integral de Altos Estudios, 2019), 35-45.

³³ Joan Carrera i Carrera, *Covid-19: más allá de la pandemia* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2020), 7-10.

neoliberal ha dejado profundas secuelas en las bases políticas de las relaciones humanas, pues ha llevado a la sociedad a una especie de ceguera colectiva, que invisibiliza la interdependencia entre los humanos y los otros seres vivos. Esta ceguera está ligada a una suerte de prosopagnosia, que ha deteriorado la capacidad de reconocer al otro como semejante y como parte de un sistema que está vinculado con el todo.

Pero, a pesar de la crisis sociopolítica y la pérdida de numerosas vidas humanas, no todas las consecuencias de la pandemia son desastrosas: por lo menos nos dejó la lección de que el conjunto de hechos sobrevivientes por el virus no solo se resuelve con medidas económicas, el encierro de la población o con recursos sanitarios. La vulnerabilidad humana que desveló la pandemia requiere también de otras habilidades político-sociales, solidarias y caritativas.³⁴ Por lo tanto, en la perspectiva del componente político que entreteje las relaciones humanas, ¿no se necesita de otro tipo de relaciones entre los seres humanos, el planeta Tierra y la naturaleza en general, que no solo sea mediante la mercantilización y explotación del otro? Además, ¿no se requiere de un diálogo más recíproco entre la política, las ciencias en general, los saberes comunitarios y ancestrales, con miras a hacer frente a la crisis socioecológica que padecemos?

La urgencia de contener la crisis

La problemática ecológico-social que reflejó en su momento la encíclica *Laudato si'* hoy constata unos síntomas y hechos más devastadores, que prenden las alarmas sobre la urgencia de actuar pronto y comprometidamente para no llegar al punto de no retorno, es decir, el momento en el que sea difícil revertir el daño infligido a la naturaleza en su equilibrio ecológico-social, porque es allí donde se hilvana el tejido invisible que vincula al conjunto de la vida.

³⁴ Francisco, *La vida después de la pandemia* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020), 27-36.

Como cristianos, no podemos sucumbir al fatalismo de una crisis sin salida, por lo que si en algo puede contribuir la fe cristiana es a propiciar un sentido de esperanza, a partir del cual el ser humano, como imagen del Dios que encarna Jesucristo, sea capaz de captar la dimensión de la gracia que actúa en sus acciones, con miras a transformar las relaciones con el prójimo y la creación. Teniendo en cuenta lo anterior, y desde una perspectiva propositiva, ¿qué lectura teológico-política cabría hacer como aporte a la profundización de la problemática ecológico-social que afecta a la casa común? ¿Qué tipo de análisis e interpretación puede aportar la relación entre ecología integral y teología política para comprender y enfrentar la crisis?

En la perspectiva que abren las preguntas con las que se cierran el apartado anterior y este, quizás es pertinente la crítica, el análisis y los aportes del pensamiento decolonial, que este escrito busca profundizar en la relación entre la ecología integral y la teología política en el desarrollo de la teología india. Sin embargo, antes de asumir este asunto, que se desarrollará en detalle en la tercera parte del capítulo, retomemos algunos aspectos políticos que había propuesto la *Laudato si'* y que a nuestro juicio se profundizan aún más en la *Fratelli tutti*.

Entre la grandeza política de *Laudato si'* y la mejor política de *Fratelli tutti*

Paralelamente a la crisis ecológico-social que enfrenta el conjunto de la vida en el planeta Tierra, ha ido creciendo la conciencia de que las acciones para detener tal flagelo no deben reducirse a unas iniciativas políticas aisladas de los países más afectados. En estas iniciativas de concienciación coinciden las encíclicas *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, puesto que ambas son partidarias de políticas locales y transnacionales que asuman los desafíos ecológico-sociales.³⁵

³⁵ Ana Lorena Navarro, “Apuntes para una mirada crítica y ecológica del capitalismo patriarcal en el tejido de la vida”, en *Ecología política desde una perspectiva*

Además de lo anterior, se suma la preocupación de que algunos países, con el pretexto de recuperar o proteger ecosistemas importantes para la humanidad, como el Amazonas,³⁶ aprovechen esta coyuntura para apropiarse de los territorios, la fauna, la flora y los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios. Este asunto es de interés para el quehacer de la teología india o indígena, en medio de los pueblos originarios y en conexión con el pensamiento decolonial.³⁷

Hacia una ecología política integral

El conjunto de los hechos que agravan la crisis justifica la posición de Francisco en favor de una ecología integral³⁸ capaz de asumir los problemas complejos que están detrás del creciente deterioro de la creación:³⁹ “El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”.⁴⁰ Este enfoque de una ecología integral deja al descubierto las injusticias infligidas tanto a algunos seres humanos como a la naturaleza, a la manera de una reciprocidad negativa.⁴¹

decolonial, editado por David J. Bailey, José Pablo Prado Córdova y Belinda Ramos Muñoz (Ciudad de Guatemala: Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar, 2023), 47-60.

³⁶ Francisco, *Exhortación apostólica Querida Amazonía*, 5-7.

³⁷ Manuel Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, *Revista Yachay* 34, n.º 66 (2017): 63-65.

³⁸ Román Guridi, *Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2018), 27-47.

³⁹ Víctor Toledo, “La encíclica verde: ecología política, emancipación social y catolicismo”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 130 (2015): 13-15.

⁴⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 48.

⁴¹ *Ibid.*, 92.

La posición del papa con respecto a la implementación de políticas pertinentes para enfrentar la pobreza, más allá de los acostumbrados costes ecológico-sociales, debe motivar a una iniciativa mancomunada entre los Estados y la sociedad civil, con el propósito de buscar consensos sensatos que permitan enfrentar los retos.⁴² Este empeño requiere de algunos liderazgos políticos con capacidad de sensibilizar a las generaciones actuales y futuras, para incidir en acciones de responsabilidad y cuidado de la creación.⁴³ No obstante, como los procesos de concienciación y responsabilidad suelen ser paulatinos, mientras tanto hay que avanzar hacia regulaciones político-jurídicas que establezcan límites y reglas claras de convivencia con la naturaleza.⁴⁴

Por lo tanto, se necesita que mientras avanzamos hacia un proyecto de convivencia mundial, como lo propusiera el teólogo Hans Küng,⁴⁵ complementariamente cabría una comprensión política que integre lo legal (jurídico) y lo bueno (ético)⁴⁶. En otras palabras,

se requiere de la política una mayor atención para prevenir y resolver las causas que puedan originar nuevos conflictos. Pero el poder conectado con las finanzas es el que más se resiste a este esfuerzo, y los diseños políticos no suelen tener amplitud de miras.⁴⁷

⁴² *Ibid.*, 54.

⁴³ Hernán Cardona y Memo Ánjel, “La impronta bíblica de *Laudato si'*: diálogo a dos voces entre la encíclica y los inicios del Génesis”, *Cuestiones Teológicas* 44, n.º 102 (2017): 322-327.

⁴⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 53.

⁴⁵ Hans Küng, “Ética mundial y derecho mundial” (discurso con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia [UNED], Madrid, enero del 2011).

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Amor y justicia* (Madrid: Caparrós, 1990), 35-50.

⁴⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 57.

Avanzar hacia una ecología integral en relación con la teología política requiere de varios componentes, entre los cuales se debe consolidar una solidaridad internacional,⁴⁸ como lo propusiera Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*,⁴⁹ donde la política no solo beneficie a los seres humanos y a las demás especies vivas del presente, sino también a las futuras. Este principio, que conduce a tomar conciencia tanto de las acciones del presente como de las iniciativas hacia la planificación de un mejor futuro, está en la misma perspectiva que cuestiona Francisco: “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?”.⁵⁰ Lo que Jonas identifica como principio de responsabilidad, para Francisco es la política del amor, con su arraigo en la caridad cristiana.

Responsabilidad política compartida

De cara a la compleja realidad referida, quizás quedan pocos caminos como el compromiso, la responsabilidad, la solidaridad y la cooperación entre los Estados, las organizaciones civiles y comunitarias,⁵¹ es decir, “la interdependencia nos obliga a pensar en un solo mundo, en un proyecto común”.⁵² Aunque los intereses políticos, ligados a los intereses económicos locales y transnacionales, no favorecen los consensos para contener la crisis, como cristianos no debemos perder la esperanza. Si bien la esperanza cristiana no se traduce de inmediato en esfuerzos transnacionales para enfrenar la problemática, desde los intersticios de las organizaciones de la sociedad civil, los movimientos sociales y las

⁴⁸ *Ibid.*, 159.

⁴⁹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder 1995), 29-193.

⁵⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 160-161.

⁵¹ *Ibid.*, 164

⁵² *Ibid.*

comunidades en las periferias se están gestando acciones que multiplican la sensibilidad y la conciencia hacia el cuidado recíproco.⁵³

Se espera que el conjunto de estas acciones contribuya a cerrar la brecha escandalosa que separa la opulencia y el consumo desaforado de algunos sectores privilegiados de la sociedad, con respecto a la miseria y exclusión de otros conglomerados humanos que no alcanzan a satisfacer sus necesidades básicas.⁵⁴ Estas medidas mancomunadas deben propiciar el paso hacia una responsabilidad democrática incluyente,⁵⁵ que fortalezca la convicción de que no hay dos planetas Tierra ni dos atmósferas: una para los ricos y otra para los pobres. La conciencia sobre este asunto deja al descubierto lo infructuoso que resulta cuando los países desarrollados tienen a los países pobres como satélites, donde establecen sus industrias altamente contaminantes, que vierten sus desechos a los ríos, el mar y la atmósfera. Estas acciones no solo afectan y matan a los pobres de un lugar geográfico determinado,⁵⁶ sino que, en la medida en que la Tierra es un solo cuerpo, se degrada el conjunto de la vida que la habita.

En consonancia con lo anterior, el capítulo v de *Fratelli tutti* plantea la *mejor política* como una complementariedad de lo que ya había perfilado *Laudato si'*, en cuanto “la grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo”.⁵⁷ Además, enfatiza en que

necesitamos una política que piense con visión amplia, y que lleve adelante un replanteo integral, incorporando en un diálogo interdisciplinario los diversos aspectos de la crisis. Muchas veces la misma

⁵³ *Ibid.*, 165.

⁵⁴ *Ibid.*, 172.

⁵⁵ *Ibid.*, 174-175.

⁵⁶ Peter Singer, “Ética para un solo mundo”, *Confinos de Relaciones Internacionales y Ciencia Política* 1 (2005): 19-29.

⁵⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 178-181.

política es responsable de su propio descrédito, por la corrupción y por la falta de buenas políticas públicas.⁵⁸

La mejor política tiene un trasfondo evangélico, ya que se enfoca en el bien común y la realización del ser humano. Es una dimensión caritativa de la que deben participar todos los actores de la sociedad en la búsqueda de su dignidad. Esta comprensión cristiana de la política desafía a que “pensemos juntos algunas tareas importantes para este momento histórico, porque queremos un cambio positivo para el bien de todos nuestros hermanos y hermanas, eso lo sabemos”.⁵⁹

Este enfoque incluyente conduce a que se viva la política como una fraternidad,⁶⁰ en la perspectiva de restablecer el tejido social roto y avanzar hacia relaciones solidarias frente a problemáticas ecológicas, económicas y sociales. La mejor política se gesta desde los contextos populares y las periferias, pues es desde allí que los pueblos caen en cuenta de la importancia de ir más allá de las medidas asistencialistas que no superan la pobreza. Los esfuerzos solidarios deben orientarse al agenciamiento de las potencialidades de cada persona, pues

lo verdaderamente popular —porque promueve el bien del pueblo— es asegurar a todos la posibilidad de hacer brotar las semillas que Dios ha puesto en cada uno, sus capacidades, sus iniciativas, sus fuerzas. Esa es la mejor ayuda para un pobre, el mejor camino hacia una existencia digna.⁶¹

La mejor política es caritativa porque favorece los procesos comprometidos y participativos de las comunidades, a través de los cuales los

⁵⁸ *Ibid.*, 197.

⁵⁹ Francisco, “Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares en el salón principal de la Feria Expocruz” (Santa Cruz, Bolivia, 9 de julio del 2015).

⁶⁰ Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti*, 154.

⁶¹ *Ibid.*, 162.

pobres son aliviados y, fundamentalmente, promovidos a que se valgan por sí mismos y se realicen como personas. La caridad en cuanto política del amor busca espacios de encuentro entre las comunidades locales y las organizaciones mundiales, con el fin de superar las limitadas relaciones bilaterales de los Estados nación. Este enfoque solidario de la política reconoce las limitaciones de las instituciones político-jurídicas, en su intento de “fomentar no únicamente una mística de la fraternidad sino al mismo tiempo una organización mundial más eficiente para ayudar a resolver los problemas acuciantes de los abandonados que sufren y mueren en los países pobres”.⁶²

De lo anterior se colige que la mejor política —de inspiración cristiana— se traduce en el bien común y la solidaridad de los pueblos, como una especie de civilización del amor o caridad social. La política del amor convoca y cohesiona los esfuerzos conjuntos de la fe, la razón y la praxis transformadora, con el objetivo de afrontar las problemáticas ecológico-sociales que genera una sociedad plural y consumista como la actual.

Ecología integral y teología política desde la mediación decolonial de la teología india

Cuando se habla hoy de teología política, es difícil no relacionarla con su primer desarrollo en la primera mitad del siglo xx,⁶³ o también con la nueva teología política de Metz y Moltmann,⁶⁴ estas últimas tan influyentes y pertinentes para abordar las problemáticas histórico-sociales que dejó al descubierto el Concilio Vaticano II.⁶⁵ Pero de lo que se trata

⁶² *Ibid.*, 165.

⁶³ Carl Schmitt, *Estudios políticos* (Madrid: Cultura Española, 1941), 33-108.

⁶⁴ Alberto Roldán, “Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz: alternativas al planteo de Carl Schmitt”, *Cuadernos de Teología* 27 (2008): 179-202.

⁶⁵ Daniel Garavito, *La revelación y la actividad humana: recepción de la Constitución Dei Verbum en clave hermenéutica de la apropiación* (Bogotá: Editorial Pontificia

en este apartado, más allá de las teologías políticas anteriores, es de la relación entre ecología integral y política que establece *Laudato si'*,⁶⁶ desde el aporte de la teología latinoamericana presente en la teología de la liberación y la teología del pueblo. Además, asume las narrativas, prácticas y sabidurías de los pueblos originarios, de lo cual da cuenta la teología indígena desde su relación con el pensamiento decolonial.⁶⁷

Debemos aclarar que en la perspectiva de resistencia y crítica del pensamiento decolonial no solo están los pueblos originarios, sino también otros colectivos humanos excluidos, como las mujeres, los negros, los campesinos, los migrantes, la población LGTBIQ+, entre otros. Debido a las complejidades de las problemáticas que enfrentan cada uno de estos grupos y las limitaciones en extensión de este capítulo, solo abordaremos la contribución a la relación entre ecología integral y teología política de los pueblos originarios que desarrolla la teología india.

Relación de la teología india y el pensamiento decolonial

En sintonía con la perspectiva latinoamericana que toma *Laudato si'*, a partir del engranaje mencionado, creemos que el enfoque decolonial⁶⁸ permite una comprensión de la teología india (indígena) en clave político-ecológica, en la medida en que profundiza las relaciones entre la tradición de la fe cristiana y las cosmovisiones de los pueblos originarios,

Universidad Javeriana, 2016), 135-207.

⁶⁶ Góngora, “La ecología política en *Laudato si'*”, 103-105.

⁶⁷ Juan Gorsky, “Desarrollo histórico de la teología india”, en *Iglesia, pueblo y cultura*, editado por Pablo Suess *et al.* (Quito: Abya-Yala, 1998), 9-26.

⁶⁸ Es importante enfatizar en que lo decolonial es la fase última del proceso descolonial, en el que se cae en cuenta que es prioritario no solo la crítica contra la hegemonía del pensamiento único que nos legó Europa desde la colonia, sino también el desmontaje de la inculturación de estas prácticas por parte de las comunidades actuales. Este proceso de concienciación es asumido por varios colectivos humanos víctimas o excluidos, entre los cuales sobresale la resistencia y liberación de los pueblos originarios.

así como sus mitos, símbolos, costumbres, narrativas, prácticas y relaciones con la naturaleza.⁶⁹

A partir de la segunda mitad del siglo XX, surge un tipo de pensamiento crítico —decolonial— frente a la tradición hegemónica occidental, que ha permitido la emergencia de algunas narrativas y prácticas de resistencia que provienen de las periferias. Este enfoque toma distancia del modelo académico y epistemológico occidental desde las mismas entrañas de las prácticas coloniales, en cuanto se han ido gestando acciones descolonizadoras y de resistencia frente a lo hegemónico⁷⁰ de un pensamiento único, que subestima el conocimiento, las tradiciones y el componente sapiencial de los pueblos originarios.

La última etapa de este proceso de resistencia y crítica descolonial, conocido como *decolonial*, intenta desenmascarar no solo los mecanismos eurocéntricos predominantes, sino también los nuevos dispositivos de colonización que se han incorporado a algunas culturas como las de los pueblos originarios.⁷¹ Esta dimensión crítica y comprometida que amalgama resistencia y reconocimiento de lo diferente caracteriza al pensamiento decolonial,⁷² el cual, entre otras inspiraciones, asume las epistemologías del sur y su tendencia a la autonomía con respecto a lo hegemónico.⁷³ Las repercusiones de este paradigma “provocan lo que actualmente estamos viviendo y nos resulta invivible y además deshumanizador y, de

⁶⁹ Roberto Tomichá, “Revelación y pueblos originarios: algunas consideraciones” (V Simposio de Teología India, San Cristóbal de las Casas, México, 13 al 18 de octubre del 2014), 1-13.

⁷⁰ Mignolo, “El pensamiento descolonial”, 243-256.

⁷¹ Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, 59-78.

⁷² Carlos Mendoza, “Teología descolonial y el tiempo mesiánico”, *Revista Reflexão* 45 (2020): 3.

⁷³ Raúl Zibechi, “Mundos otros y pueblos en movimiento: debates sobre anticolonialismo y transición en América Latina”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 28, n.º 103 (2023): 1-8.

todos modos, conduce al fin del equilibrio ecológico y, por tanto, de la vida humana”.⁷⁴

La relación del enfoque decolonial con la teología latinoamericana contribuye a la crítica del pensamiento único,⁷⁵ que ideologiza la religión cristiana bajo un ropaje acrítico, privatizado y apolítico, que, según Mendoza, “instrumentaliza el sentimiento religioso de la población en aras de la sacralización de un sistema de concentración del capital y del poder patriarcal como columnas del privilegio de minorías privilegiadas blancas, propietarias, machistas y cristianas fundamentalistas”.⁷⁶ Una lectura ecológico-social desde la teología política en clave decolonial no debe pasar por alto a los excluidos y vulnerados que denuncia la *Laudato si'*,⁷⁷ de lo cual la Tierra no es la excepción.⁷⁸

La apropiación teológica de este enfoque decolonial propicia la constitución de un componente crítico con capacidad de confrontar los entramados de poder epistemológico y político, que cosifican, instrumentalizan y excluyen las otras formas de comprensión, cuidado, convivencia y buen vivir.⁷⁹ Por lo tanto, frente al paradigma dominante que excluye y subvalora la cultura local como la de los pueblos originarios,⁸⁰ es pertinente preguntarse ¿cómo contribuir desde la teología india en clave decolonial a

⁷⁴ Pedro Trigo, “Modernidad inviable”, *Perspectivas Teológicas* 49, n.º 3 (2017): 522.

⁷⁵ Carlos Mendoza, “La teología decolonial en México”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, n.º 91 (2020): 90-100.

⁷⁶ Mendoza, “Teología descolonial y el tiempo mesiánico”, 4.

⁷⁷ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 2, 13 y 16.

⁷⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Justicia entre saberes: epistemologías del sur contra el epistemicidio* (Madrid: Morata, 2017), 41-65.

⁷⁹ Roberto Tomichá, “El convivir ecológico-nomádico de los pueblos originarios: una narrativa, profética, simbólica y mística”, *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 378 (2018): 87-96.

⁸⁰ Marcos Mondardo, “Descolonización de la frontera de Brasil con Paraguay: los guaraníes y kaiowá transfronterizos y las multitransterritorialidades de la lucha por el tekoha”, *Revista de Estudios Fronterizos* 20, n.º 2 (2020): 161-180.

procesos de concienciación, liberación y transformación de esos poderes que someten, deshumanizan, antropomorfizan las relaciones y subvaloran las otras formas de vida no humana, como lo denuncia la *Laudato si'*.

Según Mendoza, “para enfrentar esas estructuras de exclusión es preciso construir una clave alternativa de interpretación de la historia donde sea posible percibir y dar cuenta de la redención divino-humana que enfrenta al poder hegemónico”.⁸¹ Este giro de interpretación irradia la perspectiva teológica del Dios misericordioso y compasivo, que en Jesucristo encarna el compromiso cristiano hacia la dignificación de la creación, así como el replanteamiento del modelo actual de convivencia entre los humanos y las otras formas de vida.

Entre resistencia y liberación

El talante crítico y liberador de la fe cristiana potencializa las prácticas de resistencia de los excluidos, los cuales usualmente han quedado desechados en las cunetas de la historia. Dichas prácticas son las fisuras o intersticios de la historia local, a través de las cuales se rompe la lógica del tiempo lineal, que universaliza la historia e invisibiliza lo particular de la vida de los pueblos. Desde esta perspectiva, la tradición judeocristiana asume el legado apofático de una reflexión teológica, cuyo referente es la sed de justicia de los profetas, que se enmarca en la tensión entre un tiempo lineal (*kronos*) y un tiempo emplazado (*kairós*).⁸² Es decir, en la tensión entre resistencia, memoria y esperanza se constituye un tiempo propicio (*kairós*) para la irrupción del mesías, y la redención de los excluidos y olvidados tanto de la historia como de la creación: “Se trata de un fulgurante destello que rompe la fatalidad violenta y que

⁸¹ Mendoza, “Teología descolonial y el tiempo mesiánico”, 4.

⁸² Johann Baptist Metz, *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Santander: Sal Terrae, 2007), 138-142.

anticipa la plenitud humano-divina en el tiempo presente como memoria, justicia y esperanza”.⁸³

Esta comprensión del tiempo como ruptura favorece la crítica del pensamiento decolonial,⁸⁴ en la medida en que desenmascara los poderes hegemónicos arraigados, que, como dispositivos, penetran la vida en toda su complejidad. Esta ruptura con lo predominante favorece “el desmontaje de las categorías de pensamiento que los pueblos colonizados hemos internalizado como criterios de verdad, de justicia y de acción luego de tres siglos de colonialismo ibérico y dos siglos de hegemonía criolla y mestiza”.⁸⁵

Desde una clave decolonial, la teología india busca darle presencia y voz a la aparente fragilidad de los excluidos, de los que también forma parte la casa común. Este paso de la fragilidad a la resistencia que se convierte en fortaleza es posible porque la fe cristiana se encarna tanto cultural como socialmente para desenmascarar las injusticias infligidas a la creación.⁸⁶ El conjunto de estas resistencias coadyuva a la acción política, para resignificar, traducir y comprender las narrativas y las prácticas de liberación, frente al poder hegemónico idolátrico que endiosa el mercado, el paradigma tecnocrático y el dominio de una forma de pensar sobre las otras.⁸⁷

En otras palabras, “se trata de una experiencia de redención que acontece en la inmanencia, es decir, ‘desde dentro’ y ‘desde abajo’ de la historia hegemónica”,⁸⁸ porque es ahí, en los intersticios de esta historia, donde irrumpe el Mesías con su acción de redención y rehabilitación de los excluidos. En medio de estos dolores de parto (Rm 8,22) en los que

⁸³ Mendoza, “Teología descolonial y el tiempo mesiánico”, 4-5.

⁸⁴ Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, 67-71.

⁸⁵ Mendoza, “Teología descolonial y el tiempo mesiánico”, 5.

⁸⁶ Mondardo, “Descolonización de la frontera de Brasil con Paraguay”, 175-180.

⁸⁷ Walter Mignolo, “La opción decolonial: desprendimiento y apertura; un manifiesto y un caso”, *Tabula Rasa* 8 (2008): 243-279.

⁸⁸ Mendoza, “Teología descolonial y el tiempo mesiánico”, 7.

gime la casa común, la resistencia y las acciones de los excluidos abren un horizonte de esperanza: “Se trata, por tanto, de una escatología del tiempo contraído como un alumbramiento que pasa por los cuerpos desaparecidos, desmembrados y basurizados por el necropoder, de manera inexorable”.⁸⁹ En medio de tanta vulnerabilidad acontece históricamente la gracia transformadora y salvadora de Dios, en cuanto “es anticipación mesiánica en medio de las desgracias históricas producidas por la mano del hombre”,⁹⁰ como es el caso de la crisis ecológico-social que padecemos.

El panorama descolonial y decolonial trazado brevemente constituye la base para una ecología integral, la cual se relaciona con una teología política de acentos narrativo-prácticos, como los que caracterizan a los pueblos originarios e inspiran a la teología india.⁹¹ Este quehacer teológico entre los pueblos originarios se proyecta como un reto de comprender, interpretar y apropiar cristianamente el entramado de narrativas, mitos, cosmovisiones, prácticas de cuidado y convivencia armónica entre todas las formas de vida. El conjunto de estos desafíos que forman parte de la complejidad de vida de los pueblos originarios puede favorecer a la teología india en su búsqueda de dar razón y sentido desde la fe evangélica.⁹²

La emergencia de la teología india significa un proceso de concienciación acerca de la urgencia inaplazable de reconocer que en las acciones, las expresiones espirituales y las relaciones con las diferentes expresiones de vida actúa la gracia amorosa del Dios encarnado y revelado en Jesucristo.⁹³ Este hecho de resignificar la revelación de Dios en medio de los pueblos originarios es motivo suficiente para reconocer la validez de un hacer teológico, que relaciona la cultura, los mitos, los hechos

⁸⁹ *Ibid.*, 8.

⁹⁰ Carlos Mendoza, “La crisis civilizatoria: colapso y alumbramiento; una meditación teológica”, *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 9.

⁹¹ Lilia Irlanda Villegas, “Entrevista a Eleazar López Hernández: relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy”, *Carthaginensia* 76 (2023): 677-697.

⁹² Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, 61.

⁹³ Tomichá, “Revelación y pueblos originarios”, 5-11.

histórico-sociales y la naturaleza en general, como una amalgama de relaciones del todo con la parte.

Teniendo en cuenta que la fe cristiana se encarna en mediaciones históricas, culturales y sociales, es pertinente que una reflexión teológica sobre la ecología integral en relación con la teología política no separe lo divino, lo natural, la creación y lo humano.⁹⁴ El reconocimiento de estos componentes espirituales, culturales y sociales está en consonancia con el pensamiento decolonial, puesto que “el giro decolonial que entra en la reflexión teológica de América Latina insta a tomar una distancia más clara de los lenguajes de la teología europea y aproximarse a matrices culturales y religiosas de los pueblos originarios”.⁹⁵

Esto amplía el espectro de la relación entre ecología integral y teología política, a partir de una teología india en medio de los pueblos originarios y al facilitar con ello que esta teología asuma el viraje decolonial, mediante otras epistemologías y formas de mediar la fe, como las prácticas de resistencia, narrativas y simbólicas hasta ahora excluidas. Esta sensibilidad teológica favorece una ecología integral, en la medida en que busca interpretar la revelación y su compatibilidad con el actuar humano,⁹⁶ con miras a una perspectiva de realización de la vida en todas sus expresiones. Dicha afinidad está presente en la encarnación, en las prácticas recíprocas de cuidado, en las relaciones simétricas con la naturaleza y en el respeto hacia las diferentes formas de vida orgánicas y no orgánicas, que, en su conjunto, constituyen la creación.

Esta alternativa de cuidado y convivencia en medio de los pueblos originarios, que hilvana la teología india en clave decolonial, puede facilitarnos la determinación y la profundización del carácter político de una ecología integral, como subraya Hurtado:

⁹⁴ Román Guridi, “Teología y crisis ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la ecoteología”, *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022): 369-387.

⁹⁵ Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, 68.

⁹⁶ Garavito, *La revelación y la actividad humana*, 263-271.

Se puede decir que los amerindios no tienen una esfera “natural” o un concepto de lo “natural” o de la “naturaleza” como algo que esté separado o en oposición a la sociedad de los seres humanos; más bien ellos interpretan el mundo que les rodea, la jungla donde cazan y las aguas donde pescan, los cerros que les rodean y donde se comunican con muchos animales y plantas, como algo inherente a su propio ser.⁹⁷

Los aspectos diversos que entretienen la vida de los pueblos originarios y que se reflejan en la imbricación con lo creado de la naturaleza, sus ecosistemas, las dinámicas históricas, culturales y sociales constituyen una interrelación constante, cuyo poder político debe asumir un rol crítico y responsable de cara a la toma de decisiones. Así, la política debe actuar teniendo en cuenta relaciones recíprocas entre la naturaleza y la sociedad, buscando con ello descentrarse del paradigma tecnocrático que ha traído como consecuencia la expoliación y destrucción de la naturaleza.⁹⁸ Desde esta perspectiva política responsable y de cuidado,

estos pueblos consideran que todo tiene vida, respetan la Tierra y a los seres vivos que en ella habitan, de modo que hay una actitud de búsqueda de equilibrio con todos los seres que están en el ámbito de una comunidad indígena, de modo que lo fasto, se contrasta con la penuria y el rechazo de dar, lo nefasto.⁹⁹

Se colige de lo anterior que en la cosmovisión de los pueblos originarios no hay separación entre lo particular de su entorno y el todo de la creación, por lo que tanto la vida humana como la de los demás seres de la creación mantienen relaciones simétricas y simbióticas en las que predomina el cuidado o “buen vivir” (*sumaj kawsay*, en quechua, o *suma qamaña*, en aymara).

⁹⁷ Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, 70.

⁹⁸ Enrique Dussel, “Transmodernidad” (video de YouTube, 22 de agosto del 2019).

⁹⁹ Hurtado, “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”, 70.

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta lo planteado en la perspectiva de profundizar la relación entre ecología integral y teología política en la clave decolonial de la teología india, no olvidemos la insistencia del papa en torno a que toda iniciativa económica o social que se lleve a cabo para beneficio de una comunidad o país debe contribuir a superar la tendencia dominante de la racionalidad instrumental contemporánea, en la que ya se ha normalizado que la política, en vez de orientar y planificar para el bien común, se ha sometido a los intereses de una economía que idolatra al mercado:

La política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana.¹⁰⁰

En sintonía con lo anterior, no se entiende por qué algunas experiencias positivas que han salido de distintas cumbres y convenios mundiales no se toman como modelos para enfrentar la crisis ecológica social, pues es urgente implementar mecanismos y acciones de protección. Estas acciones deben contribuir a cerrar la brecha escandalosa que separa la opulencia y el consumo desaforado de ciertos sectores de la sociedad, comparado con la miseria y exclusión de grandes conglomerados poblacionales, que no alcanzan el mínimo vital que requiere un ser humano para vivir dignamente.

Por lo tanto, en la perspectiva de una ecología integral, respecto de la teología política que se nutre de la tradición de la fe cristiana, es importante coadyuvar hacia esfuerzos conjuntos a nivel político y jurídico, la responsabilidad social y ética, las medidas locales y transnacionales que

¹⁰⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 189.

motiven al cuidado de la vida y a la convicción de que no todo está permitido en la relación con la naturaleza. En este sentido de consolidar una ecología integral, que a la vez conciba un desarrollo en clave de buen vivir armónico entre el cuidado de la naturaleza y la dignidad humana, “necesitamos una política que piense con visión amplia, y que lleve adelante un replanteo integral, incorporando en un diálogo interdisciplinario los diversos aspectos de la crisis”.¹⁰¹

Bibliografía

- BOFF, Leonardo. “La carta magna de la ecología integral: grito de la Tierra-grito de los pobres”. *Leonardo Boff Blog*, 18 de junio del 2015. <https://leonardoboff.org/2015/06/18/la-carta-magna-de-la-ecologia-integral-grito-de-la-tierra-grito-de-los-pobres>
- CARDONA, Hernán y Memo Ánjel. “La impronta bíblica de *Laudato si'*: diálogo a dos voces entre la encíclica y los inicios del Génesis”. *Cuestiones Teológicas* 44, n.º 102 (2017): 322-327.
- CARRERA i Carrera, Joan. *Covid-19: más allá de la pandemia*. Barcelona: Cristianisme i Justicia, 2020.
- CODINA, Víctor. “De la *Laudato si'* a la *Querida Amazonía*”. *Revista Latinoamericana de Teología*, n.º 109 (2020): 11-22. https://www.researchgate.net/publication/377252330_De_la_Laudato_si_a_la_querida_Amazonia
- DUSSEL, Enrique. “Transmodernidad”. Video de YouTube, 22 de agosto del 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=h7iYcSmeDjY>
- ELIZALDE, Antonio. “Grito de la Tierra, grito de los pobres, la propuesta ética de Francisco: una recuperación de los aportes latinoamericanos a la construcción de nuestra casa común”. *Desenvolvimento Meio Ambiente* 35 (2015): 121-146.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/>

¹⁰¹ *Ibid.*, 197.

- encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- . *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . “Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares en el salón principal de la Feria Expocruz”. Santa Cruz, Bolivia, 9 de julio del 2015.
- . *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2013.
- . *Exhortación apostólica Querida Amazonía*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020.
- . *La vida después de la pandemia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020.
- GARAVITO, Daniel. *La revelación y la actividad humana: recepción teológica de la Constitución Dei Verbum en hermenéutica de la apropiación*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- GARCÍA Márquez, Gabriel. *El cataclismo de Damocles: discurso Ixpala, México*. Bogotá: Oveja Negra, 1986.
- GIBELLINI, Rosino. *La teología del siglo xx*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- GÓNGORA, Nilva. “La ecología política en *Laudato si'*”. *Tareas*, n.º 163 (2019): 103-III.
- GORSKY, Juan. “Desarrollo histórico de la teología india”. En *Iglesia, pueblo y cultura*, editado por Pablo Suess et al., 9-34. Quito: Abya-Yala, 1998.
- GURIDI, Román. *Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- . “Teología y crisis ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la ecoteología”. *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022): 369-387.
- HURTADO, Manuel. “Hacer teología en medio de los pueblos originarios”. *Revista Yachay* 34, n.º 66 (2017): 58-78.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder 1995.

- KERBER, Guillermo. "De la ecología integral a la ecología profunda: una mirada crítica". *Voices* 42 (2020): 62-68.
- KÜNG, Hans. "Ética mundial y derecho mundial". Discurso con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, enero del 2011.
- . *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza, 1998.
- MARTÍNEZ, Juan. "La espada de Damocles". *Crónica*, 7 de noviembre del 2023. <https://www.cronica.com.mx/opinion/espada-damocles.html>
- MENDOZA, Carlos. "La crisis civilizatoria: colapso y alumbramiento; una meditación teológica". *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 1-13. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/35580>
- . "La teología decolonial en México". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, n.º 91 (2020): 90-100.
- . "Teología descolonial y el tiempo mesiánico". *Revista Reflexão* 45 (2020): 1-11. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a5019>
- METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis: una evocación provocadora de una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- MIGNOLO, Walter. "El pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 6-38. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.
- . "La opción decolonial: desprendimiento y apertura; un manifiesto y un caso". *Tabula Rasa* 8 (2008): 243-279. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a13.pdf>
- MOLTMANN, Jürgen. *Teología política. Ética política*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- MONDARDO, Marcos. "Descolonización de la frontera de Brasil con Paraguay: los guaraníes y kaiowá transfronterizos y las multitransterritorialidades de la lucha por el tekoha". *Revista de Estudios Fronterizos* 20, n.º 2 (2020): 161-180.
- NAVARRO, Ana Lorena. "Apuntes para una mirada crítica y ecológica del capitalismo patriarcal en el tejido de la vida". En *Ecología política desde una perspectiva decolonial*, editado por David J. Bailey, José Pablo Prado

- Córdova y Belinda Ramos Muñoz, 47-60. Ciudad de Guatemala: Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar, 2023.
- RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, 1990.
- ROLDÁN, Alberto. "Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz: alternativas al planteo de Carl Schmitt". *Cuadernos de Teología* 27 (2008): 179-202.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Justicia entre saberes: epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017.
- SINGER, Peter. "Ética para un solo mundo". *Confines de Relaciones Internacionales y Ciencia Política* 1 (2005): 19-29: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63310102>
- SCHMITT, Carl. *Estudios políticos*. Madrid: Cultura Española, 1941.
- SUMANI, Wilfred. "Cambio climático e implicaciones para los medios de vida: perspectiva desde el sur global". *Revista Internacional de Teología Concilium* 378 (2018): 109-120.
- TOLEDO, Víctor. "La encíclica verde: ecología política, emancipación social y catolicismo". *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 130 (2015): 13-15.
- TOMICHÁ, Roberto. "El convivir ecológico-nomádico de los pueblos originarios: una narrativa, profética, simbólica y mística". *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 378 (2018): 87-96.
- . "Revelación y pueblos originarios: algunas consideraciones". V Simposio de Teología India. San Cristóbal de las Casas, México, 13 al 18 de octubre del 2014. <http://www.padrenello.com/wp-content/uploads/2014/10/Revelaci%C3%B3n-y-pueblos-originarios-nuevo-RT.pdf?iframe=true&width=90%25&height=90%25>
- TRIGO, Pedro. "Modernidad inviable". *Perspectivas Teológicas* 49, n.º 3 (2017): 497-526.
- VATTIMO, Gianni. "Gianni Vattimo". En *Ecología integral para el siglo XXI: agua y ambiente*, coordinado por Gianni Vattimo y Gabriela Sacco, 35-45. Buenos Aires: Fundación Panamericana para el Desarrollo Integral de Altos Estudios, 2019. <https://www.encuentromundi.org/wp-content>

/uploads/2019/10/UNA-ECOLOGIA-INTEGRAL-PARA-EL-SIGLO-XXI.pdf

VILLEGAS Salas, Lilia Irlanda. “Entrevista a Eleazar López Hernández: relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy”. *Carthaginensia* 76 (2023): 677-697.

ZIBECHI, Raúl. “Mundos otros y pueblos en movimiento: debates sobre anticolonialismo y transición en América Latina”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 28, n.º 103 (2023): 1-8.

VIII. El *homo virtualis* sin Dios en la nueva generación: desafíos teológicos

Carlos Hernando Zamora Jiménez*
Nelson Roberto Mafla Terán**

El fantasma es, en definitiva, nuestra propia vida técnica, y se expresa en la cantidad de ondas invisibles que circunvalan permanentemente el planeta, al que finalmente no duplican, sino que liman y adelgazan hasta volverlo del grosor de una pantalla.

Éric Sadin

* Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Genova (Génova, Italia); magíster en Bioética por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma, Italia); licenciado en Historia por la Università degli Studi di Genova; licenciado en Teología por el Istituto Superiore di Scienze Religiose Ligure (Scuola Teologica Diocesana, San Remo, Italia); diplomado en Docencia Universitaria por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; licenciado en Filosofía Pura por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). Profesor de planta del Centro de Formación Teológica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Miembro del grupo de investigación Pensamiento Social de la Iglesia. Orcid: 0000-0003-1857-5913; correo electrónico: zamora.carlos@javeriana.edu.co.

** Doctor en Ciencias de las Religiones y diplomado en Estudios Avanzados en el área de Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid (España); magíster en Teología y Licenciado en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia); miembro del Grupo de Investigación Academia, registrado en Minciencias y clasificado en categoría A. Profesor asistente del Centro de Formación Teológica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Orcid: 0000-0002-5747-4464; correo electrónico: nelson.mafla@javeriana.edu.co.

Introducción

El papa Francisco, desde su encíclica *Laudato si'*, ha mostrado una gran preocupación por el progreso tecnocientífico:

Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación, [...] [es decir,] ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante.¹

De este modo, se convierte en una preocupación para nosotros los teólogos y, a su vez, nos permite enfrentar un reto cada vez mayor: responder a los desafíos de la tecnología para el quehacer teológico, como comprensión de la globalización del paradigma tecnocrático.

En líneas generales, este capítulo presenta un contexto de cómo el ser humano ha desarrollado tecnologías a través de la historia, que han cambiado su relación e interacción con su entorno. Luego, se expone una visión de la diferenciación que está proponiendo esta *singularidad tecnológica*, en la que encontraremos los llamados *humanos y subhumanos*, para después mostrar que la teología y el anuncio de la buena nueva pueden acoger positivamente las nuevas tecnologías como herramientas para llegar a todo el mundo con su mensaje —un ejemplo de ello es la ciberteología—. En el tercer apartado pretendemos dar luces al hito que formula el transhumanismo de vencer a la muerte, a la que como teólogos y creyentes queremos dar una respuesta esperanzadora desde el misterio de Cristo Señor, quien nos enseña que la muerte forma parte de nuestra esencia y de nuestra condición más fundamental, que tenemos que acoger con una esperanza de un más allá: “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, no morirá jamás” (Jn 11,25).

¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 106 -107.

Por esto, este escrito explora algunas de las cuestiones actuales ante la influencia de la tecnociencia, la singularidad tecnológica, el transhumanismo y el mejoramiento humano, al analizar las posibles implicaciones de la inteligencia artificial generativa, desde una perspectiva teológica, así como los aportes que la teología puede ofrecer para guiar el desarrollo y la aplicación de un sentido más profundo de lo humano en lo humano, y nuestras responsabilidades al hacer uso de las tecnologías, al ser sujetos activos de esta intervención en la naturaleza y llevando las consecuencias al más alto nivel en la ecología integral.

En este tipo de acciones, las nuevas tecnologías seguirán avanzando hasta lograr una apropiación del conocimiento en todos los ámbitos humanos, casi que orientando el quehacer en los aspectos humano, espiritual, político y económico, convirtiéndose en un desafío comprender lo que es nuestro y lo que es tomado o influenciado por los algoritmos de las inteligencias artificiales generativas; para comprender mejor nuestras ideas, inicialmente desde lo histórico, queremos remontarnos a los inicios de la humanidad, ya que desde siempre el ser humano se ha preocupado por la transformación constante de su entorno, sea por medio de instrumentos de defensa, de caza u otros que le sirvieron para facilitar su vida diaria, como el hacha, la lanza o la rueda, lo cual le permitió enfrentarse a los continuos retos que se le presentaban a su alrededor.

En efecto, encontramos muestras de esta incursión del ser humano en tecnologías como el arado, la palanca, la fundición del hierro, la escritura, los carros y los barcos de guerra; asimismo, en el intento de aplicarlas en invenciones que nos parecen hoy novedosas, pero que fueron imaginadas ya por los antiguos, por ejemplo, los drones, como es el caso de Arquitas de Tarento (matemático de los siglos V-IV a. C.), de quien se dijo que lanzó una paloma tallada en madera impulsada por vapor al cielo; o en las narraciones mitológicas, como las alas de Ícaro o el fuego donado por Prometeo. Tal como lo percibimos, en el pasado la tecnología buscaba responder a necesidades particulares, uniendo pueblos y comunidades; en cambio, las nuevas tecnologías generan dependencia y aislamiento, es decir, nos transforman en islas, debido a la constante inmersión individual de las distintas ofertas, como la realidad virtual y la aumentada; así,

el ser humano se ha convertido en un *homo absortus* (distráido, inmerso en las pantallas).

En este primer apartado queremos hacer referencia al *hombre virtual*; para entenderlo, nos debemos remontar al concepto de lo *virtual*:²

Inicialmente desde lo histórico proviene de los griegos, y en este inicio se fundamenta en la moral, luego va adquiriendo nuevas connotaciones hasta llegar al concepto tomístico sobre la *virtualidad*, que ha llegado hacia el siglo XXI incluido en el lenguaje informático actual, refiriéndose, a grandes rasgos, a “algo que sin ser real produce el mismo efecto que si lo fuera”.³

A esto se refiere lo virtual, y es esto lo que encontramos en nuestra realidad hodierna, es decir, algo que sin ser real produce este efecto en quien lo usa: le hace vivir momentos, experiencias, y no estamos hablando del metaverso, sino de las interacciones con un aparato *light*, que no pesa más de unos cuantos gramos y abre mundos nuevos, sensaciones nuevas, provocaciones nuevas, nos sumerge y desvanece nuestro tiempo diario. En palabras de Sadin,

hay un fantasma, un estado de aislamiento colectivo, una relación de fusión con máquinas cada vez más omniscientes, nos sumergimos en mundos paralelos, fantasmagóricos, la “humanidad”, entendida como

² El *Diccionario de la lengua española* muestra cuatro significados de *virtual*: “1. adj. Que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de presente, frecuentemente en oposición a efectivo o real. 2. adj. Implícito, tácito. 3. adj. Fis. Que tiene existencia aparente y no real. 4. adj. Inform. Que está ubicado o tiene lugar en línea, generalmente a través de internet: *tienda, campus, curso, encuentro virtual*”. Real Academia Española, “Virtual”, en *Diccionario de la lengua española* (Madrid: Real Academia Española, s. f.), <https://dle.rae.es/virtual>.

³ Antoni Biosca, “Mil años de virtualidad: origen y evolución de un concepto contemporáneo”, *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 28 (2009): 27.

comunidad transhistórica de almas, cada una dotada de una riqueza única habrá sido vaciada de su sustancia y se habrá vuelto como ausente de sí misma.⁴

En esas pantallas viajamos desde el amanecer hasta el anochecer, circunnavegamos sin dirección ni rumbo, se consume nuestro tiempo, el que antes considerábamos valioso y hoy se ha vuelto instantes pasajeros de la vida.

Otro de los conceptos que encontramos familiar es *inteligencia artificial* (IA), así como *inteligencia artificial generativa* (IAG). Para entenderlos mejor aludimos a las palabras de John McCarthy, quien acuña por primera vez el concepto de IA en una conferencia ofrecida en Dartmouth, en 1956: “La ciencia e ingeniería de hacer máquinas inteligentes, específicamente programas informáticos inteligentes, relacionados con la tarea de usar equipos para comprender la inteligencia humana, [y la IA] no deben ajustarse a los métodos biológicos observables”.⁵ El encuentro de ese factor transformador, “evolutivo”, cuando no ha tenido que ajustarse a métodos biológicos procesables y bajo observación, permitirá a la IAG un desarrollo y una evolución autónomos, que, a su vez, por el desconocimiento profundo en su matriz generadora, necesita ser regulado internacionalmente.

Lo interesante de la evolución de la IA y la IAG es que el *deep learning*, o aprendizaje profundo, será superado por el aprendizaje profundo explicable (*explainable artificial intelligence* [XAI]), el aprendizaje automático cuántico (*quantum machine learning* [QML]) o las redes neuronales grafoconvolucionales (*graph convolutional neural networks* [GCNN]), que son avances sorprendentes para nuestra comprensión hoy.

⁴ Éric Sadin, *La vida espectral: pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas* (Buenos Aires: Caja Negra, 2024), 232.

⁵ John McCarthy, *What is artificial intelligence?* (Stanford: Computer Science Department, Stanford University, 2007), 2.

Este encuentro entre IAG, realidad virtual, realidad aumentada y teología, en el que radica nuestra propuesta, nos genera numerosas cuestiones y retos que deben abordarse con seriedad y reflexión desde nuestro quehacer, debido a que en esta era, en la que las tecnologías emergentes están transformando rápidamente nuestra comprensión de la inteligencia y la moralidad, es crucial examinar los desafíos que surgen en esta convergencia.

En esta línea, la IAG está generando nuevos tipos de procesos, imitando el razonamiento humano de formas diferentes, y se está filtrando en el mundo físico tangible a través de nuevos tipos de máquinas y robots; y en los próximos meses, los generadores de imágenes basados en IA, como DALL-e y Midjourney, ofrecerán de inmediato videos e imágenes fijas, con solo interactuar haciendo esta petición detallada. Además, se fusionarán gradualmente con *chatbots* como ChatGPT. Esto significa que los *chatbots* irán mucho más allá del texto digital, transformando, creando fotos, videos, diagramas, gráficos y otros medios. Su proceder se parecerá cada vez más al razonamiento humano realizando tareas cada vez más complejas en disciplinas como las matemáticas y la ciencia.⁶

Estas descripciones iniciales nos permitirán como teólogos ahondar en la riqueza de lo humano y ser una voz objetiva ante las realidades que se están presentando en el mundo, como seres creados, y en la que ahora nuestra naturaleza, tal como la hemos conocido, se está transformando a pasos agigantados, y cuestiona la dignidad humana y la moral en las intervenciones que se realizan, al igual que el sentido mismo de la muerte.

⁶ Cade Metz, “¿Cómo se perfila el avance de la inteligencia artificial en 2024?”, *The New York Times*, 12 de enero del 2024.

Humanos y subhumanos

En este apartado profundizaremos sobre lo que se entiende por *mejoramiento humano*. No hay información exacta del número de personas que han accedido a realizarse mejoramientos o transformaciones; sin embargo, podemos decir que Alcor tiene en este momento 234 pacientes y 1444 miembros activos. Esta empresa ofrece servicios de criogenización y tiene como eslogan “Prolongue su vida con la criogenia”.⁷ Así mismo, la empresa de Aaron Traywic —un biohacker experto en biotecnología—, la Global Healthspan Policy Institute,⁸ cuenta con personas como la biohacker Lepht Anonym, quien tiene más de nueve implantes en su cuerpo (posee imanes que le permiten sentir la radiación electromagnética);⁹ Chris Dancy, conocido como el hombre más conectado del mundo, quien a través de sus implantes puede medir su temperatura corporal, presión sanguínea, oxígeno y peso,¹⁰ y otros aún de mayor fama mundial, como Neil Harbisson, con una antena implantada en el cerebro, Moon Ribas, con chips en las plantas de los pies, o el recién fallecido Peter Scott-Morgan, conocido como Peter 2.0.

Para entender mejor esta singularidad tecnológica a la que nos estamos enfrentando, podemos decir que estas transformaciones y mejoramientos son intervenciones técnicas que quieren cambiar la manera como conocemos hoy al ser humano, por medio de elementos o herramientas externas que cambiarían su apariencia, desde retoques estéticos

⁷ Alcor, “Advancing the Science of Cryopreservation”, s.f.

⁸ Redacción BBC Mundo, “La controvertida vida de Aaron Traywick, el ‘biohacker’ que murió a los 28 años y quien decía tener una cura para el VIH”, *BBC Mundo*, 2 de mayo del 2018.

⁹ Jane Wakefield, “Los implantes que tengo en el cerebro me han devuelto la dignidad: las razones de los biohackers para transformar su cuerpo con chips”, *BBC Mundo*, 7 de marzo del 2018.

¹⁰ Lucía Blasco, “Cómo es la vida de Chris Dancy, el hombre más conectado del mundo”, *BBC Mundo*, 24 de abril del 2017.

con bótox hasta transformaciones que llevan a declararse transespecie a quienes se identifican como animales terrestres: lobos, zorros, gatos, osos polares o perros, como en el caso de “Tony McGinn, un hombre transgénero y transespecie que se hace llamar Tony Bark y quien se considera de raza canina”.¹¹ Los avances tecnológicos permiten al ser humano observar la realidad de una manera diferente; además, le prometen inmortalidad: la longevidad se convierte en un deseo de evolución hacia un nuevo estadio como seres humanos, para alcanzar un desarrollo desenfrenado, según ellos, por medio de la alteración artificial o tecnológica del cuerpo.

Queremos hacer evidente que estos nuevos avances tecnológicos en mejoramiento humano y estas transformaciones tienen su fuente de inspiración en lo mitológico, ya que en las distintas mitologías han aparecido figuras muy importantes que retratarían lo que hoy es una realidad en las transespecies —o los humanos híbridos—: los dioses y diosas egipcias Horus, con cabeza de halcón; Anubis, con cabeza de chacal; Bastet, con cabeza de gato; Sekmet, con cabeza de leona; Sobek, con cabeza de cocodrilo; Set, con cabeza de perro; el dios hindú Ganesha, con cabeza de elefante, y el dios celta Cernunnos, con cabeza de ciervo, por nombrar algunos ejemplos. Esto lleva a preguntarnos si estamos considerando la obsolescencia del cuerpo del ser humano y motivados por cuáles razones fundamentales. En este punto tenemos que decir mucho como teólogos, al reflexionar sobre la dignidad humana y la moral.

Estos avances generarán brechas y distanciamientos entre quienes pueden acceder a estas tecnologías y quienes no, lo que traerá consigo una suerte de humanos avanzados, alterados tecnológicamente, modificados en su ADN, y otros subhumanos, que no podrán detener las enfermedades ni su envejecimiento, comunes mortales que por su condición económica serán vistos como los de abajo en la cadena evolutiva. Como lo ratifica Meza,

¹¹ Marcos Salas, “El mundo de Toco, el hombre-perro japonés, y otras transespecies de cuatro patas”, *Yahoo Noticias*, 11 de octubre del 2023.

el transhumanismo no concederá nunca que somos cuerpo (*soma*), alma (*psique*) y espíritu (*pneuma*) como una unidad substancial; ni que hacemos parte integrante de esta realidad cosmoteándrica en la cual convergen las dimensiones cósmica, humana y divina; ya que el transhumanismo de cierta manera le confiere “maldad” al cuerpo por su finitud, debilidad y acabamiento.¹²

Recordemos el mito de Gilgamesh, para iluminar esa búsqueda de la eterna juventud que hoy se fundamenta en la obsolescencia del cuerpo humano y en la idea de inmortalidad:

Cuando Gilgamesh junto con Enkidu buscan la inmortalidad, los dioses deciden que uno de los héroes debe pagar por las afrentas a ellos, y Enkidu cae enfermo y muere. Gilgamesh cae en un profundo dolor y, reconociendo su propia mortalidad a través de la muerte de su amigo, cuestiona el significado de la vida y el valor de los logros humanos frente a la extinción final. “La desesperación está en mi corazón”, promulga Gilgamesh. Lo que mi hermano es ahora eso seré yo cuando muera. Cómo le tengo miedo a la muerte. Gilgamesh emprende el viaje para encontrar a Utnapishtim, el antecesor de la humanidad, y así preguntarle por qué todos han de morir. Viajando a los confines de la tierra y en el camino de regreso, encuentra una planta capaz de devolverle la juventud a los ancianos. Sin embargo, antes se pregunta: “¿Cómo puedo descansar? ¿Cómo puedo estar en paz?”. Un día, al detenerse a beber en un charco, una serpiente se come la planta, razón por la que las serpientes mudan de piel y se hacen jóvenes de nuevo, mientras que los hombres envejecen y mueren.¹³

¹² José Luis Meza, “¿Vas a morir?: crítica teológica a la idea de inmortalidad del transhumanismo”, en *Transhumanismo y realidades paralelas: interpelaciones desde la filosofía y la teología*, compilado por K. Zuna Serrano (Quito: Abya Yala, 2023), 53.

¹³ Joshua Mark, “Gilgamesh”, en *World history encyclopedia*, traducido por Roboam Dinzey Messina (9 octubre de 2021).

Este fin tan anhelado es el que aún se busca y, de cierto modo, se convierte en el gran deseo y santo grial de quienes creen que las IAG y las tecnologías de cuarta y quinta generación serán las que le permitan al ser humano un mejoramiento desbordado de su intelecto, con chips implantados o la manipulación de su ADN para detener el envejecimiento, con el que las enfermedades serán solo un recuerdo negativo de un pasado que no se quiere volver a tener. Como hemos afirmado, es como si se sintiera fastidio por el cuerpo y se convirtiera en la mayor limitante por superar: se busca que ese instrumento transitorio sea perfecto e incorruptible por medios artificiales.

Los nuevos adelantos tecnológicos, sean los *shorts* que permiten mejorar las prestaciones atléticas; la interfaz que posibilita a dos jugadores influenciar el juego de un tercero para resolver un Tetris, todo a nivel mental, por la interconexión cerebro-computadora, similar a los dispositivos de lectura mental; la piel sintética, la cual tiene mejor capacidad de percepción que el tacto humano por medio de sensores; los lentes de contacto, que, a manera de una pantalla en miniatura, permiten obtener información de la web, visión nocturna o resultados de nuestras exigencias físicas, o el brazo robótico, que anexado a nuestro cuerpo es capaz de moverse de acuerdo con las expresiones de nuestro rostro. Todos estos son ejemplos de los prometedores avances para crear humanos “evolucionados”, dejando de lado como subhumanos a quienes no posean implantes o rasgos biomecánicos, y ello se verá reflejado en un abismo cada vez más grande entre clases sociales.

El papa Francisco afirma en la *Laudato si'* que “estas consecuencias del antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad”.¹⁴ ¿Qué nos está quedando? ¿Y qué estamos dejando de realidad a las futuras generaciones? Esto nos lleva a preguntarnos si podrán acceder a estas tecnologías solo quienes tengan los recursos, quiénes serán los chivos expiatorios que harán parte de estos nuevos avances, incluida la transformación genética, hasta dónde

¹⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 115.

llegarán las consecuencias o si solo nos quedaremos en lo superficial y se olvidará la profundidad de las cosas, la dignidad humana, la espiritualidad, la relación con el misterio. En una entrevista de Peter Seewald a Ratzinger, el periodista cuestionaba al cardenal sobre la ruptura del último tabú:

“El árbol de la vida” [“on top of all of this, man has now begun to break the ultimate biblical taboo, the tree of life”], mandado a proteger por Dios a los querubines en el Paraíso. La repuesta del cardenal profetiza, y se puede profundizar mucho más en esa simbología. Ahora presenciamos cómo los seres humanos empiezan a disponer del código genético, a servirse realmente del árbol de la vida y a convertirse a sí mismos en dueños de la vida y de la muerte, a montar la vida de nuevo; desde luego, es necesario prevenir de verdad al ser humano sobre lo que está ocurriendo: está traspasando la última frontera. Con esta manipulación, un ser humano convierte a otro en su criatura. Entonces el ser humano ya no surge del misterio del amor, mediante el proceso en definitiva misterioso de la generación y del nacimiento, sino como un producto industrial hecho por otros seres humanos. Con lo que queda degradado y privado del verdadero esplendor de su creación.¹⁵

Este paso nos preocupa de manera esencial como teólogos, básicamente porque se está desintegrando y menoscabando uno de los pilares de la sociedad, la *dignidad humana*:

Como principio base de la reflexión social de la teología, supone el reconocimiento de la experiencia de la encarnación de un Dios que está presente en los rostros concretos de la realidad del ser humano. [...] El Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor

¹⁵ Seewald, *Benedict XVI light of the world: The pope, the Church, and the signs of the times; A conversation with Peter Seewald* (San Francisco: Ignatius Press, 2010), 76.

y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo.¹⁶

Como lo venimos describiendo, en este momento la dignidad humana es menos considerada por los científicos, quienes están continuamente explorando y superando límites que antes ni siquiera era pensado traspasar.

Cibercultura, ciberchamanismo y ciberteología

La *cibercultura* ha alcanzado velocidades de interacción que antes eran inimaginables: pensemos en las videollamadas, la interconectividad mundial, los influenciadores, etc., que se han convertido en una caja para fantasías trascendentalistas sobre la eliminación de distintas limitaciones metafísicas y físicas. Sin embargo, como se manifestó en “Teología, mundos posibles y realidades paralelas”,

por esta semilla implantada en mí, puedo soñar e ir a donde exista la fantasía, la posibilidad de contemplar, de vivir en el goce de lo sublime, de la trascendencia; a donde mi semilla tenga un espacio para interactuar con el Misterio, a donde pueda construir otro mundo posible.¹⁷

Hablamos de uno de los elementos esenciales que nos diferencia de las máquinas o de estos intentos por crear humanoides: el alma, y del pensamiento metacognitivo, el razonamiento abstracto y la capacidad de contemplar.

Con el uso de las tecnologías actuales, las redes sociales y la IAG, podemos percibir que “se ha dado esta imparable aceleración tecnológica

¹⁶ Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* (Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2013), 88d.

¹⁷ Carlos Zamora, “Teología, mundos posibles y realidades paralelas”, en *Transhumanismo y realidades paralelas: interpelaciones desde la filosofía y la teología*, compilado por K. Zuna Serrano (Quito: Abya Yala, 2023), 82.

que para algunos también ha producido el vacío espiritual y la fragmentación social que son campo abonado para las creencias milenaristas, las cuales están creando también una escatología propia: la teología del asiento eyectable”,¹⁸ o el hoy llamado *sintoísmo algorítmico*, es decir, una triangulación de información de acuerdo con nuestras búsquedas en la web; de esta manera, se nos envía información para influenciar nuestra toma de decisiones y navegaciones, así como la forma en que, influenciados, vemos la realidad social, económica y política.

Esta cibercultura ha convertido a los famosos influenciadores y *youtubers* en modelos por seguir, al dotarlos de una dimensión religiosa: son motivadores, salvadores, guías de vida, gurús espirituales; estos comparan eventos o momentos muchas veces escenificados, para que sus seguidores se sientan identificados y, a la vez, redimidos.¹⁹

Por otro lado, Dirk Schlottmann se refiere al concepto de *ciberchamanismo*, “explicando que esto es una autodenominación usada por aquellas neochamanas que promueven sus servicios de manera *online* y además usan las páginas web para ejercer sus prácticas chamánicas y celebrar ritos virtuales”.²⁰ Así, podemos entender este concepto como la interacción profunda entre experiencia espiritual y mundo tecnológico, y el correspondiente resultado entre ambos. Una definición complementaria que hallamos es que “un chamán moderno es una persona con cierto poder que interactúa con espíritus, desplegando conocimiento, nuevas visiones, tecnología y diversión sofisticada”.²¹

¹⁸ Mark Dery, *Velocidad de escape: la cibercultura en el final del siglo* (Madrid: Siruela, 1998), 16.

¹⁹ Byung-Chul Han, *Infocracia: la digitalización y la crisis de la democracia* (Barcelona: Penguin Random House, 2022), 19.

²⁰ Dirk Schlottmann, *Cyber shamanism in South Korea* (Seoul: Kyung Hee Cyber University, Institute of Global Cyber Society, 2014), 34.

²¹ Antero Alli, *Angel tech: A modern shaman's guide to reality* (Tempe: New Falcon, 1987), 108.

Otro ejemplo que encontramos de ciberchamanismo, en el que, ya sea por medios digitales, virtuales o de IA, se busca continuar la conexión espiritual de los creyentes con sus ritos, son los curas robots, que ya existen y se han ido imponiendo:

[En un] templo budista en Kyoto es una máquina la que ofrece las prédicas e interactúa con los fieles, este robot se llama Mindar, con la configuración parecida a la de una deidad de la misericordia, y la han propuesto para ayudar a impulsar la fe en declive.²²

Así mismo, este constante uso de tecnologías, redes sociales e IAG se ha convertido en un reto inmenso para quienes hacemos teología, porque desde hace unos años ha generado un vuelco en la comprensión del misterio, la fe, la religiosidad y la espiritualidad. Por esto, compartimos la definición del concepto de *ciberteología* de Spadaro, al decir que “tenemos que considerar la ciberteología como la inteligencia de la fe en tiempos de la red”.²³

Esto nos abre una oportunidad inmensa —para transmitir nuestras reflexiones por medio de las redes sociales— de reinventar nuestra manera de hacer teología contextual, de llegar a un público más numeroso y multicultural: alcanzar la llamada *cultura digital*. Debemos reconocer que no todo es negativo en el uso de la IAG, las redes sociales o la realidad virtual; al aprovechar el entorno del *homo technologicus* e interconectar reflexión, fe y dignidad humana, podemos generar conciencia sobre el correcto uso de aquellas y que nuestro mensaje llegue a una mayor población. Nos parece interesante destacar los ámbitos de reflexión teológica expuestos por Spadaro:

²² Enrique Zamorano, “Dioses con *gadgets*: los curas robots ya existen; el nuevo paso de la inteligencia artificial”, *El Confidencial*, 15 de enero del 2020.

²³ Antonio Spadaro, *Ciberteología: pensar el cristianismo en tiempos de la red* (Barcelona: Herder, 2014), 44.

- La teología pastoral, que se ocupa del mensaje cristiano;
- la teología aplicada, que utiliza instrumentos propios de la teología para responder a las exigencias de la comunicación;
- la aplicación de categorías teológicas (*Trinidad, encarnación, etc.*) a la comunicación para entenderla mejor;
- el uso de instrumentos de la comunicación para analizar textos religiosos;
- el uso de contenidos (películas, televisión, música, etc.) para promover la reflexión teológica;
- el estudio de la comunicación como contexto para la teología; y
- el uso de estructuras de la comunicación para modular la reflexión teológica.²⁴

A estos puntos, expuestos para hacer un buen uso de la ciberteología o la teología en red, para que llegue a la masa de una manera profunda, seria, responsable, proponemos otros tres vinculados desde nuestra forma de hacer teología:

- a. Teología intercultural, interconectada entre culturas, espacios, tradiciones, espiritualidades y religiones.
- b. Teología aplicada desde la reflexión, la meditación y la comprensión de contenidos bíblicos y eclesiales.
- c. Teología dialogal, que permita el encuentro ecuménico e interreligioso.

Una de las respuestas que podemos dar ante estos retos presentes es que existe la posibilidad de que los católicos del futuro nos encontremos en una “comunidad orante conectada mundialmente *online*”, que sirva de apoyo mutuo, fuerza y caracterización como unidad de pueblo de Dios, totalmente diferente a las islas humanas que encontramos hoy, ya que, por la continua inmersión en la navegación de redes sociales e internet, el individuo vive saturado de metaversos y realidades aumentadas, lo cual

²⁴ *Ibid.*, 36.

los convierte en seres solitarios que, como dice Sadin, “ya no distinguen la verdad de la mentira” o, diríamos nosotros, la realidad de la ficción.

Venciendo a la muerte

La muerte de fiesta

Al llegar ese instante,

resido en una tumba fría y triste,

que invade mi alma.

Es ese velo inerte que da un sentido a mi vivir.

Es la muerte la que toca a mi puerta presentándose en son de fiesta,

con un aullido que manifiesta

que es la línea última de mi encuentro...

quien se la toma en forma vehemente.

Por eso te pido, oh muerte,

que cuando te acerques a mi ser

permitas que me prepare a este eterno acontecer.

Pues perezco, sin merecer una invitación a la que no quiero
llegar a padecer.

Anhelo disfrutar cada instante de mi vida

porque no sé si será mañana el día trascendental

en el que llegues, oh muerte, y te llesves

mi pasado y mi presente.²⁵

²⁵ Carlos Zamora, “La muerte de fiesta”, texto inédito.

A través de la narración anterior, queremos proponer una visión existencialista y temerosa de la muerte, queremos llamar la atención frente a uno de los postulados sobre los que la hoy conocida *singularidad tecnológica* hace mayor hincapié: la búsqueda incansable de vencer a la muerte o de encontrar esos momentos de trascender y permanecer en la espacio-temporalidad. Al recordar la escena de *Fausto*, de Goethe, donde seducido por Mefistófeles bebe de la poción mágica que lo rejuvenece y lo hace eternamente joven, encontramos, por ejemplo, los intentos de hoy por realizar las resurrecciones digitales, al “revivir” a un familiar fallecido por medio de la realidad virtual.

Otro ejemplo de no rendirse frente a la muerte es la criogenización: en aquel estado se encuentran miles de cuerpos, en espera a ser revividos y curados cuando se halle una respuesta a las enfermedades de sus cuerpos yacentes ante el velo frío de la muerte, realidad de la que hablamos al inicio del texto. Como se revela en *Ángeles o robots*, Jordi Pigem destaca la idea de Jaron Lanier, al decir que internet “es una falsa religión, ontológicamente superior a la mente humana. Una religión que predica por ejemplo ‘Tu mente es *software*, prográmala. Tu cuerpo es un envase, modifícalo. La muerte es una enfermedad, cúrala. La extinción se acerca, combátela”²⁶.

Todo este entramado de insatisfacciones humanas y un sinnúmero de realidades se convierten en un desafío para nosotros los teólogos, porque, siguiendo a Von Balthasar, podemos decir que, ante

este hecho latente, cuando el rostro pierde todo color y se descompone, se baja definitivamente el telón: un ser, que ya no puede ser sustituido, ha desaparecido para siempre; ninguna transmutación de

²⁶ Jordi Pigem, *Ángeles o robots: la interioridad humana en la sociedad hipertecnológica* (Barcelona: Fragmenta, 2018), 76-77.

las almas, ninguna reunión en “otros planetas” puede servir ni de reemplazo ni de continuación.²⁷

Es la realidad a la que nos enfrentamos, es lo que nos hace humanos, nuestra esencia y dolencia, por decirlo así. Retomando las palabras de Von Balthasar, para el cristianismo existe la esperanza de un más allá: después de este final del cuerpo inerte encontramos a Jesús, quien ha vencido a la muerte y es nuestro camino hacia la vida eterna. En cambio, si analizamos lo que promulga el transhumanismo, quienes han pasado a otra vida ya no tendrían tal esperanza. Karl Rahner, en su escrito *Sentido teológico de la muerte*, resalta aún mejor la idea que queremos exponer: “El hombre ha de acordarse de la muerte, no solo porque su vida camina necesariamente a ella, sino porque es un misterio de Cristo Señor”.²⁸

De frente a los desafíos propuestos por las resurrecciones digitales o la transmisión de conocimiento a un computador, es decir, una prolongación del ser humano en la web, nos preguntamos dónde queda la dignidad de la persona, y la justicia, ya que solo podrán acceder a este tipo de tecnologías quienes tienen los recursos para ello. Como plantea el papa Francisco, “en dónde queda la subsidiariedad y la solidaridad, porque estos principios expresan el compromiso de ponerse al servicio de cada persona en su integralidad”,²⁹ y no de pisotear su esencia con la manipulación desbordada de experimentos, por alcanzar a detener lo humanamente imposible, la muerte, agregaríamos nosotros. Al profundizar en la temática propuesta de cómo encontrar respuesta a ese deseo de ser sempiternos, proponemos nuestra visión sobre la vida mediante la metáfora de Panikkar:

²⁷ Hans Urs von Balthasar, *El todo en el fragmento: aspectos de la teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 2008), 65.

²⁸ Karl Rahner, *Sentido teológico de la muerte* (Madrid: Herder, 2010), 87.

²⁹ Griselda Mutual, “Papa a Pontificia Academia para la Vida: tecnologías bien utilizadas pueden dar buenos frutos”, *Vatican News*, 28 de febrero del 2020.

Nosotros somos gotas que cuando morimos caemos en el universo del mar. ¿Qué soy yo? ¿La gota de agua? Es decir, ¿mi individualidad que me diferencia de todas las otras gotas, o el agua de la gota? Si durante mi peregrinación terrena me descubro como agua, entonces no le sucede nada al agua que soy yo, al agua que cae al mar. Más aún, toda aquella tensión superficial que se me hacía difícil comunicar desaparece. La resurrección es descubrirse agua; entonces la muerte representaría un accidente y no crearía angustia.³⁰

La conclusión de esta idea nos permite conectarla con lo que promulga el cristianismo: no hemos de temer a la muerte, ya que esta introduce al ser humano en una nueva realidad, la vida verdadera, la de la unión mística con lo trascendente, con Dios. “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, no morirá jamás” (Jn 11,25). Así, Dios nos invita a creer en ese futuro esperanzador, en el que la muerte no reinará más, en el que, reconociéndonos hijos, recibiremos ese don más preciado, el de gozar de su luz eterna.

A manera de conclusión

Queremos seguir haciendo eco de las palabras de papa Francisco en la *Laudato si'* cuando dijo:

La degradación del ambiente, como hemos visto a nivel mundial, los continuos cambios climáticos, al agotamiento de las reservas naturales que como sociedad actual somos testigos de ello con la escasez de nuestras reservas acuíferas y a la contaminación reiterativa en el mundo. Todo esto debe ser visto con miradas distintas, pensamientos reflexivos y participativos, con políticas mundiales, programas

³⁰ Raimon Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, en *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio*, editado por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (Barcelona: Anthropos, 2006), 75-76.

educativos, estilos de vida conscientes y una espiritualidad que permitan una resistencia ante este avance del paradigma tecnocrático.³¹

Así como afirma el filósofo francés Éric Sadin, “el espectro podría tomarse como la imagen de un objeto que queda en la fantasía, o también como la amenaza de un riesgo inminente o temor de que sobrevenga”;³² este tipo de realidades son las que nos generan preocupaciones, ya que nos estamos olvidando del otro, del prójimo, y nos sumergimos casi al 100% en la deshumanización, en la que no tenemos certeza sobre la verdad y la mentira de la información expuesta, se generan temores, incertidumbres sobre lo que es real y esperanzador; de esta forma, la verdad y la mentira desempeñan un papel en lo que la sociedad desea y escoge. En este sentido, la *Gaudium et spes* dice con acierto:

¿Qué es el hombre? La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su creador, y que por Dios ha sido constituido (Gn 1,26; Sb 2,23) señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios (Sal 8,5-7).³³

Este intento de que la máquina inteligente cree y reconstruya, experimentalmente y autoevolucione, parecería una historia de ciencia ficción; sin embargo, es lo que están permitiendo quienes creen ciegamente en los avances desmesurados de las tecnologías, a sabiendas de que están cruzando los límites. Somos los seres humanos quienes estamos moldeados a

³¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, III.

³² Ingrid Sarchman, “Éric Sadin: ‘ya no se distingue la verdad de la mentira’”, *Clarín*, 29 de abril del 2024.

³³ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Documentos completos* (Madrid: Editoriales Católicas, 1975), 12.

imagen y semejanza de Dios, y quienes moldeamos estas tecnologías con sentido de responsabilidad. En la *Laudato si'* confirmamos que

la crisis ecológica es una eclosión o manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro.³⁴

Por esto, como cristianos debemos luchar contra estos espectros que nos están condicionando; podemos ser esa voz en el desierto, para que se haga un uso consciente, racional y responsable de todos estos nuevos avances, que no son del todo negativos, pero sí debemos pensar en que podemos hacer otro mundo posible. Porque si no desarrollamos las herramientas intelectuales humanas para manejar la tecnología, la tecnología va a manejarnos, y nos sumergiremos en esas sociedades espectro, donde el individualismo gobernará todo nuestro mundo, debido a que las interrelaciones que creamos son banales, pasajeras, frágiles e inestables. Como hemos planteado en otros textos, la riqueza y el enamoramiento por lo humano está en comprender la continua interdependencia social: dependemos de los otros, no somos seres solitarios.

De este modo, nos preguntamos si nuestros actos dependen de nuestra propia voluntad o de espectros digitales, si la muerte es tan terrible que solo debemos temerle, si seremos el espectro futuro de la ecología integral.

Bibliografía

ALCOR. "Advancing the science of cryopreservation". s.f. <https://www.alcor.org/>

³⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 119.

- ALLI, Antero. *Angel tech: A modern shaman's guide to reality*. Tempe: New Falcon, 1987.
- REDACCIÓN BBC Mundo. "La controvertida vida de Aaron Traywick, el 'biohacker' que murió a los 28 años y quien decía tener una cura para el VIH". *BBC Mundo*, 2 de mayo del 2018. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43982143>
- BIOSCA, Antoni. "Mil años de virtualidad: origen y evolución de un concepto contemporáneo". *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 28 (2009): 1-40.
- BLASCO, Lucía. "Cómo es la vida de Chris Dancy, el hombre más conectado del mundo". *BBC Mundo*, 24 de abril del 2017. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-39668781>
- CONCILIO Vaticano II. "Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual". En *Documentos completos*, 51-98. Madrid: Editoriales Católicas, 1975.
- DERY, Mark. *Velocidad de escape: la cibercultura en el fin del siglo*. Madrid: Siruela, 1998.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2013. <https://verbodivino.es/hojear/4004/exhortacion-apostolica-evangelii-gaudium.pdf>
- HAN, Byung-Chul. *Infocracia: la digitalización y la crisis de la democracia*. Barcelona: Penguin Random House, 2022.
- MARK, Joshua J. "Gilgamesh". En *World history encyclopedia*, traducido por Roboam Dinzey Messina. 9 octubre de 2021. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-781/gilgamesh/>
- MCCARTHY, John. *What is artificial intelligence?* Stanford: Computer Science Department, Stanford University, 2007. <https://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai.pdf>

- METZ, Cade. “¿Cómo se perfila el avance de la inteligencia artificial en 2024?” *The New York Times*, 12 de enero del 2024. <https://www.nytimes.com/es/2024/01/12/eligió/inteligencia-artificial-2024.html>
- MEZA, José Luis. “¿Vas a morir?: crítica teológica a la idea de inmortalidad del transhumanismo”. En *Transhumanismo y realidades paralelas: interrelaciones desde la filosofía y la teología*, compilado por K. Zuna Serrano, 41-65. Quito: Abya Yala, 2023.
- MUTUAL, Griselda. “Papa a Pontificia Academia para la Vida: tecnologías bien utilizadas pueden dar buenos frutos”. *Vatican News*, 28 de febrero del 2020. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-02/papa-pontificia-academia-vida-palabra-tradicion-ayuden-interpret.html>
- PANIKKAR, Raimon. “Emanciparse de la ciencia”. En *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio*, editado por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, 53-76. Barcelona: Anthropos, 2006.
- PIGEM, Jordi. *Ángeles o robots: la interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*. Barcelona: Fragmenta, 2018.
- RAHNER, Karl. *Sentido teológico de la muerte*. Madrid: Herder, 2010.
- REAL Academia Española. “Virtual”. En *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española, s.f. <https://dle.rae.es/virtual>
- SADIN, Éric. *La vida espectral: pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2024.
- SALAS, Marcos. “El mundo de Toco, el hombre-perro japonés, y otras trans-especies de cuatro patas”. *Yahoo Noticias*, 11 de octubre del 2023. <https://es-us.noticias.yahoo.com/el-mundo-de-toco-el-hombre-perro-japones-y-otras-transespecies-de-cuatro-patas-095732490.html>
- SARCHMAN, Ingrid. “Éric Sadin: ‘ya no se distingue la verdad de la mentira’”. *Clarín*, 29 de abril del 2024. https://www.clarin.com/revista-n/eric-sadin-distingue-verdad-mentira_o_cgA6aDP4yd.html
- SCHLOTTMANN, Dirk. *Cyber shamanism in South Korea*. Seoul: Kyung Hee Cyber University, Institute of Global Cyber Society, 2014. https://www.academia.edu/6184047/Cyber_Shamanism_in_South_Korea

- SEEWALD, Peter. *Benedict XVI light of the world: The pope, the Church, and the signs of the times; A conversation with Peter Seewald*. San Francisco: Ignatius Press, 2010.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteología: pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Barcelona: Herder, 2014.
- VON Balthasar, Hans Urs. *El todo en el fragmento: aspectos de la teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008.
- WAKEFIELD, Jane. "Los implantes que tengo en el cerebro me han devuelto la dignidad: las razones de los biohackers para transformar su cuerpo con chips". *BBC Mundo*, 7 de marzo del 2018. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-43275387>
- ZAMORA, Carlos. "La muerte de fiesta". Texto inédito.
- . "Teología, mundos posibles y realidades paralelas". En *Transhumanismo y realidades paralelas: interpelaciones desde la filosofía y la teología*, compilado por K. Zuna Serrano, 67-97. Quito: Abya Yala, 2023.
- ZAMORANO, Enrique. "Dioses con gadgets: los curas robots ya existen; el nuevo paso de la inteligencia artificial". *El Confidencial*, 15 de enero del 2020. https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2020-01-15/eligi3n-curas-robots-inteligencia-artificial-dios_2411080

IX. El reto de la educación ecológica integral

Jaime Laurence Bonilla-Morales*

Educar es siempre un acto de esperanza que invita a la coparticipación y a la transformación de la lógica estéril y paralizante de la indiferencia en otra lógica distinta, capaz de acoger nuestra pertenencia común.

Francisco

Introducción

En distintos ámbitos de la educación formal, informal y no formal se pueden encontrar propuestas de educación ecológica o educación ambiental, que intentan ayudar a tomar conciencia sobre la emergencia del planeta y la responsabilidad directa de la humanidad, al llamar la atención sobre la catástrofe que ya ha empezado por la falta de conocimiento,

* Doctor en Artes y Humanidades (Teología) por la Universidad de Murcia (España). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster y especialista en Docencia Mediada por las TIC, especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria, licenciado en Filosofía y licenciado en Teología, por la Universidad de San Buenaventura. Profesor investigador del Departamento de Teología, de la Facultad de Teología, de la Pontificia Universidad Javeriana, director de los pregrados en Teología, investigador sénior de Minciencias y miembro del grupo de investigación Academia. Correo electrónico: jl.bonillam@javeriana.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5821-6021>

a veces por ausencia de interés y, en especial, por la insuficiencia e ineficacia de acciones de transformación de los hábitos de quienes habitamos la Tierra.

Asimismo, tal vez en cada momento histórico, es posible identificar expresiones diversas y formas de vida distintas que han procurado una sana relación entre los seres humanos y el resto del planeta, una visión en la que se vive en un cierto equilibrio y conciencia de que “en el mundo todo está conectado”,¹ así como de la mutua interdependencia de todo lo creado, no solo con el Creador, sino con todas las creaturas. Un ejemplo paradigmático de esa mentalidad y forma de vida ha sido destacado por el papa Francisco en la persona de san Francisco de Asís, patrono de la ecología, referente de amor y reverencia a cada creatura,² y de fraternidad universal.³

Y, seguramente, en cada contexto particular se puedan encontrar maestros y maestras que han asumido con perseverancia y consistencia el reto de dar cuenta de una formación ambiental pertinente, que responda a las realidades de cada territorio, al promover una relación sana con el planeta, al igual que las condiciones para persistir en la necesaria justicia social, con la fuerza y el convencimiento que provienen de la experiencia de fe.

Desde esta perspectiva, en principio, se presentarán múltiples formas de cómo los expertos, las organizaciones, las sociedades y los Estados han presentado reflexiones, políticas públicas educativas, espacios para el debate y propuestas formativas de distinto orden, que favorecen la educación ambiental. En seguida, se hace una relectura de la carta encíclica

¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 16. Véase José Luis Meza Rueda, Dir., *Todo está conectado: reflexiones teológicas sobre la ecología integral* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2025).

² Al respecto, véase Martín Carbajo, *Raíces de la Laudato si': ecología franciscana* (Navarra: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2016).

³ Jaime Laurence Bonilla-Morales, “Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana”, *Carthaginensia* 77 (2024): 69-72.

Laudato si', en la que el papa Francisco, además de denunciar paradigmas contrarios a una visión ecológica integral, da pautas sobre distintas maneras de asumir la educación ambiental y, desde allí, se plantea la *educación ecológica integral*. Al final, se presentan cinco formas de proyectar caminos de reflexión y transformación de la realidad que favorezcan este propósito.

Los senderos que llevan a una educación ambiental/ecológica

El paradigma tecnocrático y capitalista neoliberal⁴ de los últimos siglos no ha favorecido la urgente toma de conciencia, a tiempo, frente a los límites de la sobreexplotación de la naturaleza y las múltiples crisis sociales, de tal manera que la humanidad no ha generado las transformaciones que permitan una transición, no solo hacia políticas que privilegien las energías limpias y acciones eficaces de este tipo, sino en especial hacia una serie de hábitos de vida en cada persona que logren el equilibrio requerido.

De este modo, sin desconocer los amplios antecedentes históricos y los distintos precursores de la ecología,⁵ solo en la década de los sesenta del siglo pasado se puede identificar como momento coyuntural el surgimiento de cuestionamientos ecológicos a nivel mundial.⁶ En este contexto surge el Club de Roma, a través del cual se han difundido las reflexiones que algunos Estados han desarrollado sobre esta crisis ambiental y humana. Su insistencia, mediante el primer informe al inicio de los años setenta (*Los límites del crecimiento*), por encargo del Instituto Tecnológico

⁴ Véase Bernardo Pérez, “Ecología integral: una lectura de *Laudato si'* desde el capitalismo neoliberal”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 145 (2016): 285-308.

⁵ Véase Luvia Milián, “Historia de la ecología” (tesis de maestría, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007).

⁶ Véase Stephen Toulmin, *The return to cosmology: Postmodern science and the theology of nature* (Berkeley: University of California Press, 1982).

de Massachusetts, daba cuenta de una deducción lógica, gracias a procesos matemáticos y computacionales de la época, según la cual el ritmo de crecimiento de la humanidad y su industrialización, con el uso de los recursos naturales, si seguía bajo los mismos parámetros y en los mismos niveles, simplemente era insostenible para la Tierra y para la humanidad, pues superaría sus propios límites. Aunque en dicho informe, en medio de la predicción, se dejaba abierta una ventana de esperanza, a partir de la cual se consideraba que era posible cambiar el proceso de crecimiento para hacerlo “sostenible”.⁷

Veinte años después se presentó un nuevo informe (*Más allá de los límites del crecimiento*), en el que se revelaba que lo predicho se había cumplido, y ya se habían superado varios límites que ponían en riesgo el planeta. Así, al reescribir el informe, brindaron nuevos datos, pero fueron más allá de las teorías de los sistemas y los modelos matemáticos, para insistir en la *sostenibilidad* como paradigma mundial, pues para que el futuro sea viable la humanidad “debe empeñarse en retroceder, desacelerar, sanar”.⁸ Con este objetivo presentaron cinco herramientas que se pueden considerar elementos fundamentales de los procesos formativos, incluso en instituciones educativas, que se venían desarrollando y que se siguen promoviendo: 1) la capacidad para desarrollar visiones (para imaginar transformaciones); 2) la necesidad de construir redes locales, nacionales e internacionales, con el fin de trabajar de manera conjunta; 3) hablar con la verdad y rechazar las mentiras sobre la información, así como cualquier manipulación; 4) es imprescindible pasar a la acción, con actitud de humilde aprendizaje, y 5) es perentorio promover el amor

⁷ Véanse Donella Meadows et al., *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1972).

⁸ Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Randers, *Más allá de los límites del crecimiento* (Ciudad de México: Aguilar, 1994), 22.

fraternal entre los habitantes del planeta, de tal forma que se dé lugar a un nuevo humanismo.⁹

Los autores de estos informes fueron optimistas ante las inquietudes que surgían, pero también realistas al insistir en la urgencia y rapidez de los cambios que se requieren, así como en la profundidad de estos.¹⁰ Y aunque en el 2004 y el 2012 se generaron nuevas ediciones de los *Límites del crecimiento*, con datos cada vez más actualizados y, a su vez, más preocupantes y escandalosos, dichos informes no fueron suficientes, pues cada vez es más evidente el colapso del planeta y de la humanidad ante la falta de acciones estructurales y eficientes de transformación en todos los niveles, incluido el educativo.

Por otra parte, es valiosa la labor de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) en la persistente tarea de reflexionar, animar comunidades educativas y promover la educación ambiental. Desde allí, junto con el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), dirigen el Programa Internacional de Educación Ambiental, que desde los años setenta asume prolipticamente la labor de dar direccionamientos a instituciones, formadores, estudiantes y ciudadanos, con textos para la educación secundaria,¹¹

⁹ *Ibid.*, 263-276.

¹⁰ A pesar de una gran variedad de críticas que recibieron estos informes, en especial de negacionistas y defensores del sistema neoliberal, en otros escenarios se han valorado las predicciones. Véanse Graham Turner, “Is global collapse imminent? An updated comparison of the limits to growth with historical data”, *Research Paper 4* (2014): 1-21; Santiago Muño, “Cuatro décadas perdidas: los límites del crecimiento y sus escenarios de futuro”, *Revista de Occidente* 425 (2016): 49-75.

¹¹ Véase el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, *La educación ambiental en secundaria* (París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], 1975).

la educación técnica y profesional¹² y la educación no formal,¹³ en cada década, con nuevas perspectivas¹⁴ y teniendo en cuenta las emergencias mundiales, al igual que las necesidades locales, además de diversas pedagogías y didácticas.

Para que esta proyección mundial se haga realidad, debe aplicarse en cada región y país, según las propias posibilidades y fortalezas, asumiendo con conciencia las reflexiones, atendiendo con pertinencia las alarmas que se han encendido constantemente y llevando a la práctica acciones efectivas de transformación, desde los procesos de enseñanza y aprendizaje, en especial a través de las políticas nacionales de educación ambiental. En Colombia, por ejemplo, esta política pública se puede identificar a partir de dos grandes ejes: uno dirigido a la política ambiental y otro, a la política educativa. Estos configuran una política articulada con distintos momentos significativos.

El primero es el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de protección al Medio Ambiente (Decreto 2811 de 1974),¹⁵ el cual se

¹² Véanse Sven Grabe, *La educación ambiental en la educación técnica y profesional* (Santiago de Chile: Unesco, 1989); Pedro Severino-González *et al.*, “University social responsibility and environmental education: Challenges for the training of socially responsible professionals”, *Interciencia* 49 (2024): 104-110.

¹³ Véanse Alan Young y M. J. McElhone, *Lineamientos para el desarrollo de la educación ambiental no formal* (Santiago de Chile: Unesco, 1989).

¹⁴ Véanse José Martínez, *Bases para reorientar la educación ambiental* (Santiago de Chile: Unesco, 1994); Francisca Martín-Molero, *Educación ambiental* (Madrid: Síntesis, 1996); Beatriz Macedo, *Educación para todos, educación ambiental y educación para el desarrollo sostenible: debatiendo las vertientes de la Década de la Educación para el Desarrollo Sostenible* (Santiago de Chile: Unesco, 2005); Joaquín Leguía, *Ania y Kin: el gran tesoro de la naturaleza* (Quito: Unesco, 2018); Maharam Mamat y Maisarah Yaacob, “Environmental education in children: 3R practices in boboi-boy animation”, *Revista de Gestão Social e Ambiental* 18 (2024): 1-21; Unesco, *Green school quality standard: Greening every learning environment* (París: Unesco, 2024).

¹⁵ Decreto 2811 del 18 de diciembre de 1974.

configura en la primera propuesta formal que contenía un apartado de aplicación en la educación formal, aunque a través de su insistencia en el cuidado de los recursos naturales descuidaba la responsabilidad social. El segundo momento es el marco de la Constitución política de 1991, que dispone las condiciones para la Ley 99 de 1993, la cual crea el Ministerio del Medio Ambiente.¹⁶ El tercero consiste en la inclusión de la educación ambiental en el escenario de los objetivos de la Ley General de Educación, Ley 115 de 1994.¹⁷ El cuarto es la creación de los proyectos ambientales escolares (PRAE) en 1994, en el marco del Sistema Nacional Ambiental.¹⁸ Y el quinto es la oficialización de la Política Nacional de Educación Ambiental en el 2003.¹⁹ Cada uno de estos momentos se ha articulado al contexto internacional, a pesar de que su nivel de influencia pedagógica y su impacto en la transformación ha estado muchas veces supeditado a los intereses de los Gobiernos de turno y de instituciones internacionales (Banco Mundial Internacional [BMI], Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos [OCDE], etc.), por lo que no faltan las voces que denuncian su

¹⁶ Ley 99 del 22 de diciembre de 1993.

¹⁷ Ley 115 de febrero 8 de 1994.

¹⁸ Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, *Los proyectos ambientales escolares PRAE en Colombia: viveros de la nueva ciudadanía ambiental de un país que se construye en el escenario del posconflicto y la paz* (Bogotá: Presidencia de la República, 2016). En el 2019 se analizó la aplicación de esta política pública a través de los PRAE, lo que generó como resultado que, si bien son valiosos en su potencial organizativo, en ocasiones no responden realmente a las necesidades de las instituciones educativas; a veces allí no se conocen los ejes temáticos ni las líneas de trabajo declaradas, por su escasa divulgación y apoyo administrativo. “Adicionalmente, se observó que la dimensión ambiental fue delegada dentro de contenidos curriculares de asignaturas de ciencias naturales y a los docentes que lideran los proyectos escolares ambientales”. Calderón-Madero *et al.*, “Análisis de la aplicabilidad de la Política Nacional de Educación Ambiental en las instituciones educativas”, *Revista Espacios* 40 (2019).

¹⁹ Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, *Política Nacional de Educación Ambiental* (Bogotá: Presidencia de la República, 2012).

falta de ambición para una transformación real²⁰ o su falta de efectividad, incluso la poca transparencia.

Además de este marco de política pública de educación ambiental, con una visión más amplia, en la que se articulan el cuidado de la naturaleza y la construcción de la sociedad, se ha contado con propuestas curriculares para la educación, con eventos académicos, espacios de reflexión permanente, conferencias, congresos, formación especializada para docentes y apuestas de orden interdisciplinar, con la ayuda de organismos internacionales y de iniciativas como la Carta de la Tierra, con sus propios apoyos pedagógicos.²¹

Desde este marco, es posible afirmar que la educación ambiental no puede plantearse en términos simplistas o unidireccionales, y la preocupación no se debe dirigir a aplicar un grupo de contenidos curriculares preestablecidos o impuestos por una nación. Por lo contrario, se requieren formas y visiones suficientemente amplias y contextuales, que cuestionen las relaciones que de manera tradicional se han sostenido con la naturaleza, pasando de una visión pasiva y la ilusión de recursos infinitos a una visión activa y la conciencia de la realidad finita, en la que las voces de los territorios y las etnias sean escuchadas y la diversidad y la sostenibilidad sean privilegiadas.²²

Con estos presupuestos, varios modelos pedagógicos dan cuenta de manera articulada de procesos de acompañamiento que facilitan la

²⁰ Miguel Gomis, “Diez tesis sobre el cambio político discontinuo en las políticas públicas medioambientales: desde los costes de transacción y la complejidad de formulación en el caso de la Política Pesquera Común de la Unión Europea”, *Papel Político* 19 (2015): 601.

²¹ Véase Carta de la Tierra, “Centro Carta de la Tierra de Educación para el Desarrollo Sostenible”, s.f. Para una lectura crítica, véanse Eva Hinojosa-Pareja, María Arenas-Ortiz y Carmen López-López, “La Carta de la Tierra en educación obligatoria desde una perspectiva internacional”, *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales* 66 (2014): 65-92.

²² Lili María Aaron, “Dimensiones de contenido de la educación ambiental: una discusión teórica”, *Revista Venezolana de Gerencia* 104 (2023): 1759-1760.

construcción²³ de nuevos significados, nuevas relaciones y nuevos hábitos, en los que las preocupaciones ecológicas logren un nivel complejidad²⁴ que revele cómo todo está conectado y el grado de significatividad²⁵ de cada creatura y cuidado pertinente, para que además de la memoria semántica también las acciones se traduzcan en mayor sensibilidad y responsabilidad efectiva por el planeta; así mismo, se empeñan en construir una visión crítica²⁶ que cuestione el *statu quo*, no siga el juego de la educación bancaria y se comprometa a restablecer relaciones armónicas entre la criaturas, el planeta y las dinámicas estructurales de la sociedad.

Sin embargo, se reconoce que estos esfuerzos no han sido suficientes, pues la educación ambiental o ecológica no ha alcanzado a hacer efectivos los ideales que se han replanteado a lo largo de estas décadas, y los logros no concuerdan con la proyección de las políticas públicas en materia de educación, tanto a nivel nacional como internacional. Y, sin negar algunos impactos positivos que han tenido y algunos logros significativos, no se ha alcanzado la transformación que se necesita, pues de lo contrario esta crisis ecológica y social no estaría en los niveles de emergencia mundial en los que en la actualidad se encuentra.

La educación ecológica integral de la *Laudato si'*

Todo indica que las apuestas educativas no han logrado su propósito de influir —en los niveles planeados y necesarios— en la transformación de las sociedades, para que sus estructuras se articulen y relacionen

²³ Véanse José Manuel Serrano y Rosa María Pons, “El constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación”, *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 13 (2011): 1-27.

²⁴ Véase Enrique Leff, *La complejidad ambiental* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2000).

²⁵ Véase David Ausbel, *Adquisición y retención del conocimiento: una perspectiva cognitiva* (Barcelona: Paidós, 2002).

²⁶ Véase Paulo Freire, *Pedagogía liberadora: antología Paulo Freire* (Madrid: Catarata, 2022).

de manera respetuosa y sana con el resto de la creación. Por esta razón, y desde una visión integral, en la que el planteamiento ecológico cuestiona el conjunto de las dimensiones de la vida, se hace necesario trasladar este cuestionamiento al ámbito religioso, pues es posible cuestionar el papel que han desempeñado las religiones, las iglesias y las comunidades de fieles en la salvaguarda de la creación, si realmente, a través de la vivencia coherente de la fe, los creyentes han asumido o no como tarea primordial la protección de la obra completa del Creador. Y, de modo aún más específico, el interrogante se proyecta en la labor particular de la educación que han asumido estas comunidades creyentes, al identificar si ha estado presente el paradigma ecológico integral en sus acciones.

De manera particular, se puede afirmar que, desde la Iglesia católica, como parte de su compromiso permanente por la educación a nivel mundial, hoy en día el Dicasterio para la Cultura y la Educación asume esta labor, pero también se debe resaltar el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, ya que entre sus comisiones se encuentra la dedicada a la ecología.²⁷

Si bien algunos pontífices se habían pronunciado sobre las problemáticas ecológicas, es realmente con el magisterio del papa Francisco que esta preocupación se hace evidente, gracias a su insistencia; así, su voz llega a distintos lugares a través de la carta encíclica *Laudato si'*. Este documento, luego de diez años de presencia, es un referente eclesial sobre el cuidado de la casa común y una nueva perspectiva sobre la ecoteología que ya se venía desarrollando²⁸, al igual que un referente mundial

²⁷ Véanse Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, “El Discaterio”, s. f.; Jaime Tatay, *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad* (Madrid: BAC, 2018).

²⁸ Véanse Germán Mahecha, *Ecoteología* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010); Alirio Cáceres, “Ecoteología: aproximaciones epistemológicas”, *Revista Internacional de Teología* 331 (2009): 65-76; Félix Wilfred, “Hacia una ecoteología interreligiosa”, *Concilium: Revista Internacional de Teología* 331 (2009): 51-64.

de denuncia a las estructuras del paradigma tecnocrático y la cultura del descarte, que enfatiza en la responsabilidad de la humanidad entera en la salvaguarda de la creación, la necesaria aceptación consciente de que todo está conectado y la urgencia de una conversión ecológica, que implica una transformación de los hábitos, de la vida.²⁹

En particular, el capítulo sexto de la *Laudato si'* está dedicado explícitamente a la educación y la espiritualidad. Allí el papa Francisco empieza reafirmando la responsabilidad que debe asumir la humanidad, de tal manera que desde ella se dé el cambio necesario a nivel planetario. En este sentido, de forma contundente, el papa afirma que “hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos”.³⁰

Desde este marco, el papa Francisco insiste en que se requieren “nuevas convicciones, actitudes y formas de vida”.³¹ Estas pueden ser asumidas por distintas propuestas formativas contextuales innovadoras, ya sean proyectadas a través de un currículo formal o informal, o mediante un acompañamiento no formal, en cuanto desde allí se cuestionen las lógicas formativas tradicionales y se dé cuenta de transformaciones contextuales. Del mismo modo, a través de las pedagogías transdisciplinarias, sociocríticas, que articulen ciencia, ética, cultura, política y espiritualidad, es posible lograr la proyección educativa necesaria, en un proceso que requiere organización y constancia (el papa habla de regeneración),³² lo que revela una *educación ecológica integral* que necesita atención, planeación y dedicación.

De igual manera, la postura crítica del papa Francisco ofrece pistas de reflexión que se pueden acoger en distintos ámbitos de la acción humana, empezando con la crítica al paradigma tecnoeconómico y su correlativo hábito consumista, que se presenta con el rostro de la racionalidad o la

²⁹ Véase Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*.

³⁰ *Ibid.*, 202.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

libertad, pero realmente genera comportamientos irracionales y de esclavitud, lo que embelesa la búsqueda de la identidad humana en un vacío y sin sentido que conduce al egoísmo e incluso a distintas formas de violencia. Afortunadamente esta lógica consumista no es absoluta, ya que el ser humano puede cambiar su visión paradigmática y transformarse, optando por el bien, la verdad y la belleza, al igual que tiene la capacidad de cambiar sus hábitos de consumo y así presionar sobre quienes tienen el poder de ese paradigma, además de descubrirse al misterio de Dios, que puede transformar la vida de los creyentes y romper la autorreferencialidad para abrirse a otros, a los demás, a las otras creaturas.³³

En este sentido, desde la *Laudato si'* se considera que la crisis ecológica y su correlato de crisis humana y social es un desafío educativo amplio, en la medida en que la conciencia de la gravedad debe llevar a un cambio de hábitos en todas las personas, de todas las edades, por lo que la *educación ecológica integral* no se reduce a dar información o consejos ambientales, sino que se enfoca en la transformación del “individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo, mercado sin reglas”,³⁴ procurando un equilibrio entre cada ser humano, la sociedad, los demás seres creados y Dios. Para esto, acude a itinerarios pedagógicos dirigidos a una ética ecológica y una ciudadanía ecológica, en la que se articulen la solidaridad, la responsabilidad, la competencia estética³⁵ y la compasión, como virtudes que desemboquen en hábitos, en acciones cotidianas que configuren un nuevo estilo de vida,³⁶ lo que se traduce

³³ *Ibid.*, 203-208. Es interesante reconocer que los paradigmas, desde la visión de Thomas Kuhn, se pueden modificar constantemente, que no son estáticos, pues “dependen de las personas y comunidades donde se desarrollan, de la historia de las ciencias y de otros factores subjetivos y externos”. Jaime Laurence Bonilla-Morales, *Teología de las religiones y educación religiosa ante los cambios de paradigma: educación escolar del pluralismo religioso* (Bogotá: Bonaventuriana, 2022), 80.

³⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 210.

³⁵ *Ibid.*, 213-215.

³⁶ *Ibid.*, 210-212.

en conversión ecológica, en una vida plena con sobriedad, en armónica paz con el resto de la creación,³⁷ en justicia social, sentido de gratuidad y fraternidad universal.

Ahora bien, los ámbitos educativos no se limitan a colegios y universidades, aunque allí deben ser claras las acciones institucionales y los espacios formativos explícitos en educación ecológica. Esta educación también debe estar presente en los múltiples escenarios religiosos, eclesiales, pastorales y en cada espacio relacional,³⁸ en particular en la vida de las familias, con su capacidad formativa, de dar amor y valorar la vida, así como en el conjunto de escenarios sociales, políticos y culturales, en una actitud de formación recíproca y permanente.

El problema, tal como se ha mostrado, es que, a pesar de las reflexiones, las críticas, las propuestas de política educativa y las proyecciones pedagógicas, no se han logrado los cambios que se requieren. En este escenario, la *Laudato si'* se configura en un nuevo impulso al propósito común de atender la crisis planetaria y de la humanidad, desde el magisterio de la Iglesia, que encarna “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”,³⁹ así, al articular el Evangelio y la vida, cuestiona lo más profundo de la identidad eclesial, la vida cristiana y el quehacer teológico.

³⁷ Véase Jaime Laurence Bonilla-Morales, “Crisis ecológica y crisis de la humanidad: asumir el conflicto y recuperar las religaciones para la paz”, en *Todo está conectado: reflexiones teológicas sobre la ecología integral*, dirigido por José Luis Meza Rueda (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2025).

³⁸ En este sentido, desde la red educativa ignaciana se puede destacar el proyecto Healing Earth, que se presenta a partir de un libro electrónico y da cuenta de una apuesta ecológica integral, un proyecto ambicioso a través del cual se busca “formar personas competentes, conscientes, compasivas y comprometidas; personas cuidadosas de la casa común”. Jaime Tatay, “Una respuesta educativa ignaciana a la *Laudato si'*: Healing Earth. The International Jesuit Ecology Project”, *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral* 104, n.º 1208 (2016): 158.

³⁹ Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes* (Ciudad del Vaticano, 1965), n.º 1.

Cinco proyecciones desde la educación ecológica integral

A partir de la toma de conciencia de la crisis ambiental, planetaria, humana y social, no han faltado reflexiones y direccionamientos por parte de los académicos, los Estados, las organizaciones, las comunidades y la Iglesia católica. Sin embargo, de acuerdo con el papa Francisco, “no tenemos reacciones suficientes mientras el mundo que nos acoge se va desmoronando y quizás acercándose a un punto de quiebre”,⁴⁰ pues, a pesar de la buena voluntad de tantas personas, comunidades y entidades que tienen los ojos puestos ante esta realidad, el esfuerzo realizado ha sido insuficiente y constantemente se prenden las alarmas por los incumplimientos de los acuerdos, por límites ya traspasados e irreversibles, además del surgimiento de nuevas amenazas.

Ahora bien, si se asume la lógica propuesta por la *Laudato si'*, el llamado se direcciona hacia un trabajo conjunto, realmente integral, de orden interdisciplinar, intercultural, intersectorial, en el que la Iglesia y la teología van ganando conciencia desde la ecoteología, a través de la cual se recuperan los valores de la tradición cristiana y se ponen al servicio de cada ser humano y del planeta. Desde esta perspectiva, se plantean cinco proyecciones que se pueden aplicar desde la educación ecológica integral, para motivar las reacciones necesarias que el planeta y la sociedad necesitan, así como conducir y motivar conscientemente acciones pedagógicas desde los escenarios religiosos, para que el potencial particular de la experiencia de fe, de quienes aceptan la revelación de Dios en la historia, se encarne en acciones solidarias y liberadoras.

En primer lugar, se propone la conjunción o unión de fuerzas, tal como lo ha realizado la misma *Laudato si'*, al replicar o comentar el esfuerzo hecho por tantas otras instancias, no solo teológicas y religiosas. De esta manera, se acoge el llamado del papa Francisco, pero también los direccionamientos de otros organismos y entidades. Así, por ejemplo, si se

⁴⁰ Francisco, *Exhortación apostólica Laudate Deum* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2023), 2.

retoman y articulan los direccionamientos pedagógicos que se plantearon inicialmente en *Más allá de los límites del crecimiento*, al igual que los pilares proyectados desde la Carta de la Tierra y las reflexiones presentes en *Laudato si'*, es posible obtener un conjunto de elementos desafiantes para aprender a reconocer que todas las creaturas tienen un mismo origen, la misma pertenencia a este planeta y el mismo futuro compartido, en coherencia con la propuesta de la ecología integral.

Tabla 1. Elementos articuladores de una educación ecológica integral

<i>Más allá de los límites del crecimiento</i>	Carta de la Tierra	<i>Laudato si'</i>
“Las elecciones consisten en llevar el peso de las actividades humanas sobre la tierra hasta un nivel sostenible”. ⁴¹	La Tierra, nuestro hogar/responsabilidad universal.	“Nuestra casa común es también como una hermana”. ⁴²
Imaginar transformaciones.	“Respeto y cuidado de la comunidad de la vida”. ⁴³	Alianza humanidad-ambiente: de la conciencia a nuevos hábitos.
Construir redes.	Integridad ecológica.	Una ecología integral.
Hablar con la verdad.	Justicia social y económica.	Ciudadanía y ética ecológica: “La solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión”. ⁴⁴

⁴¹ Meadows, Meadows y Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, 40.

⁴² Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 1.

⁴³ Véase Carta de la Tierra, “Centro Carta de la Tierra de Educación para el Desarrollo Sostenible”, s. f.

⁴⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 220.

<i>Más allá de los límites del crecimiento</i>	Carta de la Tierra	<i>Laudato si'</i>
Pasar a la acción.	Democracia, no violencia y paz.	“Necesitamos controlarnos y educarnos unos a otros”. ⁴⁵
Promover el amor fraternal.		La estética y la contemplación para vencer el pragmatismo utilitarista (relación con el bien y la verdad).

Fuente: elaboración propia.

Este ejercicio comparativo, que da cuenta de elementos muy similares y otros complementarios, revela algunos aspectos articuladores que tienen inicialmente puntos de partida distintos, ya se trate de la capacidad crítica y propositiva de expertos de las ciencias naturales, humanas y sociales, o de instituciones con injerencia en los diferentes Estados del mundo, que asumen la tarea de la transformación social, o se trate de quién está a la cabeza del actual magisterio de la Iglesia católica. En los tres casos se reflejan caminos comunes que muestran las intersecciones de los intereses de la humanidad y la supervivencia del planeta, así como de una conciencia creciente que reta el quehacer teológico, para que siempre tenga en cuenta las otras voces disciplinares y facilite los procesos de diálogo que provoquen las reacciones suficientes, las que este mundo y en este momento se necesitan, conforme a la profesión de la fe cristiana.

En segundo lugar, se toma como fundamento la realidad de las religiones, pues desde ellas se han identificado distintos aportes que pueden consolidar una conciencia ecológica integral. Cada religión tiene la potencialidad de apoyar de forma directa este propósito común, al reconocer que a través de las creencias, los símbolos y los relatos es posible legitimar un modo de vida acorde con los propósitos ecológicos. Asimismo, las religiones se congregan y conciben un modo de vida, en general

⁴⁵ *Ibid.*, 214.

proyectado mediante un conjunto de hábitos y acciones concretas, que también pueden motivar la conciencia y, sobre todo, la vivencia ecológica de manera coherente y perseverante. Y, del mismo modo, desde el poder de las instituciones religiosas, se logra llegar a la mayor parte de la población mundial con un mensaje que motiva la transformación, la cual articula la experiencia de fe con una vida en coherencia con el ideal de la ecología integral.⁴⁶

Lo paradójico es que, en el ámbito religioso, el discurso y las acciones ecológicas, en no pocas ocasiones, aún permanecen ausentes, como si fuera un problema ajeno a la experiencia particular del misterio de Dios, como si este planeta no fuera obra de sus manos —obra que refleja el amor del Creador— y como si no fuera responsabilidad de los creyentes que lo habitan. También es paradójico e incoherente que en algunos escenarios institucionales y en algunos procesos pedagógicos que lideran las instituciones religiosas, al igual que en el ejercicio pastoral, no siempre se explicita la urgencia del cuidado de la casa común, la necesidad de una conversión ecológica que articule una vida espiritual⁴⁷ madura con un estilo de vida corresponsable con todo el planeta.

En tercer lugar, si es verdad que “todo proyecto teológico actual que desconoce las cuestiones ecológicas relevantes fracasa en su intento por ser una reflexión teológica adecuada y pertinente”,⁴⁸ entonces se cuestionan las diferentes formas del quehacer teológico, en la medida en que toda actitud negacionista o indiferente ante la crisis ecológica, o cómplice con

⁴⁶ Román Guridi, *Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2018), 359-360.

⁴⁷ Véanse Juan David Patiño y Uriel Salas, “Comunión y trabajo: el ser humano al servicio de la creación”, *Theologica Xaveriana* 71 (2021): 1-28, en especial cuando explicitan elementos de la espiritualidad ignaciana.

⁴⁸ *Ibid.*, 366. Para profundizar la relación entre teología y ecología, véase Jaime Tatay, “O polémico e fecundo diálogo entre a teoloxía e a ecoloxía”, *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián* 48, n.º 238 (2024): 5-33.

el paradigma tecnocrático, solo reflejaría una teología desencarnada, sin crítica, sin reflexión contextual y sin una visión suficientemente integral.

Siguiendo este mismo argumento, es posible cuestionar en qué medida el proceso educativo que se lleva a cabo desde la educación religiosa escolar⁴⁹ y desde la teología ha asumido estos presupuestos ecoteológicos y de la educación ecológica integral, si en las políticas que guían el Dicasterio para la Cultura y la Educación, así como en los estatutos de las universidades, en sus proyectos académicos, en los planes de estudio y en las actitudes de maestros y maestras de teología,⁵⁰ existe esta conciencia ecológica.

En cuarto lugar, se pueden retomar las líneas de fuerza del pacto educativo global para hacer viable una educación ecológica integral en donde la Iglesia católica, a través del papa Francisco y monseñor Angelo Vincenzo Zani, que insisten en que la educación es siempre un acto de esperanza y que en la educación es posible encontrar la razón necesaria para bridar argumentos plausibles, sostener conversaciones dialógicas y hallar soluciones efectivas mediante la ciencia. Asimismo, desde la educación se puede hallar, acompañar y fortalecer el corazón de cada persona para adquirir la sensibilidad necesaria, la empatía imprescindible y la conciencia de cercanía con toda la creación, ayudados de la inteligencia emocional y la inteligencia espiritual,⁵¹ que hacen viable la conversión ecológica.

⁴⁹ Véanse Sylvia Maldonado y Luis Enrique Serrano, “Ecoteología para la práctica pedagógica: una estrategia para retornar al origen del ser”, *Revista de Educación Religiosa* 2 (2020): 73-101.

⁵⁰ Véase Jaime Laurence Bonilla-Morales, “La enseñanza-aprendizaje de la teología: transformación normativa, identidad y desafío”, *Franciscanum* 176 (2021): 280-302.

⁵¹ Véanse Jaime Laurence Bonilla-Morales y Mario Andrés Peñaranda-Quintana, “Competencias de formación en educación religiosa escolar desde la inteligencia espiritual”, *Revista Electrónica Educare* 28/3 (2024): 1-18; Jaime Laurence Bonilla-Morales, Yaquelin García Garzón y Mario Andrés Peñaranda-Quintana, “Incidencia de la inteligencia espiritual en la educación religiosa escolar desde el ámbito colombiano”, *Cauriensia* 19, (2024): 19-42.

En el pacto educativo global encontramos luces para combatir la indiferencia, gran realidad pasivo-agresiva que sigue haciendo daño, tanto o más que el negacionismo directo. Allí se identifica el camino de la co-participación, que puede ser asumida como hermandad (fraternidad y sororidad) en la lógica cosmoteándrica de Panikkar (Cosmos-Dios-ser humano),⁵² que permite a cada ser humano reconocerse como tierra, como creación, como obra de las manos amorosas de Dios, como criaturas conscientes con una gran responsabilidad con Dios, la sociedad y el planeta. Se trata de un camino pedagógico y espiritual que puede conducir a una formación o a una educación que permita “acoger nuestra pertenencia común”.⁵³ Y trabajar desde la educación por una “cultura del encuentro y la inclusión”.⁵⁴

En quinto lugar, se puede resaltar la interpretación del franciscano Martín Carbajo, quien invita a una educación poliédrica capaz de reconocer que todo está conectado, motivando a las instituciones educativas a trabajar desde la unidad en la diversidad en una aldea educativa que permita restaurar las relaciones; a una educación que genere un proceso interactivo, dinámico e inclusivo, no de instrucción ni de miedo, sino una educación contextualizada, colaborativa, a través de la cultura del encuentro y un diálogo genuino; a una educación inductiva, propuesta desde el Sínodo de la Amazonía, que priorice lo local pero se proyecte de manera universal, acogiendo la visión integral presente en varios pueblos indígenas y el sentido estético de la creación, y a una educación que afronta la realidad de apatía y falta de solidaridad propia del paradigma tecnocrático y el antropocentrismo, mediante una formación que sensibilice y fortalezca la capacidad de establecer relaciones, tender puentes, construir

⁵² Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999).

⁵³ Francisco, “Videomensaje sobre el Pacto Educativo Global”, en *Pacto Educativo Global* (Vademecum, 2020), 23.

⁵⁴ Angelo Vincenzo Zani, “Introducción”, en *Pacto Educativo Global* (Vademecum, 2020) 7.

comunidades, de tal modo que los estudiantes identifiquen cómo, mediante la solidaridad, la academia y el servicio, se pueden atender las realidades de sufrimiento de cada comunidad, de cada persona y del planeta.⁵⁵

Conclusiones

La propuesta de una educación ecológica integral, expuesta en la *Laudato si'*, explicita la manera como desde la Iglesia católica, y en proyección desde ella al resto de la humanidad, es posible asumir una conciencia ecológica integral desde el ámbito educativo. Para ello, insiste el papa en la necesidad de cambiar los hábitos de la humanidad, en consonancia con la tríada “retroceder, desacelerar, sanar”,⁵⁶ que confronta de manera directa y sin ambages las dinámicas del paradigma tecnocrático. Así, el llamado consiste en *retroceder* ante la actitud prepotente y egoísta del antropocentrismo, ante el consumismo desaforado, ante la vulnerabilidad del planeta y ante las múltiples estructuras de violencia. Asimismo, se requiere *desacelerar* la explotación miserable de la naturaleza, los medios de producción y explotación capitalista, y la ambición humana. Por supuesto, también se reclama un proceso de *sanación*, pues la Tierra necesita sanar las profundas heridas causadas por la humanidad, así como cada ser humano necesita sanar su propia vida, sus relaciones con el Creador, con el resto de la sociedad y con el planeta.

Por supuesto, las dudas no se hacen esperar, aquellas que siguen acompañando a la humanidad: “¿Puede en realidad el mundo acompañarse por debajo de los límites para evitar el colapso? ¿Hay acaso suficiente tiempo? ¿Hay suficiente dinero, tecnología, libertad, visión, comunidad,

⁵⁵ Martín Carbajo, “Education and integral ecology: The role of family, spirituality and university”, *Carthaginensia* 73 (2022): 123-127. En este artículo, Carbajo está pensado en el contexto de la formación universitaria, pero los cuatro elementos se pueden aplicar a todo contexto de educación formal e informal.

⁵⁶ Meadows, Meadows y Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, 22.

responsabilidad, previsión, disciplina y amor a escala global?”.⁵⁷ Además, estas preguntas se acompañan del evidente colapso del planeta, del tiempo que se agota y de la miseria de la humanidad, que, de manera egoísta, se acaba a sí misma. Aunque la esperanza no se pierde, ya que desde el ámbito religioso se espera que la gracia de Dios acompañe la necesaria conversión ecológica, que fortalezca el compromiso y que por medio de procesos educativos sea posible tomar conciencia de la cruda realidad, promoviendo el paso de una perspectiva pasiva (a veces pasivo-agresiva) a una activa (que se espera activa y solidaria), de una concepción utilitarista sobre el planeta a una relacional, de una actitud egoísta a una fraterna/sororal.

Desde el ámbito educativo, ciertamente se requieren “nuevas convicciones, actitudes y formas de vida”,⁵⁸ que no llegan con solo buena voluntad, sino con estructuras formativas sólidas que la Iglesia católica puede seguir asumiendo. Del mismo modo, son valiosos los itinerarios pedagógicos que tienen la capacidad para hacer de la ética y la ciudadanía ecológica un proyecto de vida, sociedad, cultura, experiencia religiosa y relacionalidad tanto con el creador como con todo lo creado.

Y aunque la educación o los procesos educativos son un medio eficaz a través del cual la Iglesia está comprometida para ayudar en la sana transformación de las crisis, no es una solución mágica. De hecho, hay una “tendencia generalizada a poner en manos de la educación la responsabilidad de responder o intentar solucionar los problemas de la humanidad”.⁵⁹ A este fenómeno se le conoce como *educacionalización* y hace recaer todo el peso de la crisis de la humanidad y del planeta en manos de la educación.

Por supuesto, la educación o pensar los problemas en términos educativos no genera una solución milagrosa a los problemas, ya que la

⁵⁷ *Ibid.*, 276.

⁵⁸ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 202.

⁵⁹ Daniel Tröhler, *Pestalozzi y la educacionalización del mundo* (Madrid: Octaedro, 2014), 14.

realidad histórica de los fracasos de la educación ambiental es una prueba de lo contrario. Lo que sí puede suceder es que los procesos educativos entren en diálogo constructivo con los procesos antropológicos, sociales, económicos, religiosos, etc. Del mismo modo, puede ayudar un proceso de orden interdisciplinar, interreligioso, interdenominacional, intercultural y de diálogo entre ciencias y saberes, para continuar en la búsqueda de mejores resultados, pues no solo es necesario reconocer que todo está conectado, sino procurar espacios y tiempos de conexión, así como permanecer siempre religados.

Finalmente, la educación ecológica integral puede seguir acudiendo al bagaje de la teología, en especial de la teología de la acción humana, que parte del carácter práctico⁶⁰ y del reconocimiento de la acción humana como lugar de la revelación,⁶¹ en este caso de la religación activa entre Dios, el planeta y la humanidad, que conlleva redireccionar los hábitos de los creyentes y los espacios religiosos hacia el cuidado consciente, crítico y certero de la casa común. Así mismo, implica la vivencia profunda de la experiencia religiosa, que da testimonio de una religación ecológica integral, donde las variadas y plurales acciones humanas, incluidas las de orden educativo, reflejan el amor del Creador, se muestran como lugar teológico y se comprometen con la planificación del futuro.

⁶⁰ Francisco de Aquino, “El carácter prático de la teología: un enfoque epistemológico”, *Teología y Vida* 51, n.º 4 (2010): 490.

⁶¹ Daniel Garavito, “Hermenéutica de la acción: apropiación para una teología de la acción humana”, en *El arte de interpretar en teología: compendio de hermenéutica teológica*, editado por José Luis Meza Rueda (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 285.

Bibliografía

- AARON Zubiría, Lili María. “Dimensiones de contenido de la educación ambiental: una discusión teórica”. *Revista Venezolana de Gerencia* 104 (2023): 1753-1764.
- AUSBEL, David P. *Adquisición y retención del conocimiento: una perspectiva cognitiva*. Barcelona: Paidós, 2002.
- BONILLA-MORALES, Jaime Laurence. “Crisis ecológica y crisis de la humanidad: asumir el conflicto y recuperar las religaciones para la paz”. En *Todo está conectado: reflexiones teológicas sobre la ecología integral*, dirigido por José Luis Meza Rueda. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2025.
- . “Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana”. *Carthaginensia* 77 (2024): 67-86. <https://doi.org/10.62217/carth.495>
- . “La enseñanza-aprendizaje de la teología: transformación normativa, identidad y desafío”. *Franciscanum* 176 (2021): 280-302. <https://doi.org/10.21500/OI201468.5396>
- . *Teología de las religiones y educación religiosa ante los cambios de paradigma: educación escolar del pluralismo religioso*. Bogotá: Bonaventuriana, 2022.
- BONILLA-MORALES, Jaime Laurence y Mario Andrés Peñaranda Quintana. “Competencias de formación en educación religiosa escolar desde la inteligencia espiritual”. *Revista Electrónica Educare* 28/3 (2024): 1-18. <https://doi.org/10.15359/ree.28-3.18464>
- BONILLA-MORALES, Jaime Laurence, Yaquelín García Garzón y Mario Andrés Peñaranda-Quintana. “Incidencia de la inteligencia espiritual en la educación religiosa escolar desde el ámbito colombiano”. *Cauriensia* 19, (2024): 19-42. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.19>
- CÁCERES Aguirre, Alirio. “Ecoteología: aproximaciones epistemológicas”. *Concilium: Revista Internacional de Teología* 331 (2009): 65-76.
- CALDERÓN-MADERO, Jorge, Erika Suárez-Agudelo, Fabián Atencio-Sarmiento, Erika Blanco-Donado, Rafael Oyaga-Martínez y María Tejera-González. “Análisis de la aplicabilidad de la Política Nacional de Educación Ambiental en las instituciones educativas”. *Revista Espacios* 40 (2019). <https://www.revistaespacios.com/a19v40n29/19402901.html>

- CARBAJO, Martín. "Education and integral ecology: The role of family, spirituality and university". *Carthaginensia* 73 (2022): 111-128. <https://doi.org/10.62217/carth.292>
- . *Raíces de la Laudato si': ecología franciscana*. Navarra: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2016.
- CARTA de la Tierra. "Centro Carta de la Tierra de Educación para el Desarrollo Sostenible". s.f. <https://cartadelatierra.org/centro-de-educacion-de-la-carta-de-la-tierra/>
- CONCILIO Vaticano II. *Constitución pastoral Gaudium et spes*. Ciudad del Vaticano, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- DE Aquino, Francisco. "El carácter prático de la teología: un enfoque epistemológico". *Teología y Vida* 51, n.º 4 (2010): 477-499.
- DECRETO 2811 de 1974, 18 de diciembre, por el cual se dicta el Código Nacional de Recursos Naturales Renovables y de Protección al Medio Ambiente. <https://www.minambiente.gov.co/wp-content/uploads/2021/10/Decreto-2811-de-1974.pdf>
- DICASTERIO para el Servicio del Desarrollo Humano Integral. "El Discaterio". s.f. <https://www.humandevlopment.va/es/il-dicastero.html>
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- . *Exhortación apostólica Laudate Deum*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- . "Videomensaje sobre el Pacto Educativo Global". En *Pacto Educativo Global*. Vademecum, 2020. <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-espanol.pdf>
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía liberadora: antología Paulo Freire*. Madrid: Catarata, 2022.
- GARAVITO, Daniel. "Hermenéutica de la acción: apropiación para una teología de la acción humana". En *El arte de interpretar en teología: compendio*

- de hermenéutica teológica*, editado por José Luis Meza Rueda, 279-298. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- GIOVANAZZI, Teresa. "Educazione e spiritualità ecologica per la cura della casa comune". *Revista Latinoamericana de Educación Infantil* 5 (2016): 55-62.
- GRABE, Sven. *La educación ambiental en la educación técnica y profesional*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 1989.
- GOMIS Balestreri, Miguel. "Diez tesis sobre el cambio político discontinuo en las políticas públicas medioambientales: desde los costes de transacción y la complejidad de formulación en el caso de la Política Pesquera Común de la Unión Europea". *Papel Político* 19 (2015): 601-630. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.PAPO19-2.dtcp>
- GURIDI, Román. *Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- HINOJOSA-PAREJA, Eva Francisca, María Arenas-Ortiz y Carmen López-López. "La Carta de la Tierra en educación obligatoria desde una perspectiva internacional". *Convergencia: Revista de Ciencias Sociales* 66 (2014): 65-92.
- LEFF, Enrique. *La complejidad ambiental*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2000.
- LEGUÍA, Joaquín. *Ania y Kin: el gran tesoro de la naturaleza*. Quito: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 2018.
- LEY 99 de 1993, 22 de diciembre, por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA, y se dictan otras disposiciones. <https://www.minambiente.gov.co/wp-content/uploads/2021/08/ley-99-1993.pdf>
- LEY 115 de 1994, 8 de febrero, por la cual se expide la ley general de educación. https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf

- MACEDO, Beatriz. *Educación para todos, educación ambiental y educación para el desarrollo sostenible: debatiendo las vertientes de la Década de la Educación para el Desarrollo Sostenible*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 2005.
- MAHECHA, Germán. *Ecoteología*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- MALDONADO Cisterna, Sylvia y Luis Enrique Serrano. “Ecoteología para la práctica pedagógica: una estrategia para retornar al origen del ser”. *Revista de Educación Religiosa* 2 (2020): 73-101.
- MAMAT, Maharam y Maisarah Yaacob. “Enviromental education in children: 3R practices in boboi boy animation”. *Revista de Gestão Social e Ambiental* 18 (2024): 1-21.
- MARTÍN-MOLERO, Francisca. *Educación ambiental*. Madrid: Síntesis, 1996.
- MARTÍNEZ Armesto, José A. *Bases para reorientar la educación ambiental*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 1994.
- MEADOWS, Donella, Dennis Meadows y Jorgen Randers. *Más allá de los límites del crecimiento*. Ciudad de México: Aguilar, 1994.
- MEADOWS, Donella, Dennis Meadows, Jorgen Randers y William Behrens. *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- MEZA Rueda, José Luis, Dir. *Todo está conectado: reflexiones teológicas sobre la ecología integral*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2025.
- MILIÁN Reyes, Luvia. “Historia de la ecología”. Tesis de maestría, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007.
- MINISTERIO de Ambiente y Desarrollo Sostenible. *Los proyectos ambientales escolares PRAE en Colombia: viveros de la nueva ciudadanía ambiental de un país que se construye en el escenario del posconflicto y la paz*. Bogotá: Presidencia de la República, 2016.
- MINISTERIO de Ambiente y Desarrollo Sostenible. *Política Nacional de Educación Ambiental*. Bogotá: Presidencia de la República, 2012.

- OJEDA, Fernando, Francisco Javier Perales y José Gutiérrez-Pérez. "Evaluación de la calidad de webs y blogs sobre educación ecológica". *Cultura y Educación* 24 (2012): 77-93.
- ORGANIZACIÓN de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). *Green school quality standard: Greening every learning environment*. París: Unesco, 2024.
- PANIKKAR, Raimon. *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. Trotta, 1999.
- PATÍÑO Salazar, Juan David y Uriel Salomón Salas. "Comunión y trabajo: el ser humano al servicio de la creación". *Theologica Xaveriana* 71 (2021): 1-28. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.ctshsc>
- PÉREZ Andreo, Bernardo. "Ecología integral: una lectura de *Laudato si'* desde el capitalismo neoliberal". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 145 (2016): 285-308.
- PROGRAMA de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. *La educación ambiental en secundaria*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 1975.
- SANTIAGO Muíño, Emilio. "Cuatro décadas perdidas: los límites del crecimiento y sus escenarios de futuro". *Revista de Occidente* 425 (2016): 49-75.
- SERRANO, José Manuel y Rosa María Pons Parra. "El constructivismo hoy: enfoques constructivistas en educación". *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 13 (2011): 1-27.
- SEVERINO-GONZÁLEZ, Pedro, Dolores Gallardo-Vázquez, Héctor Saldía-Barahona, Tomy Villanueva-Arequipeño, Giuseppe Sarmiento-Peralta y José de Jesús Romero-Argueta. "University social responsibility and environmental education: Challenges for the training of socially responsible professionals". *Interciencia* 49 (2024): 104-110.
- TATAY Nieto, Jaime. *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- . "O polémico e fecundo diálogo entre a teoloxía e a ecoloxía". *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián* 48, n.º 238 (2024): 5-33.

- . “Una respuesta educativa ignaciana a la *Laudato si*: Healing Earth. The International Jesuit Ecology Project”. *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral* 104, n.º 1208 (2016): 147-160.
- TOULMIN, Stephen. *The return to cosmology: Postmodern science and the theology of nature*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- TRÖHLER, Daniel. *Pestalozzi y la educacionalización del mundo*. Madrid: Octaedro, 2014.
- TURNER, Graham. “Is global collapse imminent? An updated comparison of the limits to growth with historical data”. *Research Paper* 4 (2014): 1-21.
- WILFRED, Félix. “Hacia una ecoteología interreligiosa”. *Concilium: Revista Internacional de Teología* 331 (2009): 51-64.
- YOUNG, Alan Jones y M.J. McElhone. *Lineamientos para el desarrollo de la educación ambiental no formal*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 1989.

X. Habitar cosmoteándricamente el mundo: diálogo interreligioso y ecología integral

Camilo Alfonso López-Saavedra*
José Luis Meza-Rueda**

Todo está conectado.

Francisco, *Laudato si'*

Este capítulo tiene como propósito ir de la propia a la otra orilla o, dicho de otra manera, de lo contenido como riqueza mayor en la tradición cristiana a los núcleos revelatorios de otras tradiciones religiosas, para establecer desde allí las proximidades posibles en cuanto a la relación constitutiva del ser humano con el cosmos y el absoluto, y, en su fuerza renovadora, celebrarlas y desplegarlas en el cotidiano vivir.

* Doctor y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Profesor asistente adscrito al Centro de Formación Teológica, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: clopez.s@javeriana.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2273-887X>

** Doctor y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Magíster en Docencia por la Universidad de La Salle (Bogotá, Colombia). Especialista en Educación Sexual y Familiar por la Fundación Universitaria Monserrate (Bogotá, Colombia). Especialista en Desarrollo Humano y Social por el Instituto Universitario Pío X (Madrid, España). Licenciado en Estudios Religiosos por la Universidad de La Salle (Bogotá, Colombia). Profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Miembro del grupo de investigación Didaskalia. Correo electrónico: joseluismeza@javeriana.edu.co; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6520-2653>

El marco de nuestro planteamiento será el movimiento de apertura del Concilio Vaticano II al diálogo interreligioso en su declaración *Nostra aetate*, y en la disruptiva definición de *iglesia* de la constitución dogmática *Lumen gentium* como sacramento de unidad, no solo de los creyentes, sino de todos los seres humanos entre sí y de estos con Dios. Así, se podrá identificar de qué manera el papa Francisco apropia estos dos documentos conciliares y los actualiza en sus cartas encíclicas *Laudato si'* y *Fratelli tutti*. No obstante, no nos quedamos allí, porque nos atrevemos a elaborar el carácter interreligioso de la ecología integral.

Por último, con una mayor comprensión de lo que significa la ecología integral y la coexistencia fraterna, se expondrán algunos conceptos fundamentales del judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo, que expresan la relación de todo con el todo, ya que posibilitan dos disposiciones vitales, concretas y consecuentes con la interrelación: celebrar cosmoteándricamente la vida y habitar cosmoteándricamente¹ el mundo.

Fraterna interreligiosidad²

El Concilio Vaticano II exhortó de manera directa a la Iglesia universal a trabajar por el diálogo entre las diversas tradiciones religiosas, con

¹ La intuición cosmoteándrica es un neologismo creado por Raimon Panikkar, que diafaniza la profunda relación entre *Theos* (lo divino), *anthropos* (lo humano) y *kosmos* (lo cósmico).

² Respecto a este llamado conciliar a la fraternidad desde el diálogo entre las religiones, *Laudato si'* lo retoma invitando en esta ocasión no solo a las tradiciones religiosas, sino que lo extiende a todos los sectores sociales, pues el cuidado de esta casa común es un imperativo ineludible para todos: “Esta hermana (la Tierra) clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes”. Francisco, *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015), 2.

el propósito de promover la fraternidad universal y la construcción de un mundo mejor. Una apertura indispensable en un nuevo siglo, que traía consigo desafíos inusuales que reclamaban un cambio radical en la relación del cristianismo con la sociedad. *Nostra aetate* fue una de sus principales declaraciones, promulgada el 28 de octubre de 1965, dos meses antes del final del concilio. Esta fue una comunicación pública que no podía excluirse del documento, debido a la insistencia dada dentro de las salas conciliares por teólogos que, con osadía y audacia, muy por delante de su tiempo, ya establecían la necesidad del diálogo y el diálogo mismo con religiones no cristianas.³

Desde entonces, no sin cierta prudencia, el magisterio eclesial daría su apoyo a las iniciativas de diálogo interreligioso en los años sucesivos, teniendo en cuenta que, por este tiempo, la resistencia por parte de las facciones más conservadoras al reconocimiento de la revelación de Dios en otras religiones era bastante fuerte. Quizá una expresión de su estrechez teológica fue la fuerza de lectura en las preces de la celebración litúrgica de la adoración de la cruz el Viernes Santo, en la que se pedía por la conversión de los “pérfidos” judíos.⁴ Si esto ocurrió con una religión de núcleo revelatorio común, ni imaginar las aseveraciones condenatorias contra el islam, el hinduismo o el budismo. La importancia de la *Nostra aetate* radica en el paso decisivo del anatema al diálogo, que merece todo el reconocimiento posible.

La declaración desde sus numerales iniciales se despoja de los prejuicios que impiden el diálogo y evita acusaciones superficiales tan características de los fundamentalismos. Afirma que la Iglesia es depositaria de la plenitud de la revelación en Jesucristo, pero que de ningún modo puede agotarla, es decir, por más que los cristianos quieran reclamar la posesión

³ Para ampliar el conocimiento de las discusiones conciliares, véase Santiago Madrigal, *Tiempo de Concilio: el Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac* (Bilbao: Sal Terrae, 2009).

⁴ Annibale Bugnini, *The reform of the liturgy 1948-1975* (Collegeville: The Liturgical Press, 1990), 116.

del amor divino, o los judíos la exclusividad de su elección, es absurdo pensar que Dios, como misterio inefable, pueda ser secuestrado por un dogma religioso, sea el que sea. Por desgracia, el monoteísmo ha tenido el problema de caer a lo largo de la historia en excesivos discursos excluyentes: un Dios, un rey, un papa.⁵ Curiosamente, las oposiciones a ella no se notaron de inmediato, ya que para los más conservadores otra reforma era peligrosa, y hacia ella enfocaron sus esfuerzos contestatarios: la litúrgica.

La declaración significó, en el marco del concilio, un cambio definitivo de paradigma: pasar del exclusivismo al inclusivismo, que hasta hoy es en el que se reconoce el magisterio de la Iglesia. Este acepta que hay verdad, santidad y una acción salvífica efectuada por Jesucristo de manera anónima y silenciosa en otras religiones. El término más conocido para expresar esta perspectiva fue propuesto por el teólogo jesuita Karl Rahner: *cristianismo anónimo*. En cualquier caso, se ha dejado de llamar despectivamente a los judíos “pérfidos”, y eso es un avance significativo. Hoy en las preces de la celebración litúrgica de la adoración de la cruz se ruega por nuestros hermanos mayores en la fe.

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran

⁵ Para conocer con mayor amplitud los excesos en los que han caído históricamente las religiones monoteístas, véase Jan Assman, *Violencia y monoteísmo* (Barcelona: Fragmenta, 2014). *Laudato si'* no solo menciona el fundamentalismo religioso como causa de sufrimiento, sino que lo es toda estructura institucional cuya existencia fomenta la exclusión y difunde la inequidad: “Hoy el pecado se manifiesta con toda su fuerza de destrucción en las guerras, las diversas formas de violencia y maltrato, el abandono de los más frágiles, los ataques a la naturaleza”. Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 66.

la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas.⁶

Como revela la cita anterior, el discurso eclesial sigue apostando por la evangelización, una discusión que en los últimos años ha dado para muchos debates, pero también toma fuerza la validez de la revelación en las tradiciones religiosas no cristianas. Este es un asunto crucial, porque se atreve a sostener que Dios se revela de otras formas y en otros lugares, y como argumento a su posición proporciona una descripción de aquello que en el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budismo es próximo al cristianismo, en continuidad con la invitación de Juan XXIII de ir al diálogo, sea ecuménico o interreligioso, en busca de la unidad más que de la separación. Solo así las personas serán capaces de compartir desde la diversidad, sin miedo ni reservas, la bella y honda expresión de sus identidades:

En el islam veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. En relación al judaísmo, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos. En el hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación. En el budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el

⁶ Concilio Vaticano II, *Declaración Nostra aetate: sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1965), 2.

estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior.⁷

La finalidad más atenuante de este pronunciamiento es la asociación de lo trascendente y lo histórico, fe y responsabilidad social, pues “no podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres”.⁸ Lo anterior está en estrecha relación con otra afirmación conciliar de la constitución dogmática *Lumen gentium*, que define la naturaleza y la misión de la Iglesia de esta manera: “La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”,⁹ una afirmación eclesiológica a favor de la unidad entre creyentes y de todos los seres humanos, que amplía el radio de acogida más allá de los bautizados, en consideración con su vocación más genuina a la universalidad.

Años después, se hace necesario actualizar esta definición eclesiológica de la *Lumen gentium*, para que la Iglesia ya no sea solo sacramento de unidad entre los seres humanos, sino sacramento de comunión de todas las formas de vida de la creación. Una casa común habitada por creyentes de diferentes culturas, pero también por aquellos que creen diferente o no creen en nada, y por los animales del agua, de la tierra y del cielo, que en otros estratos conforman la red vital de este diminuto pero único hogar en el vasto universo: el planeta Tierra.

La vida hermana

Todo lo que vive se hermana. Las inteligencias en el mundo animal, humano y de la tierra misma son manifestaciones de la riqueza de la vida, que se expresa de maneras tan inesperadas como misteriosas, pero que

⁷ *Ibid.*, 2-4.

⁸ *Ibid.*, 5.

⁹ Concilio Vaticano II, *Constitución Lumen gentium* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1965), 1.

al final se unifican para latir juntas en lo que se comparte: el mismo aire, los mismos fuego y agua, el mismo suelo. Juntos conformamos una comunidad sin jerarquías, en la que toda existencia es una fibra auténtica que fortalece y expande el tejido universal. Desequilibrar su dinamicidad significa destruir la totalidad de la red de lo real; solo la fraternidad puede salvarnos y el diálogo interreligioso puede hermanarnos una vez más:

La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad.¹⁰

En concordancia con esto, el pensamiento del papa Francisco halla su mejor síntesis en el término *ecología integral*, pues su magisterio se sitúa una y otra vez en el espacio concreto donde confluyen lo divino, lo humano y la creación.¹¹ *Laudato si'* y *Fratelli tutti* coexisten en un pensamiento que incide y aporta a una sociedad agobiada por la devastación del egoísmo y urgida de una visión que posibilite la trascendencia y la alteridad, una mirada desegocentrada, abierta a los otros y a lo otro.¹² A través de estas dos encíclicas, Francisco le hace un lugar al discurso de Dios en la mesa de los consensos sociales, sumidos en el caos económico y

¹⁰ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 201.

¹¹ El papa Francisco conoce muy bien la declaración *Nostra aetate*, así como la constitución dogmática *Lumen gentium*; es más, son la plataforma teológica de dos de sus documentos magisteriales, uno sobre el cuidado de la creación y otro sobre la fraternidad humana, en continuidad con la corriente hermenéutica del concilio de la coextensividad entre la historia de salvación y la historia humana.

¹² Un soporte filosófico de *Laudato si'* y toda su visión relacional proviene de la filosofía de Romano Guardini (1885-1968), filósofo italiano de interés académico para Bergoglio y de quien toma elementos significativos en cuanto a la antropología, que luego incorpora en su propio pensamiento.

político, y esclarece con su presencia vías reales de solución, entre ellas la más importante: la restauración y consolidación de un proyecto universal de fraternidad.¹³

Al cruzar el umbral del tercer milenio, la desconexión y destrucción humana alcanzó niveles desproporcionados. Los pronósticos que presagiaban la agonía del planeta se cumplieron: el clima se hizo impredecible, las sequías y las lluvias se prolongan, ocasionando paisajes desérticos o inundaciones de dimensiones apocalípticas. Sumado a esto, las crecientes desigualdades sociales, entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco, hacen más notable la desastrosa crisis socioambiental. Francisco expresa así su más seria preocupación, así como la necesidad de responder radicalmente al problema:

Cuando se habla de “medio ambiente”, se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados. Las razones por las cuales un lugar se contamina exigen un análisis del funcionamiento de la sociedad, de su economía, de su comportamiento, de sus maneras de entender la realidad. Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza.¹⁴

¹³ Si el individualismo exacerbado es la causa de los problemas de hoy, retornar al camino correcto será una conquista de la vía opuesta: la fraternidad universal.

¹⁴ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 139.

Ciertamente, no es sostenible seguir haciendo las cosas como hasta ahora. El grito de la Tierra y del hermano es una bandera roja que clama por desacelerar el ritmo artificial y voraz,¹⁵ para repensar la manera de ser en el mundo; de lo contrario, los seres humanos precipitamos nuestra extinción y la de muchas especies inocentes. Quizá sea tiempo de escuchar la sabiduría milenaria cultivada a través de los siglos por las tradiciones religiosas, pues en la actualidad un problema global no puede resolverse con una única mirada local, creencia religiosa o idea política.

De ahí el papel fundamental de las religiones y las espiritualidades de todo el mundo. Si ellas logran aproximarse y vivir en paz, ayudarán al mundo a reencontrar lo esencial, otro rumbo capaz de conectar de nuevo todos los corazones de la Tierra, para latir a un ritmo compasivo: el del Ser que posibilita la vida y la sostiene en su incesante capacidad de acogida y ofrecimiento. A propósito de esto escribe Karen Armstrong:

Tenemos que cultivar lo que los budistas llaman una “perspectiva incommensurable”, que se extienda hasta los confines de la tierra, sin excluir a una sola criatura de su radio de preocupación. La regla de oro recordaba a los nuevos individuos de la era axial que yo he de valorar mi propio ser igual que valoro el tuyo. Si yo convierto mi ser individual en un valor absoluto, la sociedad humana sería imposible, de modo

¹⁵ La visión tecnocrática no hace justicia a los seres: los despoja de la red de relaciones que los constituye, los mutila para hacerlos encajar en los fríos parámetros de la cuantificación y la reificación. No podemos excluir “de nuestros intereses alguna parte de la realidad”, hemos de evitar “caer nuevamente en el reduccionismo”. Escribe Guardini: “Todo ser es más que sí mismo. El acontecer significa más que el mero suceder. Todo hace referencia a algo que está por encima o tras de sí. Solo desde aquí recibe su plenitud”. Por eso es necesario reintegrar la realidad, en el doble sentido de integrar los fragmentos en los que la hemos desmenuzado y de integrarla plenamente con nuestra conciencia. De ahí se sigue una consecuencia ética fundamental: lo que hacemos es indisoluble de lo que somos y de lo que devenimos. Jordi Pigem, *Ángeles o robots: la interioridad humana en la sociedad hipertecnológica* (Barcelona: Fragmenta, 2018), 168.

que, debemos aprender a ceder unos ante los otros [...]. Hoy en día todos los que viven en nuestro planeta son nuestro prójimo. Mozi intentó convencer a los príncipes de su tiempo de que era bueno y práctico cultivar el *jian ai*, una “preocupación por todo el mundo” deliberada e imparcial. Lo que ocurre hoy en Ucrania y Rusia de algún modo tendrá repercusiones en Londres o Washington mañana. En último caso “amor” y “preocupación” beneficiarían a todo el mundo más que las políticas interesadas o miopes.¹⁶

De hecho, estos momentos de crisis han hecho al ser humano más consciente de su dimensión religiosa; al parecer, en estos tiempos acude con urgencia a la seriedad de la sabiduría de las culturas ancestrales e indígenas, en las cuales la existencia de espíritus que habitan bosques, montañas y mares es real y manifiesta la armonía invisible de todo lo visible, en un mundo hecho de relaciones vivas y no de materia útil carente de inteligencia y espíritu, tal como el racionalismo materialista ha pretendido hacérselo creer. Sobre esto, el filósofo David Le Breton ofrece un valioso aporte:

En América del Norte, los pueblos autóctonos creen que una infinidad de lugares están dotados de poder y son los herederos de una larga historia. Son espacios en los que se cruzan dioses y hombres, transformando en potencia la tierra o los elementos. Los hombres no viven en una sola dimensión de lo real, en la cual se imponen los negocios corrientes y solo se relacionan entre sí a un nivel socialmente superficial del yo, sino que para los amerindios esa dimensión está enlazada de forma constante con otras: mundos paralelos interfieren de vez en cuando con las actividades cotidianas. Para ellos el desierto, las montañas, las piedras, las fuentes y manantiales, los ríos y los lagos, los bosques, las colinas, los animales o el viento no solo son lo

¹⁶ Karen Armstrong, *La gran transformación: los orígenes de nuestras tradiciones religiosas* (Bogotá: Paidós, 2018), 536.

que parecen ser, sino que también son espíritus a los que no hay que maltratar jamás, y cuya protección es importante para asegurarse; están vivos e influyen en los humanos de su alrededor. Son todos ellos lugares saturados de narraciones, una memoria de la tierra.¹⁷

Estas cosmovisiones de todos los lugares del planeta conectan y concuerdan, porque brotan de una profundidad compartida: lo *humanum*. Y es que tenemos el mismo diseño estructural tendiente a la trascendencia,¹⁸ aunque expresemos dicha unicidad con lenguajes distintos y ritos divergentes. Esta riqueza sapiencial es integrada en el magisterio del papa Francisco, reivindicando así las sabidurías antiguas, tan cruciales para la humanidad en su camino de retorno a la experiencia primordial del equilibrio cósmico.

Converger en la sacralidad

La naturaleza es sagrada. Es tiempo de situarnos ante ella con actitud transformada, transitando del utilitarismo a la reverenciación. Dañarla es dañarnos; en cambio, cuidarla y cuidarnos es fortalecer la red constitutiva de lo divino, lo humano y lo cósmico. La crisis actual puede ser buena si se apropia como un episodio histórico oportuno para cambios radicales en la manera de pensar y de ser en el mundo. Es responsabilidad nuestra hacer del planeta un lugar mejor y, en nuestro caso, el

¹⁷ David Le Breton, *Caminar la vida: la interminable geografía del caminante* (Madrid: Siruela, 2023), 109. Para una mirada profunda a esta perspectiva, véase Patrick Harpur, *El fuego secreto de los filósofos* (Girona: Atalanta, 2006).

¹⁸ “La unidad de la raza humana, no solo en su historia biológica sino también espiritual, que por doquier se ha desarrollado a la manera de una única sinfonía, con sus temas anunciados, desarrollados, ampliados y retomados, deformados y reafirmados, y que, hoy día, avanza irremisiblemente hacia una especie de poderoso clímax, del cual, ha de surgir el próximo gran movimiento”. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios: mitología oriental*, vol. II (Girona: Atalanta, 2017), 19.

cristianismo ofrece una comprensión eclesiológica en la cual la comunión (de todos los seres entre sí y estos con Dios) promueve la fraternidad primordial, paradigma que lo hace próximo a otras sabidurías milenarias, cuyas voces se fecundan sin perder su identidad originaria, conectándose como aguas de distintos ríos que fluyen hacia la desembocadura del océano donde todo es hondamente uno. El papa Francisco escribe en este mismo sentido, al inicio de *Fratelli tutti*:

Hay un episodio de su vida (de Francisco de Asís) que nos muestra su corazón sin confines, capaz de ir más allá de las distancias de procedencia, nacionalidad, color o religión. Es su visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto, que significó para él un gran esfuerzo debido a su pobreza, a los pocos recursos que tenía, a la distancia y a las diferencias de idioma, cultura y religión. Este viaje, en aquel momento histórico marcado por las cruzadas, mostraba aún más la grandeza del amor tan amplio que quería vivir, deseoso de abrazar a todos. La fidelidad a su Señor era proporcional a su amor a los hermanos y a las hermanas. Sin desconocer las dificultades y peligros, san Francisco fue al encuentro del Sultán con la misma actitud que pedía a sus discípulos: que sin negar su identidad, cuando fueran “entre sarracenos y otros infieles [...] no promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios”. En aquel contexto era un pedido extraordinario. Nos impresiona que ochocientos años atrás Francisco invitara a evitar toda forma de agresión o contienda y también a vivir un humilde y fraterno “sometimiento”, incluso ante quienes no compartían su fe.¹⁹

Es imperativo reivindicar esta actitud interreligiosa de san Francisco de Asís en la praxis del panorama político mundial, como bien insistió por muchos años el teólogo suizo Hans Küng: “Si no hay paz entre las

¹⁹ Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti, sobre la fraternidad y la amistad social* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020), 3.

religiones, no habrá paz mundial”.²⁰ Y es que cuando las tradiciones religiosas se encuentran para compartir, comienzan a vislumbrar, unas y otras, impensables proximidades. Cada una de ellas, en un mundo en crisis por la ambición y la depredación humana, expresa de forma auténtica la imposibilidad de vivir confinados y la necesidad de cohabitar pacíficamente los lugares sagrados de la Tierra, para celebrar juntos en y desde sus *axis mundi*²¹ el prodigio de existir.

Por eso, para el judaísmo, la expresión *kajal* es un espacio de congregación del pueblo que lee la Torá y conmemora así la acción de Yahvé en su historia; lo celebra según los ritos transmitidos generacionalmente desde los tiempos de sus patriarcas y profetas. Para el islam, el llamado a profesar la fe, a orar, a practicar la caridad, el ayuno y la peregrinación a La Meca convocan a todos a participar como *umma* (‘comunidad’) en la construcción de la paz, desde los cimientos que ofrece la revelación de la cual han sido receptores, pues Allah es misericordioso y pacífico, y en obediencia a su voluntad es precepto trabajar por un mundo, según la esencia de sus nombres divinos:

Dios es todo en todos. La captación de que la profundidad de lo Real abraza todas sus manifestaciones se halla en todas las tradiciones. En esto se igualan. La naturaleza adámica, crística, muhammadiana, búdica o purúshica son diferentes nombres dados a ese fondo sin fondo que lo sostiene todo. Lo que es brota de esa profundidad y no es sino su manifestación.²²

²⁰ Hans Küng, *Global responsibility: In search of a new world ethic* (Nueva York: Continuum, 1991), 137.

²¹ Mircea Eliade, *The sacred and the profane: The nature of religion* (Orlando: Harcourt, 1959), 36.

²² Javier Melloni, *Perspectivas del absoluto: una aproximación místico-fenomenológica a las religiones* (Barcelona: Herder, 2018), 357.

En el hinduismo, la relacionalidad constitutiva de la realidad se manifiesta en el término *sarvakan sarvamakan*,²³ una expresión que diafanaiza la armonía cósmica que debe extenderse hasta el interior de la comunidad. Por lo tanto, todos los ritos dan a conocer el equilibrio del ser²⁴ mediante actos visibles, como una invitación a integrar lo humano y lo cósmico en una danza con lo divino. Para el budismo, el *pratityasamutpada* es la interrelación de todas las cosas en una cadena que enlaza la totalidad de los actos del universo y sus consecuencias, mostración fehaciente de que lo real es una red infinita entretejida de nudos finitos. Tanto en el hinduismo como el budismo, la manera como se accede a la vivencia profunda de esta relatividad radical es a través del silencio, disposición atenta que ubica en el núcleo germinal de lo existente.²⁵

En el caso de las tradiciones ancestrales, existen términos manifestativos de la interrelación de la Tierra y los seres que la habitan, entre ellos *pachamama* o ‘madre tierra’, *sumak kawsay* o ‘buen vivir’, *ubuntu* o ‘si tú eres, yo soy’,²⁶ nociones de una riqueza enorme, reconocidas por su capacidad performativa en recientes pronunciamientos del magisterio de la Iglesia.

Para los pueblos andinos no hay un creador divino del orden cósmico, pues el orden (*pacha*) es divino en sí mismo. Esto no les impide

²³ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad* (Barcelona: Herder, 2006), 72; Raimon Panikkar, *The vedic experience: Mantramanjari* (Berkeley: University of California Press, 1977), 377.

²⁴ Raimon Panikkar suele llamar al ritmo del ser de otro modo, con un neologismo que asocia lo óntico (*ser*) y su ley dinámica relacional (*nomos*), para expresar la interrelacionalidad de toda existencia: *ontonomía*.

²⁵ “Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”. Paolo Lucentini, ed., *El libro de los veinticuatro filósofos* (Madrid: Siruela, 2000), 47.

²⁶ Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía, al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020), 79.

considerar el respeto que deben tener los seres humanos por el orden cósmico. Parte articuladora (*chakana*) de este orden, el ser humano tiene una función de cuidador (*arariwa*) como garante de la conservación y la perpetuación que se expresan ritualmente.²⁷

Precisamente, un relato biográfico del médico y psiquiatra Carl Gustav Jung hace patente que el conocimiento de la realidad de las comunidades indígenas de Norteamérica es tan serio y profundo, que puede ayudar a reencontrarnos y redirigir nuestros pasos hacia ese camino esencial del que ahora mismo carecemos:

En un diálogo con Ochwiay Biano, escucho decir sobre el hombre blanco: Los blancos tienen aspecto cruel. Buscan sin cesar. ¿Qué buscan? Siempre quieren algo. Están inquietos, no conocen el descanso. ¡Están locos! Dicen que piensan con la cabeza ¡Nosotros pensamos aquí! Y el hombre se puso la mano sobre el corazón. Este indio —diría Jung— había descubierto nuestro punto vulnerable y puesto el dedo sobre eso que no vemos.²⁸

En este sentido, se puede comprender la razón por la cual el papa Francisco ha pedido perdón a las tribus indígenas de la Amazonía, acto concreto de conversión hacia una nueva visión del mundo mucho más ecológica e integral.²⁹ En no pocas ocasiones, Occidente ha despreciado su manera genuina de decir lo fundamental, por lo que Francisco marca

²⁷ Édgar López, “El cuidado de todas las formas de vida”, en *El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común: reflexiones latinoamericanas y caribeñas*, editado por Emilce Cuda (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [Clacso], 2023), 325.

²⁸ Carl Gustav Jung, *Recuerdos, sueños y pensamientos* (Madrid: Seix Barral, 1994), 324; Jacques Antier, *Jung: o la experiencia de lo sagrado* (Barcelona: Kairós, 2013), 198-199.

²⁹ Francisco, *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía*, 15-19.

un nuevo comienzo en el que religiones y sabidurías ancestrales hilvanan conjuntamente las costuras que nos unifican y que lamentablemente el egoísmo y la codicia desgarran.

Está claro que la solución a muchos de los problemas actuales pasa por vivir de manera diferente a como lo hemos hecho hasta el momento. Tal vez lo esencial considerado inútil³⁰ nos religue de nuevo a la cercanía de un cosmos vivo, habitado por creaturas visibles e invisibles, pleno de historicidad y trascendencia. Para ello, es posible que la capacidad de celebrar abra el ser a una consciencia que supere los lindes de la autorreferencialidad.

Celebrar cosmoteándricamente la vida

Después de identificar el núcleo del problema ambiental —esto es: el egoísmo humano— y conocer su consecuencia más grave —la destrucción de toda forma de vida sobre el planeta—, es momento de entrever alternativas que generen cambios en el rumbo de la historia desde y a partir de una transformación interior, ya que si el problema radica en nosotros, el tratamiento no nos puede eximir; y si la metamorfosis del ser humano y la creación es posible, puede dinamizarse y actualizarse mediante actos celebrativos tanto personales como colectivos.

Hacerlo nos permitirá ser más conscientes de los logros, pero también de lo mucho que aún falta para revertir los daños ocasionados durante siglos. Celebrar es una manera de decir “ya, pero todavía no” (solo por recurrir al lenguaje escatológico cristiano) y, de uno u otro modo, un impulso para atraer al presente las utopías futuras, en oposición a la violencia y la competitividad, a través del delicado arte de tejer cercanías con hilos de fraternidad.

Antes de entrar en detalle sobre qué significa celebrar cosmoteándricamente la vida, es crucial aclarar a qué hace referencia el neologismo

³⁰ Véase Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil: manifiesto* (Madrid: Acantilado, 2017).

cosmoteandría. Para empezar, es un término que ha sido traído al lenguaje de nuestro siglo por Raimon Panikkar, místico y pensador de enorme incidencia en el pensamiento actual. Con este concepto, pretende expresar la interconexión de todas las cosas, ese abrazo triádico de la realidad entre Dios (*Theos*), ser humano (*anthropos*) y mundo (*kosmos*). Es una noción indicativa de la inexistente existencia de lo divino separado del ser humano y de la creación, ya que son tres dimensiones de incesante reciprocidad, la cual, sin duda, se asocia con estrecha cercanía a la sabiduría manifestada en el siguiente apartado de *Laudato si'*:

No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos. Es evidente la incoherencia de quien lucha contra el tráfico de animales en riesgo de extinción, pero permanece completamente indiferente ante la trata de personas, se desentiende de los pobres o se empeña en destruir a otro ser humano que le desagrada. Esto pone en riesgo el sentido de la lucha por el ambiente. No es casual que, en el himno donde san Francisco alaba a Dios por las criaturas, añada lo siguiente: “Alabado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor”. Todo está conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad.³¹

La intuición cosmoteándrica expresa lo más originario de todo cuanto existe. Es un término nuevo que fuerza el lenguaje, a fin de acentuar superlativamente la alteridad en un mundo de relaciones cada vez más débiles y evanescentes. Al mismo tiempo, es una advertencia frente a un antropocentrismo exacerbado, pues, de romperse la red cosmoteándrica, toda forma de vida está condenada a su fin.

³¹ Francisco, *Carta encíclica Laudato si'*, 91.

Somos relación: es esa la realidad. Por eso, necesitamos celebrarlo para vivirlo, solo así se puede cambiar el rumbo por el cual irresponsablemente transitamos. De hecho, los primeros cristianos solían celebrar su vínculo con la Tierra en el sacramento de la eucaristía. Algunos de los santos padres tienen analogías muy valiosas sobre la relación entre el sacramento eucarístico y la comunión con la naturaleza. Por ejemplo, al tratar sobre el trigo que crece en muchos trigales y las uvas cultivadas en distantes y diversos viñedos, que en la mesa del altar terminan siendo un solo pan y un solo vino, de manera análoga, enseñaron que los cristianos nacidos en distintas partes de la Tierra terminan formando un solo cuerpo, que es la Iglesia.

Así como el pan, que proviene de la tierra, al recibir la invocación de Dios, ya no es pan común, sino Eucaristía, compuesto de dos realidades, terrena y celestial; de la misma manera, nuestros cuerpos, al recibir la Eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la experiencia de la resurrección. Nosotros, muchos como somos, formamos un solo cuerpo, porque participamos de un solo pan eucarístico.³²

Celebrar cosmotéandricamente la cena del Señor es intensificar la consciencia de ese componente ontológico, no solo del trigo y las uvas en nosotros, sino también del viento, el agua, el fuego, de cada uno de los elementos en los que abunda el espíritu de la materia.³³ Esa agua que corre

³² Ireneo de Lyon, *Contra las herejías* (París: Éditions du Cerf, 1965), libro IV, capítulo 18, sección 5.

³³ El Espíritu de la materia es un concepto del paleontólogo, filósofo y sacerdote jesuita francés Teilhard de Chardin, desarrollado en uno de sus textos más sobresalientes: "La gravedad universal de los cuerpos, que tanto nos choca, ya sea una fuerza o un encorvamiento, no es más que el reverso o la sombra de aquello que mueve en realidad a la naturaleza. Si las cosas tienen un interior, es necesario descender hacia la zona interna o radial de las atracciones espirituales si queremos percibir la energía cósmica fontal". Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Madrid: Taurus, 1965), 148.

por los ríos cual venas serpenteantes entre la selva, el fuego que consume y purifica, también símbolo de la impermanencia que hace nuevas todas las cosas, y el aire dador de vida, que al acariciar la tierra estimula la eclosión de las semillas contenidas en su vientre.

La eucaristía así comprendida puede reunificar la realidad fragmentada, al no ser solo un sacramento de la encarnación de lo divino en lo humano, sino de la encarnación de lo divino en toda la creación, como bien señala el misionero irlandés de la Orden del Sagrado Corazón Diarmuid O'Murchu:

En palabras del físico cuántico Lothar Schafer: el profundo potencial en ti es cósmico. Cuando actualizas tu potencial, la totalidad del cosmos se actualiza en ti. Podrías decir que eres encarnación de la potencialidad cósmica. Cada vez más, el desarrollo espiritual es visto como interrelación de bienestar con todas las criaturas que comparten la red vital con nosotros. Hoy, muchos más cristianos están preguntándose: ¿Por qué juzgar el significado espiritual de otras formas de vida encarnadas en términos de lo humano? ¿No deberíamos considerar estas otras formas encarnadas también como encarnaciones divinas? Después de todo, Dios se manifestó primero en la corporalidad del universo y en la vasta gama de encarnaciones mucho antes de identificarse con lo humano.³⁴

³⁴ "In the words of the quantum physicist Lothar Schafer (2013, 76), 'The inner potential in you is cosmic. When you actualize your potential, the cosmic wholeness is actualizing in you. You could say you are an embodiment of cosmic potentiality'. Increasingly, spiritual development is viewed as interrelated with the well-being of all the other creatures that share the web of life with us. Today, many more Christians are asking, 'Why judge the spiritual significance of other embodied life-forms in terms of the human?'. Should we not be considering these other embodied forms as divine incarnations as well? After all, God first appeared in the body of the universe, and in a vast range of embodied forms long before identifying with humanity!'. Diarmuid O'Murchu, *Incarnation: A new evolutionary threshold* (Nueva York: Orbis Books, 2017), 295.

Aunque nos hemos detenido expreso en el símbolo eucarístico cristiano, es oportuno anotar que los símbolos vinculados a la comensalidad que reconocen la relación del ser humano con lo divino y con la naturaleza también están presentes en muchas otras religiones. Al respecto, basta nombrar algunas celebraciones: la *Pésaj* judía (la pascua), el *Eid al-Fitr* del islam (con el que se marca el fin del Ramadán), el *Prasad* hindú (comida ofrecida a las deidades y luego distribuida entre los devotos), el *Tsog* del budismo tibetano (ceremonia de ofrenda que incluye alimentos bendecidos y compartidos entre los participantes), el *Langar* del sijismo (ritual en el que se sirven comidas gratuitas bajo un espíritu comunitario y de igualdad) y los muchos festivales de las religiones ancestrales amerindias, que incluyen bebidas y comidas a base de maíz y otras plantas sagradas. Su sentido deja ver que no hay dualidad entre materialidad y espiritualidad, lo profano y lo sagrado, lo inmanente y lo trascendente, pero tampoco los unifica de forma indiferenciada. Estos rituales simbólicos, como sugiere la etimología del término (*sým-bolos*), juntan, reúnen, relacionan, conectan a los seres humanos entre sí y con lo otro, para ver y vivir de otra manera, con otro ritmo.

Tristemente, la rapidez se ha convertido en prisa. No respetamos el ritmo del cosmos, que debería ser nuestro maestro, en lo más mínimo. Hay ciudades en el mundo que no descansan para no detener la producción ni el entretenimiento ni el consumo, pues identificaron que no hay nada más improductivo en el sistema económico que las horas de sueño. Así la vida no se puede celebrar, porque no hay vida. Con la exagerada precipitación de las personas frente a toda situación cotidiana es muy difícil saber que se está aquí, que exista algo así como vivir; para ellas solo cuentan los resultados, los ingresos, las posiciones sociales, sobresalir en redes, generar dinero. La ausencia de sentido es eludida por el hacer y tener cada vez más, sin darse cuenta de que, entre menos tiempo se tiene y más cosas se acumulan, menos se es.

Esta realidad remite a un relato contado por muchos sabios a lo largo de la historia: dos peces jóvenes que en medio del océano se encuentran con un anciano pez. El viejo les pregunta: “¿Cómo está el agua?”, pero no saben qué responder; “¿Qué es el agua?”, se preguntan entre ellos. La

moraleja es clara: somos esos peces que habitan el agua de la cual no somos conscientes. Entonces, ¿qué es la vida? John Lennon³⁵ solía decir que es eso que se nos pasa mientras estamos ocupados. Y tenía razón. No se puede celebrar algo que no se experimenta. A manera de ejemplo, no son pocas las clases de liturgia en las que se insiste en la vivencia conjunta de la fe que se ora, la fe que cree y la fe que se celebra; así mismo, antes de celebrar el hecho de habitar este mundo maravilloso, hay que ser conscientes de estar aquí.³⁶ ¡Celebrar es empezar a vivir!

La celebración cosmoteánderica puede expresar el cambio que se va efectuando, en la medida en que la hipertecnología tome menos fuerza, pues el agotamiento de las pantallas suscitaría en las personas el anhelo de realidad, y el confinamiento, el anhelo de fraternidad. Con ello, también poco a poco se irá apreciando más la vida en el campo, el cultivo y consumo de alimentos libres de adiciones artificiales, y un amor intenso por los animales. La resignificación de la capacidad celebrativa en perspectiva cosmoteánderica nos reconcilia entre nosotros y con el mundo que habitamos.

Habitar cosmoteándericamente el mundo

Lo externo refleja lo interno. La ropa que usamos toma con el tiempo la forma de nuestro cuerpo, hasta llegar a ser casi como una segunda piel. De igual manera, hablan las estanterías de libros, el sofá de lectura, el ambiente de casa, pues quien lee deja huellas en el papel y su presencia impregna los espacios recorridos del hogar. En cualquier caso, una persona sabia habita con absoluta simplicidad; colmado de lo que es realmente necesario, agradece sin exigencias. Lamentablemente, el planeta

³⁵ “Life is what happens to you while you are busy making other plans”. John Lennon, “Beautiful boy (Darling boy)”, en *Double fantasy* (Geffen Records, 1980).

³⁶ Escribe Thoreau desde su cabaña en los bosques de Walden: “Estar despierto es estar vivo. Nunca he conocido a un hombre que estuviera completamente despierto”. Henry Thoreau, *Walden* (Barcelona: Alma, 2021), 101.

está tomando nuestra forma. Nuestra huella ecológica da cuenta de una ocupación invasiva y no de una bondadosa presencia. El deterioro del mundo es una expresión de la oscuridad de un ser humano extraviado en la ambición, único responsable del ecogenocidio actual.

Las personas con una vida en sincronía con lo humano, lo divino y lo cósmico, es decir, incorporadas en los ritmos del ser, tratan de manera reverencial a la naturaleza: al sentirse parte de ella, la cuidan y jamás la explotan. Agradecen los alimentos provistos por la tierra y sanan las heridas que puedan ocasionarle en la cosecha, sembrando con delicadeza la nueva semilla que germinará. No toman más de lo que necesitan, ni fuerzan el crecimiento de lo que solo se da de manera natural, y confiados en la sabiduría de los campos dejan que el milagro ocurra.

Por lo tanto, habita cosmoteándricamente el mundo quien observa de manera detenida el cielo al amanecer o en el ocaso del día;³⁷ quien toma de la mano a su hermano y descubre en su rostro un reflejo de la luz de los astros; quien en silencio es consciente de cada respiración, del palpito de su corazón, de la tierra bajo sus pies y de su capacidad espiritual para abrazar mayor realidad; quien vive aquí y ahora con intensidad, cultivando la sabiduría infinita; quien es sencillo, libre y vacío de superficialidad, pleno de lo que es esencial.

Habita cosmoteándricamente el mundo quien considera hermana toda forma de vida y de ningún modo se considera inferior al mundo animal o vegetal en la jerarquía de la creación, quien se esfuerza por respetar sus espacios y no somete a una sola creatura a ningún tipo de cautiverio y, además, estudia sus modos de comunicación y de ser en el mundo para aprender de su inocencia y espontaneidad. Si vive en la ciudad, consume responsablemente y se toma el tiempo para clasificar la basura que produce, y busca disminuir en cada momento el impacto de su huella ecológica. Siembra pequeños jardines en su hogar, para que las aves encuentren un

³⁷ Escribe Thoreau desde su cabaña en los bosques de Walden: “Cada mañana era una alegre invitación a lograr que mi vida tuviera la misma sencillez e inocencia que la naturaleza”. *Walden*, 100.

oasis de descanso en medio de laberintos de piedra y asfalto. Si cuenta con un amplio patio en su casa, cultiva allí una huerta urbana; compra directamente los alimentos al campesino en la plaza de mercado, apoyando su crecimiento económico e impulsándole a seguir tratando sanamente con la tierra. Si vive en el campo, renuncia a la superproducción y, con ello, al uso de químicos que envenenan la fertilidad del suelo. Programa sus cultivos según los ritmos naturales y, aunque sea difícil porque la contaminación los ha desarticulado, trabaja por recuperar lo perdido y reestablecer lo que debería danzar unificado.

En resumen, el ser humano de hoy está llamado a recuperar la sabiduría de las grandes religiones y las de los pueblos originarios, aquella que supo reconocer la interrelacionalidad del ser humano con el cosmos y lo divino, aquella que intuyó la afectación de toda acción humana por pequeña que sea, aquella que se dio cuenta de que la salvación del ser humano no es una empresa en solitario ni individualista. Solo habrá una nueva creación si hay un nuevo ser humano, nuevo en su manera de pensar, sentir y actuar.

Razón tenía Karl Rahner cuando, en su obra *El oyente de la palabra*,³⁸ afirmaba que Dios se despliega desde nuestras condiciones de posibilidad como la palabra más interior hacia un universo de enorme vastedad. De ahí que cuanto más sea la consciencia de sí, el conocimiento del mundo será más claro y hondo. Habitar cosmoteándricamente el mundo, en definitiva, significa coexistir abiertos a la danza de lo divino en nosotros, que continuamente expande el corazón hasta la ultimidad del cosmos, para allí abrazarle con cuidado y bondad.

Bibliografía

ANTIER, Jacques. *Jung: o la experiencia de lo sagrado*. Barcelona: Kairós, 2013.

³⁸ Karl Rahner, *El oyente de la palabra* (Barcelona: Herder, 1963).

- ARMSTRONG, Karen. *La gran transformación: los orígenes de nuestras tradiciones religiosas*. Bogotá: Paidós, 2018.
- ASSMAN, Jan. *Violencia y monoteísmo*. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- BUGNINI, Annibale. *The reform of the liturgy 1948-1975*. Collegeville: The Liturgical Press, 1990.
- CAMPBELL, Joseph. *Las máscaras de Dios: mitología oriental*. Vol. II. Girona: Atalanta, 2017.
- CONCILIO Vaticano II. *Constitución Lumen gentium*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965.
- . *Declaración Nostra aetate: Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 1965.
- ELIADE, Mircea. *The sacred and the profane: The nature of religion*. Orlando: Harcourt, 1959.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli Tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020.
- . *Carta encíclica Laudato si', sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2015.
- . *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía, al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Ciudad del Vaticano: Librería Editora Vaticana, 2020.
- HARPUR, Patrick. *El fuego secreto de los filósofos*. Girona: Atalanta, 2006.
- IRENEO de Lyon. *Contra las herejías*. Traducido por Adelin Rousseau. París: Éditions du Cerf, 1965.
- JUNG, Carl Gustav. *Recuerdos, sueños y pensamientos*. Madrid: Seix Barral, 1994.
- KÜNG, Hans. *Global responsibility: In search of a new world ethic*. Nueva York: Continuum, 1991.
- LE Breton, David. *Caminar la vida: la interminable geografía del caminante*. Madrid: Siruela, 2023.
- LENNON, John. "Beautiful boy (Darling boy)". En *Double fantasy*. Geffen Records, 1980.
- LÓPEZ, Édgar. "El cuidado de todas las formas de vida". En *El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común: reflexiones latinoamericanas y caribeñas*,

- editado por Emilce Cuda, tomo I, 317-336. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2023.
- LUCENTINI, Paolo, ed. *El libro de los veinticuatro filósofos*. Madrid: Siruela, 2000.
- MADRIGAL, Santiago. *Tiempo de Concilio: el Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*. Bilbao: Sal Terrae, 2009.
- MELLONI, Javier. *Perspectivas del absoluto: una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona: Herder, 2018.
- O'MURCHU, Diarmuid. *Incarnation: A new evolutionary threshold*. Nueva York: Orbis Books, 2017.
- ORDINE, Nuccio. *La utilidad de lo inútil: manifiesto*. Madrid: Acantilado, 2017.
- PANIKKAR, Raimon. *Obras completas. Tomo I. Mística y espiritualidad. Volumen 2. Espiritualidad el camino de la vida*. Barcelona: Herder, 2015.
- . *Paz e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2006.
- . *The vedic experience: Mantramanjari*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- PIGEM, Jordi. *Ángeles o robots: la interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*. Barcelona: Fragmenta, 2018.
- RAHNER, Karl. *El oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1963.
- TEILHARD de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1965.
- THOREAU, Henry. *Walden*. Barcelona: Alma, 2021.

Ecología integral: una mirada teológica a diez años de la encíclica Laudato si'
fue compuesto en caracteres Constantia y Avenir Next Condensed
y se terminó de editar en el mes de marzo de 2026.