

JAIME TATAY*

EL POLÉMICO Y FECUNDO DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA ECOLOGÍA

Fecha de recepción: 04 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 03 de febrero de 2020

RESUMEN: El ecologismo contemporáneo, a pesar de la polémica generada por su pretensión sociopolítica, su propuesta sistémica y su espiritualidad ecléctica, no tiene por qué entrar necesariamente en conflicto con la fe cristiana. Al contrario, en las últimas décadas el movimiento ecologista está siendo un acicate, un revulsivo y una oportunidad histórica para volver a las fuentes teológicas, profundizar en el significado de la tradición sacramental, recuperar una antropología relacional, redescubrir una mística de alabanza al Creador, rehabilitar la categoría de sacrificio y expandir el horizonte ético del pensamiento social cristiano. Al mismo tiempo, en el diálogo entre la teología y la ecología, el cristianismo puede realizar una valiosa contribución que corrija algunos de los excesos ideológicos del ecologismo.

PALABRAS CLAVE: *Laudato si'*; ciencia y religión; cristianismo; ecologismo; ecología integral.

The Controversial and Fruitful Dialogue between Theology and Ecology

ABSTRACT: The contemporary environmental movement, in spite of the controversy generated by its socio-political pretension, its systemic proposal and its eclectic spirituality, does not necessarily have to come into conflict with the Christian

* Universidad Pontificia Comillas: jtatay@comillas.edu;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0786-8238>

faith. On the contrary, in the last decades the environmental movement has been an incentive, a revulsive and a historical opportunity to return to theological sources, to deepen the meaning of the sacramental tradition, to recover a relational anthropology, to rediscover a mysticism of praise for the Creator, to rehabilitate the category of sacrifice, and to expand the ethical horizon of Christian social thought. Likewise, in the dialogue between theology and ecology, Christianity can make a valuable contribution that corrects some of the ideological excesses of the environmental movement.

KEY WORDS: *Laudato si'*; science and religion; Christianity; environmental movement; integral ecology.

1. INTRODUCCIÓN

El término ecología (de *oikos*, casa, y *logos*, saber), acuñado en 1866 por Ernst Haeckel (1834-1919), es un neologismo que remite a una disciplina académica relativamente joven con un marcado carácter interdisciplinar y una vocación holística. Pero la ecología no es solo un área de conocimiento de las ciencias naturales, es también una propuesta política que trata de articular respuestas sociales a cuestiones globales inimaginables para las generaciones anteriores como la destrucción de la capa de ozono, la extinción masiva de especies, la acidificación de los océanos, el agotamiento de múltiples recursos naturales o el calentamiento global.

Luc Ferry afirmó en *El nuevo orden ecológico* que la pretensión sistémica del ecologismo le hace ser una de las pocas alternativas al humanismo moderno y, quizás, el único movimiento contemporáneo que, tras la crisis de las utopías del siglo XX, pretende fundamentar una escatología política¹. En *El pensamiento ecológico*, el filósofo ambiental Tim Morton sostiene que la ecología es, sobre todo, un modo alternativo de pensar, una cosmovisión que rehabilita la categoría de sistema poniendo el énfasis en la interrelación².

No es casual, por tanto, que el surgimiento de la ecología como disciplina científica a finales del siglo XIX y, sobre todo, como movimiento cultural y político a lo largo del siglo XX haya supuesto no solo un reto,

¹ Cfr. Luc Ferry. *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets, 1994, 23-27.

² Cfr. Tim Morton. *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós, 2018.

sino un contexto, un «nuevo clima» para la teología³. La preocupación ética, la sensibilidad estética y la propuesta espiritual del ecologismo contemporáneo plantean⁴, inevitablemente, la pregunta por su relación con las grandes tradiciones religiosas⁵.

Sin embargo, la historia de la relación del ecologismo contemporáneo y las religiones no resulta sencilla de periodizar porque ha sido compleja y, en no pocas ocasiones, polémica. Además, las múltiples corrientes de pensamiento ecológico y los diversos acercamientos teológicos a la cuestión ambiental dificultan aún más la sistematización de una relación en constante diálogo y evolución. Ahora bien, a pesar de la diversidad, la complejidad y la polémica, el encuentro particular del cristianismo con la ecología ha sido un motor de creatividad y una ocasión para clarificar las convicciones básicas, reformular los principios éticos y repensar las claves teológicas cristianas.

En este artículo hemos identificado diez elementos de tipo teológico-espiritual latentes en el ecologismo contemporáneo. Ellos establecen el marco del diálogo teología-ecología, así como las posibilidades y límites de la contribución cristiana al debate medioambiental contemporáneo.

2. EL POLÉMICO Y FECUNDO DIÁLOGO ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA ECOLOGÍA

De modo un tanto paradójico, en su crítica a los excesos de la modernidad el ecologismo ha combinado en su argumentación elementos *pre-modernos* (la necesidad de rehabilitar vías de conocimiento éticas, estéticas y espirituales marginadas en la reflexión académica contemporánea),

³ Sallie McFague. *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

⁴ Ver, en este sentido, algunas de las obras de referencia de la denominada «ecología profunda»: Arne Naess. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary”. *Inquiry* 16, n.º 1 (1973): 95-100; Bill Devall y George Sessions. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith, 1985; Edward Goldsmith. *The Way. An Ecological World-View*. Boston: Shambala, 1993.

⁵ Para un análisis más detallado de la convergencia discursiva interreligiosa ante las problemáticas socioambientales: Jaime Tatay. *Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019; Jaime Tatay y Catherine Devitt. “Sustainability and Interreligious Dialogue”. *Islamochristiana* 43, n.º 1 (2017): 123-139.

post-modernos (la crítica al carácter unidimensional de la racionalidad científico-técnica) y *ultra-modernos* (la aceptación de las soluciones técnicas propuestas por la misma racionalidad que ha generado la degradación medioambiental). Esta compleja articulación discursiva muestra tanto las diversas corrientes ideológicas que confluyen en el ecologismo como sus tensiones internas; también ayuda a entender la desigual recepción que el movimiento ha tenido en la sociedad civil, la clase política y la comunidad científica.

Para Benedicto XVI, a pesar de sus paradojas y de sus contradicciones, el movimiento ecologista:

«[...] ha sido y es sin embargo un grito que anhela aire fresco, un grito que no se puede ignorar ni rechazar porque se perciba en él demasiada irracionalidad. Gente joven se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba; que la materia no es solamente un material para nuestro uso, sino que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones [...] La importancia de la ecología es hoy indiscutible. Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente»⁶.

No es casual, por tanto, que la teología cristiana, tras su primera reacción defensiva o apologética (1960-1980), emprendiese una labor constructiva y reflexiva (1980-2000) que le permitió sumarse al coro de voces que protagonizan el debate medioambiental contemporáneo, respondiendo coherentemente y realizando una contribución operativa e inteligible (2000-2020) que ha sido recibida de modo positivo por la mayoría de los actores seculares⁷. El ecologismo, en definitiva, no tiene por qué ser necesariamente un tema controvertido para la fe. Al contrario, en el caso del cristianismo está siendo un acicate, un revulsivo y una oportunidad histórica para volver a las fuentes teológicas, profundizar en el significado de la tradición sacramental cristiana, redescubrir una mística de alabanza al creador y expandir el horizonte ético de la Doctrina Social de la Iglesia. Al mismo tiempo, la reflexión teológica está ayudando a clarificar

⁶ Benedicto XVI. *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán* (22 de septiembre de 2011).

⁷ Ver para esta periodización la obra de Mary Evelyn Tucker. *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*. Chicago: Open Court, 2003. La tesis de Tucker sobre el progresivo «reverdecimiento de la religión» ha sido matizada, sin embargo, por Bron Taylor, Grete Van Wieren y Bernard Daley Zaleha. “Lynn White Jr. and the greening-of-religion hypothesis”. *Conservation Biology* 30, n.º 5 (2016): 1000-1009.

y profundizar las propuestas del ecologismo contemporáneo. Veámoslo con más detenimiento.

2.1. LA REHABILITACIÓN DE LA COSMOLOGÍA Y EL TÍMIDO RETORNO DE LA TEOLOGÍA NATURAL

A partir del siglo XVI, el prestigio y autoridad de las ciencias naturales condujo a una creciente fragmentación disciplinar, al eclipse de la teología natural, a un progresivo olvido del «mundo de la naturaleza» y a la aparición de «filosofías acósmicas»⁸. Sin embargo, a partir de la década de 1960, los nuevos descubrimientos científicos, la creciente conciencia de la fragilidad del planeta y la emergencia del concepto interdisciplinar de desarrollo sostenible —y su popularización en las cumbres internacionales de desarrollo humano y medioambiente— generaron un nuevo clima cultural en el que emergieron las cosmovisiones vehiculadas por el ecologismo.

Para el físico e historiador de la ciencia Stephen Toulmin fue también en este periodo cuando se inicia el cambio cultural que permite volver a plantear cuestiones cosmológicas. Cuestiones que habían quedado marginadas de la reflexión académica en el siglo XIX —aislando a la teología y a la filosofía del resto de disciplinas científicas— fueron relanzadas desde el ámbito académico⁹. De modo indirecto, la nueva conciencia ecológica rehabilitó el interés por las visiones sistémicas, posibilitando el tímido retorno de la teología natural. Este desarrollo histórico se refleja en el esfuerzo por superar la fragmentación moderna de los saberes, en el interés creciente por generar un conocimiento interdisciplinar y en la propuesta de nuevas visiones holísticas¹⁰.

Dos de los autores que más influyeron en la rehabilitación de la teología natural y en el renovado interés por la cosmología en el ámbito católico fueron el jesuita Teilhard de Chardin (1881-1955) y su discípulo,

⁸ Michel Serres. *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos, 1991, 54.

⁹ Cfr. Stephen Toulmin. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*. Berkeley: University of California Press, 1982, 1-17, 255-274.

¹⁰ Un signo de la rehabilitación de la cosmología es el creciente número de publicaciones que replantean esta cuestión a partir de la década de 1980. Entre los autores destacan el historiador de las religiones Thomas Berry y el teólogo y filósofo Philip Sherrard.

el redentorista Thomas Berry (1914-2009). Ambos se esforzaron por repensar la fe cristiana a la luz de los nuevos descubrimientos científicos, mostrando la sacralidad del universo con un novedoso lenguaje que levantó no pocas sospechas¹¹. Si bien la propuesta de Chardin —marcadamente antropocéntrica— ha dividido al ecologismo¹², la visión de tipo cosmocéntrico de Berry —desarrollada en la propuesta del *Journey of the Universe*— ha sido mejor recibida y está siendo presentada como un modo de articular el diálogo entre la filosofía, la teología y la ecología¹³.

Philip Sherrard, uno de los autores que ha interpretado el declive de las cosmologías ocasionado por el auge de la ciencia moderna como causa última de la degradación medioambiental, llega a afirmar que «antes de que actuemos de modo efectivo ante el problema ecológico tenemos que cambiar nuestra imagen del mundo, y esto a su vez significa que tenemos que cambiar nuestra propia imagen»¹⁴. Reformulando una antigua intuición de la filosofía griega, Sherrard afirma que la preocupación por la degradación medioambiental conduce a una pregunta de tipo cosmológico-antropológico: la visión del mundo (*makros kosmos*) refleja la concepción del ser humano (*mikros kosmos*) y viceversa. Como afirmará Francisco más adelante en continuidad con este modo de razonar, pero intercambiando el *kosmos* por el *oikos*: «No hay ecología sin una adecuada antropología»¹⁵.

¹¹ Thomas Berry. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988; Thomas Berry. *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Harmony Books, 2000.

¹² Ver para esta cuestión: Michael Northcott. *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 125-126, 286-287.

¹³ En un primer momento, los escritos de estos dos pioneros fueron percibidos con reservas por parte de la Iglesia; posteriormente, sin embargo, han sido valorados y apreciados. Ver, por ejemplo, las referencias a Teilhard de Chardin y la liturgia cósmica por parte de: Benedicto XVI. *Homilía* (24 de julio de 2009); Francisco. Carta encíclica *Laudato si'*, 83 (en adelante: LS). Para la propuesta del *Journey of the Universe*: Cfr. <https://www.journeyoftheuniverse.org>

¹⁴ Philip Sherrard. *Human Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*. Ipswich: Golgonooza Press, 1992, 2. Ver también su trabajo anterior, en el que relaciona la degradación medioambiental con la emergencia de la ciencia moderna y el declive de las cosmologías sagradas: Philip Sherrard. *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. Ipswich: Golgonooza Press, 1987.

¹⁵ LS 118.

Pero el ecologismo contemporáneo no se ha limitado tan solo a proponer una visión de la realidad más orgánica y relacional, a posibilitar el retorno de la teología natural y a restablecer el nexo entre la antropología y la cosmología. Sus propuestas han hecho emerger también, como señala el pensador francés Christian Godin, una filosofía de la historia y hasta un programa político de transformación social que encuentra en la causa ecológica una motivación de tipo espiritual¹⁶.

2.2. EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y LA BÚSQUEDA DE UNA VERSIÓN ACTUALIZADA DEL ANIMISMO

La tesis clásica de la secularización ha sido revisada en las últimas décadas al constatarse que la religión no está desapareciendo, sino más bien mutando y resurgiendo de formas muy diversas¹⁷. El «desencantamiento» del mundo —expresión de Friedrich Schiller que Max Weber tomó prestada para describir el carácter secular, moderno y burocrático de las sociedades occidentales¹⁸— parece estar dando paso a un reencantamiento de nuevo cuño, a una espiritualidad difusa y ecléctica vehiculada por diversas corrientes culturales, entre ellas el ecologismo.

Resulta significativo en este sentido que Bill Devall y George Sessions —dos de los principales exponentes de la «ecología profunda»— afirman en la introducción a una obra de referencia, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, que la ecología, la filosofía y la espiritualidad resultan necesarias para abordar los retos ambientales contemporáneos: «muchos filósofos y teólogos están pidiendo una nueva filosofía ecológica para nuestra época [...] Presentamos un acercamiento ecológico, filosófico y espiritual para abordar la crisis (ecológica)»¹⁹. Bron Taylor, en su estudio sobre la «espiritualidad basada en la naturaleza» (*nature-based spirituality*)²⁰, concluye que las experiencias espirituales de tipo cósmico expresadas por el ecologismo ofrecen hoy sentido y permiten encontrar una

¹⁶ Christian Godin. *La haine de la nature*. Paris: Champ Vallon, 2012, 163.

¹⁷ Ver, por ejemplo: Peter Berger. *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin: De Gruyter, 2014.

¹⁸ Cfr. Max Scheler. *The Sociology of Religion*. London: Methuen, 1971.

¹⁹ Devall y Sessions, ix.

²⁰ Bron Taylor. "Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism". *Religion* 31 (2001): 175-193.

fuerza de transformación a personas que a menudo no se identifican con ninguna religión tradicional. Estas experiencias se vehiculan por medio de prácticas tan diversas como el montañismo, los ritos neochamánicos, la ecopsicología o los estados de conciencia inducidos por alucinógenos. Es más, Bron Taylor llega a afirmar que «para estos activistas, cultivar la espiritualidad no es narcisismo, es activismo»²¹.

Este complejo proceso cultural de reencantamiento y resacralización implica con frecuencia la rehabilitación de intuiciones propias de las religiones primitivas y de los pueblos originarios²²; implica también, en palabras de Tim Morton, la «búsqueda de una versión actualizada del animismo»²³. Ahora bien, el reencantamiento del mundo no supone el retorno a un mundo premoderno o el declive del potente discurso secular, dado que, como ha señalado lúcidamente Peter Berger, múltiples racionalidades conviven en nuestro tiempo sin que necesariamente una desplace por completo a las otras. «El encanto, si existe, está en el futuro» —afirma Morton— «Lo ecológico “encanta el mundo”, si encantar significa explorar la profunda y maravillosa transigencia e intimidad de la malla»²⁴.

Resulta significativo señalar que no se trata solo de filósofos y de teólogos. Incluso algunos científicos han tomado el nombre de antiguas divinidades reinterpretándolas desde la moderna *Earth System Science*. Un ejemplo paradigmático es el caso de la diosa griega de la tierra, *Gaia*, rescatada por James Lovelock y Lynn Margulis para dar nombre a su hipótesis sin evacuar del todo el carácter mítico y la pretensión cosmológica originaria²⁵.

²¹ Bron Taylor. “Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Earth First! and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age”. *Religion* 31 (2001): 233.

²² La rehabilitación del animismo plantea menos rechazo para las religiones orientales y para los pueblos indígenas que para las religiones monoteístas. Ver, en este sentido: Denis Byrne et al. “Enchanted Parklands”. *Australian Geographer* 37, n.º 1 (2006): 103-115.

²³ Morton, 25.

²⁴ Morton, 133.

²⁵ Cfr. James Lovelock y Lynn Margulis. “Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis”. *Tellus* 26 (1974): 2-10. Para una actualización de esta hipótesis: Cfr. James Lovelock. *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back - and How We Can Still Save Humanity*. London: Penguin, 2006. Ver también para una rehabilitación ecofeminista de la diosa *Gaia* la obra de Rosmary Radford Ruether. *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper Collins, 1992.

Para la teología cristiana, la apertura a la trascendencia, el reencantamiento del mundo y el interés espiritual del ecologismo se perciben al mismo tiempo como oportunidad y como amenaza. Oportunidad porque puede rehabilitar una conciencia de lo sagrado y una sensibilidad religiosa que parecía dormida, así como nuevos e inesperados lugares de encuentro y diálogo en sociedades secularizadas. Amenaza porque puede conducir a una regresión panteísta o animista al disolver los límites de la identidad religiosa y —en el caso del cristianismo— el carácter distintivo de la revelación bíblica y la fe en el Dios personal de Jesucristo²⁶.

2.3. LA DESTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA COMO DESACRALIZACIÓN Y SU RESTAURACIÓN COMO PRÁCTICA MISIONAL

En estrecha conexión con el reencantamiento del mundo operado por el ecologismo, la conciencia ambiental ha vuelto a poner en el centro la categoría *relación* e, indirectamente, ha rescatado del olvido otro de los conceptos más denostados por la racionalidad científico-técnica: el de *sacramento*²⁷. Y lo ha hecho de dos modos: de forma directa, mostrando la profunda y asombrosa interconexión de la red de vida; y de forma indirecta, denunciando la explotación desconsiderada de la naturaleza y su destrucción como una actividad impía, como una desacralización²⁸.

²⁶ En este sentido, son clarificadoras las palabras del Consejo Pontificio de la Cultura (CPC) y el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (CPDI), «se han invertido grandes energías en el esfuerzo por superar la división en compartimentos estancos característica de la ideología mecanicista, pero esto ha provocado el sometimiento a un entramado global que adquiere una autoridad quasi-trascendental. Sus implicaciones más obvias son el proceso de transformación consciente y el desarrollo de la ecología»: CPC-CPDI. *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*. Roma: CPC-CPDI, 2003.

²⁷ La teología sacramental ha sido una de las puertas de entrada preferidas para entrar al debate medioambiental por parte de los teólogos ortodoxos y católicos. Cfr. John Hart. *Sacramental Commons. Christian Ecological Ethics*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006; John Chryssavgis. *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

²⁸ A juicio de Charles Taylor, el movimiento medioambiental contemporáneo vehicula un tipo de espiritualidad secular, ya que «parte de la impresión de que hay algo fundamentalmente equivocado, ciego, *hybrístico*, incluso impío en esta actitud hacia el mundo, en la cual el medioambiente es visto exclusivamente en función de

El complejo debate filosófico en torno al valor instrumental, intrínseco y sistémico de la naturaleza —una cuestión central para las éticas medioambientales— refleja el esfuerzo por articular lógicas que vayan más allá del mero cálculo utilitarista y por ampliar las estrechas miras de una racionalidad unidimensional²⁹. Las experiencias estéticas, éticas y espirituales de la humanidad constituyen también accesos legítimos al mundo de la naturaleza, complementarios a los de la razón instrumental³⁰. El ecologismo presta atención a estos tres accesos rescatando, por un lado, la conciencia de lo sagrado vehiculada por los pueblos originarios y denunciando, por otro, los excesos del proceso desacralizador moderno.

Prácticas, ritos y mitos religiosos están siendo estudiados por la comunidad científica con creciente interés como herramientas culturales con un gran potencial para resacralizar nuestra relación con la naturaleza, articular la transformación social y revertir así la degradación de los ecosistemas³¹. La importancia de instituciones culturales como el *tabú* o el papel de los *lugares naturales sagrados* están siendo analizados en los últimos años con el fin de comprender mejor los mecanismos sociales que vehiculan la relación con el mundo natural y, de este modo, poder incluirlos de modo efectivo en el diseño de las políticas de conservación³². Tanto es así que Erik Assadourian, investigador del Worldwatch Institute, ha llegado a sugerir la incorporación de las estrategias misioneras de

los objetivos humanos para los que puede ser utilizado»: Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, 317.

²⁹ Un ejemplo paradigmático de esta línea de reflexión es la obra de Holmes Rolston. *Values in and Duties to the Natural World*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1988.

³⁰ José María García Gómez-Heras. *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, 449-464.

³¹ Ver en este sentido, por ejemplo, el trabajo del investigador del Worldwatch Institute: Gary Gardner. “Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World”. *Worldwatch Paper* 164. Washington D. C.: WWI, 2002; Gary Gardner. “Los rituales y los tabúes como guardianes ecológicos”. En *La situación del mundo 2010: Cambio cultural. Del consumismo hacia la sostenibilidad*, dirigido por Erik Assadourian, 79-88. Madrid: Icaria – Fuhem, 2010.

³² Cfr. Johan Colding, Carl Folke, & Thomas Elmquist. “Social institutions in ecosystem management and biodiversity conservation”. *Tropical Ecology* 44, n.º 1 (2003): 25-41; Jaime Tatay-Nieto y Jaime Muñoz-Igualada. “Popular Religion, Sacred Natural Sites, and ‘Marian Verdant Advocations’ in Spain”. *Religions* 10, n.º 1 (2019). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10010046>

las religiones proselitistas al movimiento ecologista para poder avanzar hacia el horizonte de la sostenibilidad³³.

El ecologismo, sin explicitarlo, ha vehiculado una visión espiritual y sacral de la naturaleza. Como afirma el historiador ambiental Joachim Radkau: «Las imágenes icónicas de animales y paisajes carismáticos muestran más claramente que los textos escritos que el viejo sueño del Paraíso sobrevive en la base del ecologismo popular»³⁴. Radkau ha documentado el carácter carismático, martirial y misional de muchos de los líderes del ecologismo quienes, a partir de la década de 1970, alertaron sobre el riesgo de un colapso medioambiental, tratando de remover las conciencias y catalizar la acción colectiva. Es por ello por lo que el ecologismo «no puede ser entendido como un fenómeno global a menos que sus elementos espirituales sean también considerados»³⁵.

El respeto, el cuidado y la reverencia hacia la vida que caracterizan al ecologismo contemporáneo, así como sus prácticas misionales, transpiran sin duda una sensibilidad sacramental, cuasirreligiosa. A este respecto, a pesar de las reservas por el carácter animista y panteísta de su espiritualidad, el tono apocalíptico de su discurso o la justificación de la violencia —en el caso extremo de algunas corrientes del movimiento como *Earth First!*—, el ecologismo y el cristianismo encuentran numerosos puntos de encuentro. También lo hacen respecto de otra categoría estrechamente relacionada con el concepto de sacramento: el sacrificio.

2.4. LA NECESIDAD DE LA AUTOLIMITACIÓN Y LA PROPUESTA SACRIFICIAL DEL ECOLOGISMO

El informe científico que catalizó la conciencia ambiental contemporánea llevó por nombre *Los límites del crecimiento*³⁶. La idea de *límite*, junto a la de *relación*, ha sido uno de los vectores ideológicos del ecologismo. La constatación de vivir en un planeta finito en el que existen *límites*

³³ Erik Assadourian. “Construir un movimiento ecologista duradero”. En *La situación del mundo 2010*, 433-448.

³⁴ Joachim Radkau. *The Age of Ecology: A Global History*. Cambridge: Polity Press, 2014, 183.

³⁵ Radkau, 183.

³⁶ Dennis Meadows et al. *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México D. F.: FCE, 1972.

planetarios que no deben ser transgredidos —y la necesidad, por tanto, de moderar nuestros deseos, apetitos y expectativas— se presenta como uno de los imperativos de la sostenibilidad³⁷.

El debate académico entre los partidarios de la *sostenibilidad débil* y la *sostenibilidad fuerte* puede interpretarse, en gran medida, en función de si se acepta o no la existencia de límites absolutos en la transformación del «capital natural», así como a la medición y al establecimiento de umbrales de seguridad para cada uno de ellos³⁸. Su aceptación y cuantificación conducen, inevitablemente, a plantear la necesidad de la autolimitación a diversas escalas: personal, comunitaria, nacional y global.

Esta lógica discursiva es la que ha introducido la categoría *sacrificio* —de clara raigambre religiosa— en el debate político del ecologismo y en la reflexión ética medioambiental³⁹. Aunque el término no se utilice en la mayoría de los foros académicos y políticos, la idea que vehicula sí permea el núcleo del debate planteado ya al inicio de la era ecológica, explicando el carácter controvertido y polémico del mismo. Como afirman Michael Maniates y John M. Meyer, la «política ambiental del sacrificio» constituye el nudo gordiano del debate de la sostenibilidad⁴⁰.

Sin embargo, para poder captar la importancia del sacrificio en el pensamiento ecológico y su dimensión religiosa resulta necesario recordar su acepción originaria. Sacrificar significa hacer (*facere*) sagrado (*sacra*). Es cierto que la dinámica sacrificial ha implicado a lo largo de la historia el ejercicio de la violencia —hacia uno mismo o hacia otros, como señaló

³⁷ Cfr. Johan Rockström et al. “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”. *Ecology and Society* 14, n.º 2 (2009): 32.

³⁸ Cfr. Eric Neumayer. *Weak versus Strong Sustainability: Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*. Northampton: Edward Elgar, 2013.

³⁹ En su crítica a la educación ambiental como herramienta de transformación cultural hacia la sostenibilidad, Aldo Leopold, uno de los padres del conservacionismo, afirmaba ya en 1948 que esta estrategia era excesivamente pobre: «¿No es esta fórmula demasiado fácil para cumplir algo que valga la pena? No define el bien o el mal, no asigna obligaciones, no pide sacrificios, no implica cambios en la actual filosofía de los valores»: Aldo Leopold. *A Sand County Almanac*. London: Oxford University Press, 1981, 208. Un autor contemporáneo que otorga una gran importancia a este concepto es el filósofo moral español Jorge Riechmann. *Autoconstrucción*. Madrid: Catarata, 2015.

⁴⁰ Ver en este sentido la interesante colección de ensayos que considera el sacrificio la categoría articuladora de la política ambiental contemporánea: Michael Maniates y John M. Meyer, eds. *The Environmental Politics of Sacrifice*. Cambridge: MIT Press, 2010.

lúcidamente René Girard⁴¹— pero esta misma dinámica también ha sido interpretada, en sentido positivo, como un intercambio de dones, como una transferencia de valor o renuncia de algo bueno por algo mejor. Mediante este intercambio o transferencia, una realidad adquiere una significación nueva y se torna sagrada.

De modo análogo, a pesar de la connotación negativa y la rémora histórica del término, el ecologismo contemporáneo —al plantear la inevitabilidad y la urgente necesidad del sacrificio— está rehabilitando la conciencia de lo sagrado. Al priorizar el bien de las futuras generaciones y de otras formas de vida frente a la satisfacción inmediata de nuestras pulsiones desordenadas, el ecologismo no solo reformula elementos de la teología sacramental, situándolos en un nuevo contexto, sino que reafirma también su dimensión ascética. En este sentido entiende Francisco el sacrificio, en continuidad con la tradición ortodoxa, como una experiencia de liberación: «pasar del consumo al sacrificio, de la avidez a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir, en una ascesis que “significa aprender a dar, y no simplemente renunciar. Es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios. Es liberación del miedo, de la avidez, de la dependencia” »⁴².

En sintonía con la mayoría de las tradiciones religiosas, el ecologismo contemporáneo insiste en la necesidad de sacrificar algunas de nuestras comodidades y enfrentar nuestros instintos de acumulación para velar por el bienestar de los más vulnerables, de las futuras generaciones y de la vida en su conjunto. Este movimiento cultural está posibilitando la emergencia de una nueva conciencia relacional, orientada al futuro, a los demás y a la red de vida de la que formamos parte.

2.5. LA INTERCONECTIVIDAD Y LA REHABILITACIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA RELACIONAL

Como hemos señalado, la categoría central para el ecologismo es la *relación*. Tim Morton afirma que «lo que hace humanos a los hombres no es ningún componente natural o esencial del ser, sino una relación que no puede completarse»⁴³. La ecología —la ciencia de las relaciones— mues-

⁴¹ Cfr. René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.

⁴² LS 9.

⁴³ Morton, 141.

tra que todos los seres vivos están conectados entre sí, y el ser humano se presenta como un nudo de relaciones e interdependencias, un sistema abierto, poroso y en constante interacción con su medio⁴⁴. Este es también un elemento central para la ecoteología: «la convicción de que en el mundo todo está conectado»⁴⁵. Ahora bien, la concepción relacional del ser humano, su profunda interconexión con el cosmos, implica revisar algunos presupuestos antropológicos de la modernidad como el de *independencia, poder, autonomía o libertad* poniéndolos en diálogo con los conceptos de *interdependencia, vulnerabilidad, relación y responsabilidad*⁴⁶.

Resulta significativo que la nueva visión de tipo reticular y relacional avalada por los descubrimientos de las ciencias naturales y vehiculada por el ecologismo sintonice con muchos de los rasgos identificados por la antropología teológica cristiana, para quien el ser humano es un ser-en-relación, incompleto, dependiente⁴⁷, abierto y llamado, por tanto, a reconocer sus límites y contener su poder⁴⁸. En palabras de Francisco: «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»⁴⁹.

El ser humano, imagen de un Dios trinitario concebido como (inter) relación de tres personas, está también interpenetrado, constituido por un conjunto de relaciones —teológicas, interpersonales y creacionales— que le configuran. Relación y conexión, sin embargo, no pueden identificarse

⁴⁴ Este es un aspecto que ha sido subrayado especialmente por el filósofo ambiental Jorge Riechmann. *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Barcelona: Proteus, 2012.

⁴⁵ LS 16, 117, 138, 240.

⁴⁶ Cfr. Jaime Tatay. “La comprensión ecológica del sujeto contemporáneo: un diálogo con la espiritualidad ignaciana”. En *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, dirigido por Rufino Meana, 535-552. Bilbao: Mensajero, 2019.

⁴⁷ La dependencia humana es uno de los rasgos principales que ha llevado al filósofo moral católico Alastair McIntyre a reformular en *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 2012, su planteamiento antropológico.

⁴⁸ A esta cuestión prestó especial atención Romano Guardini en *El ocaso de la edad moderna*. Madrid: Cristiandad, 1981, el teólogo católico que más ha influido en la redacción de *Laudato si'*. Cfr. LS 115-123.

⁴⁹ LS 139.

por completo. No basta con estar conectado para establecer una relación. Si, como afirma Morton, «el pensamiento ecológico es el análisis de la interconectividad»⁵⁰, el pensamiento teológico es el análisis de la interrelación, de la interpenetración⁵¹.

El debate que subyace a los nuevos dilemas medioambientales es en gran medida de tipo antropológico y podría formularse de modo interrogativo: ¿quién es el ser humano? ¿Dueño de los recursos naturales? ¿Gestor de los ecosistemas terrestres? ¿Habitante de una única casa común? La metáfora preferida por el ecologismo ha sido la de gestor o administrador (*steward*)⁵², no explotador ni dueño de la naturaleza, tal y como dejó ya señalado Lynn White en su artículo programático “The Historical Roots of the Ecological Crisis”⁵³. La percepción distorsionada de nuestro lugar en el mundo —nuestra incapacidad para captar las múltiples relaciones que nos constituyen y de las que dependemos— es, en combinación con el creciente poder tecnológico, lo que nos ha conducido a la actual situación de bancarrota ecológica.

Una vez más, en este análisis coinciden la ecología y la teología: de una antropología relacional emerge una mirada humilde, cuidadosa, reverencial y cuasisacramental de la realidad. El mundo no puede ser concebido ya como un repositorio de objetos que gestionar, como mera materia o *res extensa*, sino como un espacio dialogal, un complejo entramado de sujetos —humanos y no humanos— con los que el *imago Dei* entra en relación. El reto pendiente, para la teología, consiste en articular y desarrollar, en diálogo con otras disciplinas, «una ecología que, entre

⁵⁰ Morton, 24.

⁵¹ Uno de los teólogos que más ha reflexionado sobre la contribución de la teología trinitaria al debate ecológico es Denis Edwards. Ver para esta cuestión: Denis Edwards. *Jesus the Wisdom of God. An Ecological Theology*. Eugene: Orbis Books, 1995, 111-152. Tras la publicación de LS, ha abordado de nuevo esta cuestión en: Denis Edwards. “‘Sublime Communion’: The Theology of the Natural World in *Laudato si*”. *Theological studies* 77 (2016): 377-391; Denis Edwards. “Earth as God’s Creation. The Theology of the Natural World in Pope Francis’ *Laudato Si*”. *Phronema* 31 (2016): 1-16; Denis Edwards. “Everything Is Interconnected: The Trinity and the Natural World in *Laudato Si*”. *The Australasian Catholic Record* 94 (2017): 81-92.

⁵² Ver también para esta cuestión, desde una perspectiva cristiana: Calvin Dewitt. “Earth Stewardship and *Laudato si*”. *The Quarterly Review of Biology* 91, n.º 3 (2016): 271-284.

⁵³ Lynn White Jr. “The Historical Roots of our Ecological Crisis”. *Science* 155, n.º 3767 (1967): 1203-1207.

sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea»⁵⁴. Aunque la antropología relacional que el ecologismo ha vehiculado no solo cuestiona la visión cartesiana, dualista y solipsista del ser humano propia de la modernidad; abre también la puerta a una relación con la naturaleza de tipo ritual y simbólico.

2.6. EL ENCUENTRO CON LA NATURALEZA COMO EJERCICIO DEVOCIONAL, PRÁCTICA RITUAL Y TERAPIA SANADORA

Arne Naess, filósofo medioambiental y padre del movimiento de la ecología profunda, afirmaba que:

«[...] los ecologistas a veces sucumben a una vida sin alegría que desmente su preocupación por un medio ambiente mejor. Este culto a la insatisfacción puede sumarse a la falta de alegría que encontramos entre las personas socialmente responsables socavando una de las principales premisas del movimiento ecológico: que la alegría está relacionada con el medio ambiente y con la naturaleza»⁵⁵.

En sintonía con Naess y con la *reverencia por la vida* de Albert Schweitzer, Dennis Rivers ha propuesto articular una *ecología de la devoción*, a saber: «una manera de ver cómo nuestros diversos amores, preocupaciones, gratitudes, adoraciones y celebraciones forman parte de una unidad orgánica más amplia»⁵⁶. La rehabilitación del *culto a la alegría de vivir*, la *reverencia por la vida*, la *ecología de la devoción*, así como la aparición de prácticas rituales que expresan la vinculación afectiva con la naturaleza es otra de las contribuciones que el ecologismo realiza en nuestra época. En continuidad con las intuiciones de la religiosidad tradicional y de los pueblos originarios, la nueva sensibilidad ecológica de las poblaciones urbanas busca en el contacto directo con la naturaleza una fuente de inspiración, renovación y sanación.

Ejemplos de esta búsqueda son el excursionismo, el escultismo o las innumerables prácticas deportivas en entornos naturales que han adquirido

⁵⁴ LS 15.

⁵⁵ Arne Naess. *Ecology of Wisdom*. London: Penguin, 2008, 124.

⁵⁶ Denis Rivers. "Steps Toward an Ecology of Devotion". *Earth Light* 13, n.º 4 (2003).

gran popularidad en las últimas décadas. Todas ellas no solo simbolizan la cara más festiva del ecologismo, también vehiculan la creencia en la fuerza terapéutica de la naturaleza, en su poder de sanación⁵⁷. Es más, en muchos de estos clubs, grupos y asociaciones excursionistas y deportivas se pueden identificar rituales, prácticas y hábitos típicos de comunidades religiosas. Evan Berry, en un estudio sobre los orígenes del ecologismo ha mostrado que, a pesar de su apariencia secular, las motivaciones espirituales que subyacen al moderno interés por el turismo ambiental y el contacto con la naturaleza indican una búsqueda de sanación de tipo religioso⁵⁸.

Sin embargo, a pesar de la inquietud espiritual del ecologismo, hay divergencias significativas respecto de la comprensión teológica de la sanación. El carácter polisémico del término latino *salus*, de donde se deriva tanto la palabra «salud» como «salvación», ilumina la razón principal de la divergencia. La importancia que el ecologismo otorga a la salud (dimensión terapéutica) en el contacto con la naturaleza resulta insuficiente para la teología, quien sostiene que la experiencia de la salvación (dimensión redentora) desborda ampliamente el ámbito de lo terapéutico⁵⁹. Dicho de otro modo, aunque se reconozca en la naturaleza un poder sanador, la sanación radical —expresada con las categorías teológicas de *salvación*, *expiación* o *redención*— va más allá del bienestar físico y psicológico que el contacto con la naturaleza ofrece.

Para la teología cristiana, la salvación o sanación integral implica necesariamente el restablecimiento de la relación teologal, la re-ligación (*re-ligio*) con el Creador como origen de nuestra condición de criaturas. Desde esta visión, son tres las relaciones fundamentales que configuran al ser humano y que, por tanto, necesitan ser sanadas: «la relación con Dios,

⁵⁷ La aparición y popularización del término eco-terapia (*ecotherapy*) o eco-sofía (*ecosophy*) en las últimas décadas, así como el desarrollo de la psicología ambiental (*environmental psychology*) son buena muestra del creciente interés social y académico en el potencial terapéutico de la naturaleza. Ver, para una reciente revisión de la bibliografía sobre «ecoterapia»: James K. Summers y Deborah N. Vivian. “Ecotherapy – A Forgotten Ecosystem Service: A Review”. *Front. Psychol* 9, n.º 1389 (2018). DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01389>

⁵⁸ Evan Berry. *Devoted to Nature. The Religious Roots of American Environmentalism*. Oakland: University of California Press, 2015.

⁵⁹ La ecoterapia se define como «la capacidad de interacción con la naturaleza para mejorar la curación y el crecimiento»: Summers y Vivian, 1.

con el prójimo y con la tierra»⁶⁰. Como matiza lúcidamente Francisco en su diálogo con el ecologismo: «Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis 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»⁶¹. Además de la distinta comprensión de la sanación, hay otro elemento fundamental que distingue la teología del ecologismo: su modo de interpretar el carácter dramático y acuciante de la degradación ambiental.

2.7. EL FIN DEL MUNDO Y LA TRANSFERENCIA DE MOTIVOS APOCALÍPTICOS EN EL ECOLOGISMO CONTEMPORÁNEO

Si la distinción entre lo terapéutico y lo soteriológico muestra una de las divergencias entre la teología cristiana y el ecologismo, la distinción entre lo apocalíptico y lo escatológico revela otra de ellas. La presencia recurrente de motivos apocalípticos en el ecologismo se refleja en los títulos de muchas de las obras señeras del movimiento —como *Primavera silenciosa* de Rachel Carson, *El fin de la naturaleza* de Bill McKibben, *La muerte de la naturaleza* de Carolyn Merchant o *Colapso* de Jared Diamond— así como en la urgencia que transmiten las consignas que acompañan a las manifestaciones públicas de las organizaciones medioambientales⁶².

Los mensajes de tono catastrófico son también habituales en el tratamiento que los medios de comunicación, la literatura y el cine hacen de las problemáticas ecológicas. Ambientadas en escenarios postapocalípticos, varias novelas y películas de gran éxito han abordado en las últimas décadas la posibilidad de un colapso global de los ecosistemas, imaginando la degradación social, política y económica que conllevaría⁶³. El modo particular de «adelantar el futuro», así como el uso recurrente

⁶⁰ LS 66.

⁶¹ LS 119.

⁶² Rachel Carson. *Primavera silenciosa*. Barcelona: Crítica, 2010; Bill McKibben. *The End of Nature*. New York: Anchor, 1999; Carolyn Merchant. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper Collins, 1980; Jared Diamond. *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Barcelona: Debate, 2005.

⁶³ Películas como *The Road* (2009) o *The Book of Eli* (2010) son buenas muestras de este subgénero cinematográfico. Este es también uno de los hilos argumentativos de películas tan taquilleras como *Avatar* (2009) o *The Lord of the Rings* (2001-2003).

del lenguaje y el imaginario apocalíptico —extraído no pocas veces de la tradición bíblica— ha suscitado, sin embargo, fuertes controversias tanto dentro como fuera del movimiento medioambiental⁶⁴.

El ecologismo, en continuidad con la *heurística del miedo* planteada por Hans Jonas en su influyente ensayo *El principio de responsabilidad*, ha adoptado desde sus orígenes este tipo de discurso confiando en su capacidad para modificar la percepción, transformar el imaginario y acelerar los cambios políticos y sociales necesarios para realizar una transición hacia la sostenibilidad⁶⁵. En este sentido, Godin ha llegado a afirmar que la crisis ecológica posee un *carácter revelador*, capaz de abrir el significado de la historia, adelantar el futuro y mostrar las consecuencias de la acción humana sobre el planeta⁶⁶. De este modo, la idea de un *juicio de las naciones* no resulta extraña para quienes exigen a Gobiernos y empresas —como hace la conocida activista sueca Greta Thunberg— ser conscientes del veredicto que las futuras generaciones emitirán sobre ellas.

Ahora bien, esta estrategia no está exenta del riesgo de generar un alarmismo injustificado respecto a algunos aspectos controvertidos de la crisis ecológica, vaciando el discurso y desmovilizando a los oyentes. Esta es, junto al escepticismo respecto a la capacidad de la tecnología para resolver los problemas que ella misma ha creado, una de las principales críticas recibidas por el ecologismo. La «muerte del ambientalismo»⁶⁷, en palabras de Michael Schellenberger y Ted Nordhaus, se pone de manifiesto ante su incapacidad para estimular cambios culturales profundos.

⁶⁴ Ver en este sentido, por ejemplo, el artículo de Lorenzo Bernardo de Quirós. “La religión climática”. *La Vanguardia* (5 de octubre de 2019), <https://www.lavanguardia.com/opinion/20191005/47804370284/la-religion-climatica.html>

⁶⁵ Cfr. Hans Jonas. *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995. Ver también, desde un punto de vista político, el trabajo reciente de: Antxon Olabe. *Crisis climática-ambiental. La hora de la responsabilidad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

⁶⁶ Godin. *La haine de la nature*.

⁶⁷ Una de las críticas más sonadas ha sido la enarbolada por el Breakthrough Institute. Ver, por ejemplo, la de Michael Schellenberger y Ted Nordhaus. *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*. Oakland: Breakthrough Institute, 2011. Una crítica más matizada al ecologismo institucional la ha realizado también James G. Speth. *The Bridge at the Edge of the World. Capitalism, the Environment and Crossing from Crisis to Sustainability*. New Haven: Yale University Press, 2008.

Desde la teología, se reconoce y se aprecia el potencial transformador que poseen las narraciones apocalípticas, puesto que son «dramas que nos invitan a considerar de nuevo quiénes somos, dónde estamos y qué valoramos»⁶⁸. El carácter enigmático, la dimensión simbólica y la carga afectiva de estas narraciones «engendran una necesaria humildad en los lectores y oyentes»⁶⁹. Y esta humildad es imprescindible para descolorarnos y poder replantear nuestro modo de vida. Sin embargo, para la teología, el revulsivo apocalíptico por sí mismo no basta y hasta puede convertirse en excusa milenarista para la inacción. Necesita complementarse con la esperanza escatológica y la visión profética que abre el futuro y motiva para seguir luchando. En palabras de Francisco: «Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza»⁷⁰.

2.8. EL ECOLOGISMO DE LOS POBRES Y LA LUCHA PROFÉTICA POR LA JUSTICIA SOCIOAMBIENTAL

A lo largo de la década de 1980, el movimiento de la justicia ambiental se sumó a los análisis del ecofeminismo para denunciar los patrones ocultos de discriminación racial, cultural, económica y de género que subyacen a la degradación ecológica⁷¹. Para el economista ambiental Joan Martínez-Alier, las expresiones *deuda ecológica*, *biopiratería*, *justicia climática*, *soberanía alimentaria* o *acaparamiento de tierras* provienen de los movimientos sociales y de la denuncia de las comunidades locales afectadas por la crisis medioambiental⁷². Frente al planteamiento de la *ecología industrial*, que propone una gestión científica de los recursos, y

⁶⁸ Jonathan Moon. "Climate Change and the Apocalyptic Imagination: Science, Faith and Ecological Responsibility". *Zygon* 50, n.º 4 (2015): 938.

⁶⁹ Moon, 944.

⁷⁰ LS 244.

⁷¹ El término «ecofeminismo» lo acuñó Françoise d'Eaubonne en 1974. La lista de autoras ecofeministas es larga, destacando entre ellas: Vandana Shiva, Petra Kelly, Carolyn Merchant, Val Plumwood, Greta Gaard, Lori Gruen o Alicia Puleo. Algunas de las principales teólogas ecofeministas son Sally MacFague y Rosemary Radford Ruether.

⁷² Estos conceptos, posteriormente, han sido analizados, desarrollados y sistematizados por la ecología política y la economía ecológica: Cfr. Joan Martínez-Alier et al. "Is There a Global Environmental Justice Movement?". *The Journal of Peasant Studies* 43, n.º 3 (2016): 1-25.

a la *biología de la conservación*, que articula un culto a lo silvestre, Martínez-Alier sostiene que la *ecología política* o *ecologismo de los pobres* adopta una epistemología diferente para denunciar la injusticia social subyacente a los problemas de degradación ambiental⁷³.

Si bien es cierto que la denuncia del carácter diferenciado de los efectos de la crisis ecológica se ha incorporado relativamente tarde al discurso del ecologismo, hoy constituye uno de los terrenos más fértiles en el diálogo teología-ecología. Es de justicia respecto a esta cuestión recordar que la contribución del ecologismo ha sido precedida en no pocas ocasiones por la denuncia de comunidades religiosas de base, de quienes ha tomado prestado el lenguaje y el método de análisis.

No es casual tampoco que todas las grandes tradiciones espirituales de la humanidad hayan afirmado en diversas declaraciones confesionales, ecuménicas e interreligiosas que la degradación de la creación es, en primer lugar, una injusticia social⁷⁴. En una frase de tono profético frecuentemente citada, Francisco sostiene que «hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres»⁷⁵.

La denuncia de la injusticia ambiental compartida tanto por las religiones como por una buena parte del ecologismo es quizás la convergencia principal entre ambos actores de la sociedad y constituye un punto de partida estratégico para establecer alianzas e impulsar transformaciones culturales profundas. Dado que, ante muchos de los problemas que enfrentamos, «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»⁷⁶, no se puede desperdiciar la sintonía entre los diagnósticos de la teología y del ecologismo.

⁷³ Cfr. Joan Martínez-Alier. *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria, 2005.

⁷⁴ En un estudio encargado por la United Church of Christ. *Toxic Wastes and Race in the United States. A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*. New York: UCC, 1987, se acuñó por primera vez la expresión «racismo ambiental», poniéndose en evidencia el sesgo racial en la exposición a la contaminación.

⁷⁵ LS 49.

⁷⁶ LS 139.

Sin embargo, a pesar del interés compartido, la teología debe seguir velando por que en el análisis de las cuestiones socioambientales nunca se margine la dimensión antropológica, dejándose de poner el foco en el ser humano. Se ha de evitar tanto la tentación de «igualar a todos los seres vivos»⁷⁷ como la legitimación de «un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas»⁷⁸. En esa tensión, la reflexión teológica puede hacer una contribución al debate ecológico. Uno de los modos en los que la teología puede profundizar los diversos análisis de tipo filosófico, ético o económico es ayudando a elaborar una nueva teoría de la justicia acorde a la expansión ética que la era ecológica demanda.

2.9. LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE ÉTICO Y LA EXPANSIÓN DE LA IMAGINACIÓN MORAL

Otro factor clave en la emergencia del ecologismo ha sido el desarrollo de la ética ambiental o bioética a lo largo del siglo XX. Los escritos de Albert Schweitzer (1875-1965), Aldo Leopold (1887-1948), Fritz Jahr (1895-1953), Hans Jonas (1903-1993), Van Rensselaer Potter (1911-2001), Holmes Rolston (1932-) y Peter Singer (1946-) han establecido las bases del debate bioético contemporáneo y son una referencia obligatoria para el ecologismo. Que muchos de estos autores —Schweitzer, Jahr, Jonas y Rolston— fuesen clérigos o tuviesen intereses teológicos refleja, de nuevo, la convergencia entre la ecología y la teología.

Gracias al trabajo de estos pioneros, las éticas filosóficas y teológicas han ampliado su horizonte de consideración moral a medida que la conciencia de globalidad e interdependencia —fundamentales, como hemos visto, para el pensamiento ecológico— permearon la reflexión académica. A su vez, el ordenamiento jurídico fue tomando en consideración grupos históricamente marginados —minorías raciales, mujeres, futuras generaciones, animales y hasta ecosistemas enteros— en un proceso que fue superando progresivamente prejuicios como el sexismo, el racismo, el nacionalismo y el antropocentrismo. Para el conocido filósofo moral utilitarista Peter Singer, este proceso ha seguido el modelo del *círculo expansivo* en el que diversos grupos sociales —primero— y otras formas

⁷⁷ LS 90.

⁷⁸ LS 68.

de vida, ecosistemas o el planeta entero —más tarde— fueron progresivamente incluidos en el cálculo moral⁷⁹.

Como resultado de esta ampliación, tanto la ética filosófica como la teológica han revisado el paradigma humanista —tildado de «antropocéntrico» o «especista» —heredado de la modernidad. En las últimas décadas se ha propuesto tener en consideración la dignidad de todos los seres humanos, presentes y futuros, de otras especies y hasta del planeta entero. La ampliación, por tanto, ha sido triple: *intrageneracional* (seres humanos alejados en el espacio), *intergeneracional* (futuras generaciones) e *interespecífica* (otros seres vivos). Las implicaciones epistemológicas, éticas y jurídicas de semejante expansión siguen siendo, sin embargo, objeto de un intenso debate.

La teología moral, de modo análogo a lo sucedido en el ámbito de las éticas filosóficas, también ha planteado, estimulada por la cuestión ecológica, una triple ampliación ética: *sincrónica*, *diacrónica* y *creacional*. En su propuesta, sin embargo, se introduce una clave teológica que establece una diferencia significativa respecto del análisis secular. Tomando en consideración al prójimo-lejano (ampliación sincrónica), a las futuras generaciones (ampliación diacrónica) y a la creación entera (ampliación creacional), el pensamiento social cristiano establece un gradiente de consideración moral que parte del «valor inalienable de un ser humano»⁸⁰ y llega al reconocimiento del valor del «ecosistema mundial»⁸¹, pero situándolo en una particular teología del don en la que la fuente del valor se atribuye en último término al Dios-Creador⁸².

En el ámbito de la teología moral, dos principios articuladores del pensamiento social cristiano destacan por su potencial para contribuir al debate de la ampliación del marco ético que demanda la crisis ecológica:

⁷⁹ Autores destacados de la ética deontológica, utilitarista y de las virtudes plantearon elementos centrales de su tradición. Junto al mencionado *El imperativo de la responsabilidad* de Hans Jonas, destacan las obras de Peter Singer. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Haper Collins, 2002; Id., *The Expanding Circle*. Princeton: Princeton University Press, 2011; Macintyre. *Dependent Rational Animals*.

⁸⁰ LS 136.

⁸¹ LS 60.

⁸² La expansión del horizonte ético de la moral católica y la reinterpretación de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia a la luz de la cuestión ecológica han sido analizadas en: Jaime Tatay. *Ecología integral: La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2018, 408-418.

el principio de *subsidiariedad* y el del *bien común*. A juicio de Kevin J. O'Brien⁸³, el principio de subsidiariedad y su capacidad para jerarquizar y establecer un «pensamiento escalar» (*scalar thinking*) es una contribución operativa de la DSI a la bioética y al ecologismo contemporáneos, en continuidad con la reflexión de los primeros teólogos-bioéticos y su propuesta de ampliación ética. Para Daniel P. Scheid, el principio del bien común puede y debe también reinterpretarse a la luz del pensamiento ecológico para ser ampliado. A juicio del teólogo norteamericano, la propuesta de conceptualizar un *bien común cósmico*, que articule el bien humano y el del resto de la creación en un gradiente que remite en último término a Dios, permitiría igualmente expandir el horizonte de la ética cristiana en fidelidad a la tradición y el magisterio precedentes⁸⁴.

2.10. LA NECESARIA TRANSFORMACIÓN PERSONAL Y LA INVITACIÓN A LA CONVERSIÓN ECOLÓGICA

La última convergencia entre la ecología, la teología y la espiritualidad es la invitación que todas ellas hacen a contemplar el mundo y descubrir en él —más allá de su evidente valor instrumental— *belleza, dignidad y valor*. Alejados de los templos y de los cauces institucionales de la religión, los ecologistas de hoy —como los románticos de ayer y los poetas de todos los tiempos— están rehabilitado una mística de la escucha, del encuentro y de la mirada atenta. Como sugiere Morton: «El pensamiento ecológico tiene algo de contemplativo [...] Ese modo de conciencia presagia una sociedad futura en la que la introversión y la pasividad desempeñarán un papel fundamental»⁸⁵.

El teólogo Douglas E. Christie, en un sentido análogo, afirma: «La contemplación es inútil; parte de una dimensión de la vida a la que no puede darse un valor utilitario preciso. De hecho, en su nivel más profundo, se resiste a ser forzada en esas categorías. Al mismo tiempo, es necesaria e importante (es decir, útil) para la tarea de renovar la cultura

⁸³ Kevin J. O'Brien. "The Scales Integral to Ecology: Hierarchies in *Laudato Si'* and Christian Theological Ethics". *Religions* 10, n.º 511 (2019). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10090511>

⁸⁴ Cfr. Daniel P. Scheid. *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

⁸⁵ Morton, 138.

humana y sanar un mundo natural fragmentado y degradado»⁸⁶. Desde un lugar tan inesperado, en apariencia secular y técnico, reaparece una búsqueda que sitúa el conocimiento sapiencial y la actitud contemplativa en el centro. Y es precisamente esa actitud existencial y esa disposición a la contemplación la que revela la raíz religiosa y la búsqueda espiritual del ecologismo.

La búsqueda, sin embargo, no es una pura experiencia personal e intimista. Al contrario, tiene una dimensión pública, política, de enorme importancia. A la luz de la emergencia ecológica y ante la dificultad para catalizar cambios culturales profundos que conduzcan a una transformación en los estilos de vida que permitan la transición hacia hábitos más sostenibles, una de las preguntas más acuciantes a las que nos enfrentamos es cómo transformar el conocimiento en acciones y cambios culturales profundos⁸⁷. Dicho en lenguaje religioso, cómo facilitamos procesos de conversión personal y comunitaria.

Ante esta difícil cuestión —especialmente acuciante en sociedades industrializadas donde décadas de educación ambiental no han dado los frutos esperados y donde las dinámicas culturales no han sido modificadas sustancialmente a pesar de la abundante información disponible y el esfuerzo divulgativo realizado respecto de los efectos de nuestros patrones de producción y consumo— cabe preguntarse si la contribución de las tradiciones religiosas podrá iluminar y enriquecer la propuesta del movimiento ecologista. Resulta significativo, en este sentido, que filósofos ambientales como Jorge Riechmann hayan afirmado desde planteamientos seculares la necesidad de rescatar términos —de cuño claramente religioso— como *conversión* para expresar el tipo de transformación personal y cultural que la transición ecológica demanda⁸⁸.

La teología y la espiritualidad, sin embargo, a diferencia de la ética ambiental y del ecologismo político, remiten en último término al Dios creador y al orden de las motivaciones como motor de la conversión, no solo al plano de la ética o al cálculo racional. Este es el matiz principal

⁸⁶ Douglas E. Christie. *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology*. New York: Oxford University Press, 2013, 325.

⁸⁷ Cheryl Hall. "Freedom, Values, and Sacrifice: Overcoming Obstacles to Environmentally Sustainable Behavior". En *The Environmental Politics of Sacrifice*, editado por Maniates y Meyer 61-89. Cambridge: MIT Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014366.003.0031>

⁸⁸ Cfr. Riechmann. *Autoconstrucción*, 207-237.

que diferencia ambas propuestas de conversión ecológica. Francisco lo ha expresado con claridad: «No se trata de hablar tanto de ideas, sino sobre todo de las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del mundo. Porque no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas sin una mística que nos anime»⁸⁹.

Como señaló Benedicto XVI, el ecologismo ha sido una corriente de aire fresco y una oportunidad para entablar un nuevo diálogo entre la teología, la ciencia y la sociedad. Un diálogo que debe ser abierto, sincero y vulnerable para llegar a ser auténtico y poder así catalizar procesos de transformación cultural que conduzcan hacia la tan deseada sostenibilidad. La religión está llamada a abrir la puerta y dejar correr el aire fresco del ecologismo, pero también el ecologismo está invitado a escuchar la sabiduría religiosa y su experiencia milenaria para articular así, entre ambas, cambios culturales profundos.

3. CONCLUSIÓN

La degradación medioambiental se ha convertido —junto al fenómeno migratorio y la economía financiera— en uno de los grandes retos globales de nuestra época. Las complejas problemáticas técnicas, éticas y políticas planteadas por estos fenómenos han salido del ámbito académico y se han transformado en un foro híbrido donde se dan cita los principales actores de nuestra sociedad. Las religiones están encontrando en estas cuestiones un lugar donde rehabilitar su presencia pública y su autoridad moral. También están encontrando en ellas nuevas oportunidades para el diálogo ecuménico e interreligioso.

El filósofo Roger S. Gottlieb sostiene que las notables afinidades entre el ecologismo y las grandes tradiciones espirituales de la humanidad están convergiendo en una «alianza emergente»⁹⁰. Esta afirmación podría resultar exagerada si no fuera porque brota de una experiencia contrastada a lo largo de las últimas décadas; una experiencia fruto del diálogo

⁸⁹ LS 216.

⁹⁰ Roger S. Gottlieb. "Introduction. Religion and Ecology – What is the Connection and Why Does It Matter". En *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, editado por Roger S. Gottlieb, 15. New York: Oxford University Press, 2006.

y la acción coordinada entre las distintas confesiones religiosas en torno a las acuciantes cuestiones socioambientales.

A este respecto, he afirmado respecto a *Laudato si'* que «sin haberlo esperado, la cuestión ecológica ha posibilitado uno de los mayores ejercicios de teología pública de la historia reciente: interpelando a la clase política, dialogando con la academia y rehabilitando la credibilidad de las instituciones religiosas»⁹¹. El encuentro de la teología y la ecología, una importante dimensión del diálogo ciencia-religión, es una realidad que está dando frutos. Se trata de un encuentro en el que razón y fe, ciencia y teología, lucidez y esperanza se iluminan mutuamente para poder caminar juntas.

REFERENCIAS

- Assadourian, Erik. “Construir un movimiento ecologista duradero”. En *La situación del mundo 2010: Cambio cultural. Del consumismo hacia la sostenibilidad*, dirigido por Erik Assadourian, 433-448. Madrid: Icaria – Fuhem, 2010.
- Benedicto XVI. *Discurso ante el Parlamento Federal Alemán* (22 de septiembre de 2011).
- Benedicto XVI. *Homilía* (24 de julio de 2009).
- Berger, Peter. *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Bernardo de Quirós, Lorenzo. “La religión climática”. *La Vanguardia* (5 de octubre de 2019). <https://www.lavanguardia.com/opinion/20191005/47804370284/la-religion-climatica.html>
- Berry, Evan. *Devoted to Nature. The Religious Roots of American Environmentalism*. Oakland: University of California Press, 2015.
- Berry, Thomas. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- Berry, Thomas. *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Harmony Books, 2000.
- Byrne, Denis, Heather Goodall, Stephen Wearing, & Allison Cadzow. “Enchanted Parklands”. *Australian Geographer* 37, n.º 1 (2006): 103-115. DOI: <https://doi.org/10.1080/00049180500512002>

⁹¹ Tatay, *Creer en la sostenibilidad*, 26.

- Carson, Rachel. *Primavera silenciosa*. Barcelona: Crítica, 2010.
- Christie, Douglas E. *The Blue Sapphire of the Mind. Notes for a Contemplative Ecology*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Chryssavgis, John. *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Colding, Johan, Carl Folke, y Thomas Elmquist. "Social institutions in ecosystem management and biodiversity conservation". *Tropical Ecology* 44, n.º 1 (2003): 25-41.
- Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. *Jesucristo portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*. Roma: CPC-CPDI, 2003.
- Devall, Bill y George Sessions. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith, 1985.
- Dewitt, Calvin. "Earth Stewardship and *Laudato si'*". *The Quarterly Review of Biology* 91, n.º 3 (2016): 271-284. DOI: <https://doi.org/10.1086/688096>
- Diamond, Jared. *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Barcelona: Debate, 2005.
- Edwards, Denis. "'Sublime Communion': The Theology of the Natural World in *Laudato si'*". *Theological studies* 77, n.º 2 (2016): 377-391. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0040563916635119>
- Edwards, Denis. "Earth as God's Creation. The Theology of the Natural World in Pope Francis' *Laudato Si'*". *Phronema* 31 (2016): 1-16.
- Edwards, Denis. "Everything Is Interconnected': The Trinity and the Natural World in *Laudato Si'*". *The Australasian Catholic Record* 94 (2017): 81-92.
- Edwards, Denis. *Jesus the Wisdom of God. An Ecological Theology*. Eugene: Orbis Books, 1995.
- Ferry, Luc. *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets, 1994.
- Francisco. Carta encíclica *Laudato si'*. Madrid: ST-Mensajero, 2015.
- García Gómez-Heras, José María. *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Gardner, Gary. "Invoking the Spirit. Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World". *Worldwatch Paper* 164. Washington D. C.: WWI, 2002.
- Gardner, Gary. "Los rituales y los tabúes como guardianes ecológicos". En *La situación del mundo 2010: Cambio cultural. Del consumismo*

- hacia la sostenibilidad*, dirigido por Erik Assadourian. Madrid: Icaria – Fuhem, 2010.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Godin, Christian. *La haine de la nature*. Paris: Champ Vallon, 2012.
- Goldsmith, Edward. *The Way. An Ecological World-View*. Boston: Shambhala, 1993.
- Gottlieb, Roger S. "Introduction. Religion and Ecology –What is the Connection and Why Does It Matter". En *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, editado por Roger Gottlieb, 3-21. New York: Oxford University Press, 2006.
- Guardini, Romano. *El ocaso de la edad moderna*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Hall, Cheryl. "Freedom, Values, and Sacrifice: Overcoming Obstacles to Environmentally Sustainable Behavior". En *The Environmental Politics of Sacrifice*, editado por Maniates y Meyer, 61-89. DOI: <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014366.003.0031>
- Hart, John. *Sacramental Commons. Christian Ecological Ethics*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006.
- Jonas, Hans. *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. London: Oxford University Press, 1981.
- Lovelock, James y Lynn Margulis. "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis". *Tellus* 26 (1974): 2-10.
- Lovelock, James. *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back - and How We Can Still Save Humanity*. London: Penguin, 2006.
- Macintyre. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- Maniates, Michael y John M. Meyer, eds. *The Environmental Politics of Sacrifice*. Cambridge: MIT Press, 2010.
- Martínez-Alier, Joan, Leah Temper, Daniela Del Bene, & Arnim Scheidel. "Is There a Global Environmental Justice Movement?". *The Journal of Peasant Studies* 43, n.º 3 (2016): 1-25. DOI: <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1141198>
- Martínez-Alier, Joan. *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria, 2005.
- McFague, Sallie. *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Mckibben, Bill. *The End of Nature*. New York: Anchor, 1999.

- Meadows, Dennis, Donella H. Meadows, Jørgen Randers, & William. W. Behrens III. *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México D. F.: FCE, 1972.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper Collins, 1980.
- Moon, Jonathan. "Climate Change and the Apocalyptic Imagination: Science, Faith and Ecological Responsibility". *Zygon* 50, n.º 4 (2015): 937-948. DOI: <https://doi.org/10.1111/zygo.12222>
- Morton, Tim. *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós, 2018.
- Naess, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary". *Inquiry* 16, n.º 1 (1973): 95-100. DOI: <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- Naess, Arne. *Ecology of Wisdom*. London: Penguin, 2008.
- Neumayer, Eric. *Weak versus Strong Sustainability: Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*. Northampton: Edward Elgar, 2013.
- Northcott, Michael. *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- O'Brien, Kevin J. "The Scales Integral to Ecology: Hierarchies in *Laudato Si'* and Christian Theological Ethics". *Religions* 10, n.º 511 (2019). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10090511>
- Olabe, Antxon. *Crisis climática-ambiental. La hora de la responsabilidad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.
- Radford Ruether, Rosmary. *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper Collins, 1992.
- Radkau, Joachim. *The Age of Ecology: A Global History*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Riechmann, Jorge. *Autoconstrucción*. Madrid: Catarata, 2015.
- Riechmann, Jorge. *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Barcelona: Proteus, 2012.
- Rivers, Denis. "Steps Toward an Ecology of Devotion". *Earth Light* 13, n.º 4 (2003).
- Rockström, Johan, Rockström, J., W. Steffen, K. Noone, Å. Persson, F. S. Chapin, III, E. Lambin, T. M. Lenton, M. Scheffer, C. Folke, H. Schellnhuber, B. Nykvist, C. A. De Wit, T. Hughes, S. van der Leeuw, H. Rodhe, S. Sörlin, P. K. Snyder, R. Costanza, U. Svedin, M. Falkenmark, L. Karlberg, R. W. Corell, V. J. Fabry, J. Hansen, B. Walker, D. Liverman, K. Richardson, P. Crutzen, and J. Foley. "Planetary Boundaries:

- Exploring the Safe Operating Space for Humanity”. *Ecology and Society* 14, n.º 2 (2009): 32.
- Rolston, Holmes. *Values in and Duties to the Natural World*. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1988.
- Scheid, Daniel P. *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Scheler, Max. *The Sociology of Religion*. London: Methuen, 1971.
- Schellenberger, Michael y Ted Nordhaus. *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*. Oakland: Breakthrough Institute, 2011.
- Serres, Michel. *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos, 1991.
- Sherrard, Philip. *Human Image: World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*. Ipswich: Golgonooza Press, 1992.
- Sherrard, Philip. *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. Ipswich: Golgonooza Press, 1987.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Haper Collins, 2002.
- Singer, Peter. *The Expanding Circle*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Speth, James G. *The Bridge at the Edge of the World. Capitalism, the Environment and Crossing from Crisis to Sustainability*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Summers, James K. y Deborah N. Vivian. “Ecotherapy – A Forgotten Ecosystem Service: A Review”. *Front. Psychol* 9, n.º 1389 (2018). DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01389>
- Tatay-Nieto, Jaime y Jaime Muñoz-Igualada. “Popular Religion, Sacred Natural Sites, and ‘Marian Verdant Advocations’ in Spain”. *Religions* 10, n.º 1 (2019). DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10010046>
- Tatay, Jaime y Catherine Devitt. “Sustainability and Interreligious Dialogue”. *Islamochristiana* 43, n.º 1 (2017): 123-139.
- Tatay, Jaime. “La comprensión ecológica del sujeto contemporáneo: un diálogo con la espiritualidad ignaciana”. En *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, dirigido por Rufino Meana, 535-552. Bilbao: GCL, 2019.
- Tatay, Jaime. *Crear en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019.
- Tatay, Jaime. *Ecología integral: La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2018.

- Taylor, Bron, Grete Van Wieren, & Bernard Daley Zaleha. "Lynn White Jr. and the greening-of-religion hypothesis". *Conservation Biology* 30, n.º 5 (2016): 1000-1009. DOI: <https://doi.org/10.1111/cobi.12735>
- Taylor, Bron. "Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism". *Religion* 31, n.º 2 (2001): 175-193. DOI: <https://doi.org/10.1006/reli.2000.0256>
- Taylor, Bron. "Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Earth First! and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age". *Religion* 31, n.º 3 (2001): 225-245. DOI: <https://doi.org/10.1006/reli.2000.0257>
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Toulmin, Stephen. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Tucker, Mary Evelyn. *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*. Chicago: Open Court, 2003.
- United Church of Christ. *Toxic Wastes and Race in the United States. A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*. New York: UCC, 1987.
- White Jr., Lynn. "The Historical Roots of our Ecological Crisis". *Science* 155, n.º 3767 (1967): 1203-1207. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>