

ROMÁN GURIDI*

TEOLOGÍA Y CRISIS ECOLÓGICA: NUDOS PROBLEMÁTICOS Y PERSPECTIVAS DE FUTURO DE LA ECOTEOLOGÍA

Fecha de recepción: 16 de diciembre de 2021

Fecha de aceptación: 02 de febrero de 2022

RESUMEN: Las tradiciones religiosas son relevantes para hacer frente a la crisis ecológica actual. Junto con la vida concreta de sus comunidades y de su incidencia institucional, el cristianismo ha visto la constitución progresiva de una nueva área disciplinar teológica. Además de presentar el debate actual sobre el alcance de las transformaciones que los desafíos ecológicos requieren de los contenidos teológicos clásicos, se ofrecen algunas perspectivas de futuro de la ecoteología. Por otra parte, se identifican tres nudos problemáticos que requieren un mayor desarrollo en relación con la naturaleza, la humanidad y la acción divina. Y que apuntan, en términos generales, a pensar teológicamente la singularidad y la capacidad de actuar (agencia) —y sus consecuencias— más allá de la especie humana, a profundizar teológicamente las categorías de límite y poder, y a generar narrativas teológicas que permitan ver la realidad y sostener una acción comunitaria lúcidamente esperanzada que colabore con la consumación de todo lo creado.

PALABRAS CLAVE: ecoteología; crisis ecológica; *Laudato si'*; ciencia y teología.

* Pontificia Universidad Católica de Chile: rguridi@uc.cl;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2758-5593>

Theology and Ecological Crisis: Controversial Topics and Future Perspectives of Ecotheology

ABSTRACT: Religious traditions are relevant in addressing the current ecological crisis. Along with the concrete life of its communities and its institutional impact, Christianity has seen the progressive constitution of a new theological disciplinary area. In addition to presenting the current debate on the scope of the transformations that ecological challenges require of the classical theological contents, some perspectives for the future of ecotheology are offered. Moreover, three problematic knots are identified that require further development in relation to nature, humanity, and divine action. They point, in general terms, to think theologically about singularity and agency — and their consequences — beyond the human species, to deepen theologically the categories of limit and power, and to generate theological narratives that allow us to see reality and sustain a lucidly hopeful communitarian action that collaborates with the consummation of all that is created.

KEY WORDS: ecotheology; ecological crisis; *Laudato si'*; science and theology.

1. INTRODUCCIÓN

Las religiones en general han estado progresivamente incorporando la preocupación ecológica a sus narrativas institucionales, sus reflexiones confesionales y también sus prácticas¹. A pesar de los matices realizados a la idea del «enverdecimiento» de las religiones² es posible afirmar que, tanto institucionalmente como en las comunidades concretas de fieles, las religiones están siendo paulatinamente penetradas por la creciente conciencia ecológica. No obstante, es claro que este proceso no está siendo uniforme ni en todas las religiones ni en todas las latitudes del orbe.

¹ Cf. John Grim y Mary Evelyn Tucker. *Ecology and Religion*. Washington: Island Press, 2014; Willis J. Jenkins, Mary Evelyn Tucker, y John Grim, eds. *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. New York, NY: Routledge, 2016; John Hart, ed. *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd., 2017; Ernst Conradie y Hilda Koster, eds. *The T&T Clark handbook of Christian theology and climate change*. London: T&T Clark, 2019.

² Bron Taylor. “The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly”. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, n.º 3 (2016): 268-305. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>; Bron Taylor, Gretel Van Wieren, y Bernard Zaleha. “The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis”. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, n.º 3 (2016): 306-78. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29011>

En el caso del cristianismo ortodoxo, por ejemplo, el patriarca de Constantinopla, Bartolomé I, ha sido un constante promotor de un ascetismo ecológico como antídoto necesario a los desafíos socioambientales que enfrentamos. Tal como nos los recuerda la encíclica *Laudato si'* desde el inicio de su patriarcado en 1991 ha impulsado fuertemente el compromiso ecológico de los creyentes³. Desde un punto de vista más institucional, el Consejo Mundial de Iglesias, por ejemplo, ha emitido una serie de documentos e instaurado diversas actividades orientadas a conectar la práctica cristiana con el cuidado de la naturaleza, particularmente a partir de su sexta asamblea (Vancouver, 1983) con la apertura de un proceso conciliar denominado justicia, paz e integridad de la creación (JPIC)⁴. Lo mismo puede ser dicho de su proyecto «pobreza, riqueza y ecología» (Porto Alegre, 2006 - Busa, 2013) que originó una serie de documentos de análisis sobre la relación entre justicia económica y sostenibilidad ambiental en distintos contextos geográficos: África, Latinoamérica, Asia pacífico, Europa y Norteamérica⁵.

La Iglesia católica no ha estado ajena a este proceso y puede rastrear-se cómo su discurso institucional transita desde alusiones indirectas a la cuestión ecológica, a través de nociones como el desarrollo integral y el destino universal de los bienes, hasta el tratamiento explícito de la misma sobre todo en la aún reciente encíclica del papa Francisco *Laudato si'* y la exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*⁶. Con estas publicaciones el tema ecológico no solo adquiere una difusión mayor

³ Cf. John Chryssavgis, ed. *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2012; John Chryssavgis y Bruce V. Foltz, eds. *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013; Maria G. Sereti. "The Contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Configuration of an Ecumenical 'Integral Ecology'". *The Ecumenical Review* 70, n.º 4 (2018): 617-26. <https://doi.org/10.1111/erev.12388>

⁴ David G. Hallman. "Ecumenical Responses to Climate Change". *The Ecumenical Review* 49, n.º 2 (1997): 131-41. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1997.tb00275.x>

⁵ Para una mirada histórica de cómo la cuestión ambiental se ha vuelto central para el movimiento ecuménico cf. Carmen Márquez Beunza. "La cuestión medioambiental en el diálogo ecuménico". *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 373 (2020): 347-82. DOI: <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.003>

⁶ Cf. Celia Deane-Drummond. "Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology". *New Blackfriars* 93, n.º 1044 (2012): 193-212. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2011.01476.x>; Jaime Tatay. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) - 2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2018.

dentro del catolicismo, expandiéndose a todas las iglesias locales, sino que, también, la Iglesia católica ofrece una comprensión de la crisis, sus raíces y sus eventuales soluciones, que le es propia.

Sin embargo, estas publicaciones del magisterio eclesiástico se nutren de una reflexión teológica de larga data⁷. En efecto, un nuevo campo dentro de la teología cristiana ha estado creciendo en los últimos cincuenta años, en la medida en que esta se ha interesado en los desafíos socioambientales y ha desarrollado diversas estrategias para conectar la doctrina cristiana con la ecología, e impulsar el compromiso ecológico entre los creyentes⁸. Independientemente de cómo se la llame —y ha sido nombrada de diversas maneras— la ecoteología ha ido cristalizando, como un área dentro de la teología, en una gran variedad de publicaciones⁹, revistas, investigadores y programas de formación.

Ahora bien, la participación teológica en la conversación mundial sobre la sostenibilidad supone la profundización de tres *nudos problemáticos* centrales: a) la comprensión teológica de la naturaleza y de su eventual agencia; b) la comprensión del ser humano y de su lugar y rol en relación con el resto de las cosas y seres; y c) la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación. Es, fundamentalmente, en torno a estos ejes temáticos que se han estado articulando las diversas propuestas de la ecoteología, ya sea en el estudio de las fuentes —la Escritura y la tradición eclesiástica— como en la reflexión sistemática en las áreas de la teología de la creación, la antropología teológica, la escatología, la pneumatología y la cristología.

⁷ Para Jaime Tatay, el hecho de que la cuestión ecológica se esté volviendo central en la vida de la Iglesia católica se debe a la conjunción de tres niveles de reflexión y praxis eclesial: a) el magisterio oficial y sus publicaciones; b) las instituciones epistémicas no magisteriales, entre las que se cuentan los centros de formación teológica; y c) las redes caritativas y de incidencia política, como la REPAM. Cf. Jaime Tatay. “Diversidad institucional como clave de la evolución del pensamiento y praxis católica sobre ecología”. *Teología y Vida* 62, n.º 2 (2021): 225-51. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492021000200225>

⁸ Cf. Celia Deane-Drummond. *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2017; Román Guridi. *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.

⁹ Ernst Conradie. *Christianity and Ecological Theology. Resources for further research*. Stellenbosch, South Africa: SunPress, 2006; Peter W. Bakken. “Christianity and Ecology Bibliography”. 2020, https://fore.yale.edu/sites/default/files/files/christianity_bibliography_February_2020.pdf

Además, es desde estos nudos temáticos que la teología entra en diálogo con otras disciplinas y cosmovisiones para la definición y práctica de una vida ecológicamente amigable. En el presente artículo, de este modo, además de proyectar el eventual desarrollo de la ecoteología, nos proponemos analizar estos tres *nudos problemáticos*, algunas de sus tensiones y puntos pendientes, junto con plantear potenciales desarrollos de cara a que la teología pueda incrementar su participación en el debate actual sobre la sostenibilidad de un modo pertinente.

2. LA TEOLOGÍA SE INVOLUCRA EN LA CRISIS ECOLÓGICA: ¿UNA NUEVA ÁREA DISCIPLINAR?

El rol de las religiones ante la crisis socioambiental que enfrentamos puede ser crucial, tal como lo reconocen, por ejemplo, la iniciativa del programa de las Naciones Unidas para el medio ambiente lanzada en el año 2017: *Faith for the Earth*, y el proyecto del parlamento mundial de religiones: *The Climate Commitments Project*. Las religiones aportan al diálogo sobre la sustentabilidad desde tres dimensiones¹⁰. En primer lugar, proveen narrativas, creencias, motivaciones e imágenes que potencialmente legitiman e impulsan el despliegue de una vida ecológicamente sustentable. Cabe destacar en el caso del catolicismo, por ejemplo, el valor inalienable de toda persona humana, el sentido ético de responsabilidad hacia el conjunto de lo creado y la insistencia en el destino universal de los bienes. En segundo lugar, las confesiones religiosas permiten que los creyentes se asocien y busquen concretar una manera característica de vivir. Es decir, poseen los arquetipos, los símbolos, los significados y los valores alrededor de los cuales personas se agrupan y definen¹¹. En este sentido, colaboran a la puesta en práctica de nuevos hábitos y estilos de vida, confesionalmente legitimados y comunitariamente sostenidos. Estos pueden ir eventualmente en la línea de la sustentabilidad ecológica.

¹⁰ Cf. Adrián E. Beling y Julien Vanhulst, eds. *Desarrollo non sancto: La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. México: Siglo Veintiuno, 2019, 20.

¹¹ Ernst Conradie. "Towards an Agenda for Ecological Theology: An Intercontinental Dialogue". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, n.º 3 (24 de febrero de 2007): 286. <https://doi.org/10.1558/ecot.2005.10.3.281>

Finalmente, las religiones inciden institucionalmente. La publicación de *Laudato si'* y de *Querida Amazonia* son un buen ejemplo de cómo las religiones, en este caso la Iglesia católica, pueden colaborar, desde su institucionalidad, a la conversación global sobre la transformación de nuestros estilos de vida y la definición de la anhelada vida sustentable.

La ecoteología¹² realiza su aporte fundamentalmente en la primera de las dimensiones señaladas. Si bien, colabora indirectamente con la asociatividad de los fieles y con la incidencia institucional de las Iglesias, su colaboración más específica, en el tema de la sustentabilidad, ha sido la de proveer narrativas, imágenes, motivaciones y reflexionar sobre las creencias que legitiman y nutren una vida ecológicamente sustentable. No obstante, es evidente que no todas las creencias religiosas se inscriben en la lógica de la sostenibilidad, como bien han mostrado diversos autores¹³. El cristianismo, por ejemplo, ha sido acusado de ser la perspectiva religiosa más antropocéntrica que haya conocido la historia de la humanidad¹⁴. Es por eso por lo que la ecoteología asume también un carácter crítico para revisar justamente imágenes, creencias y narrativas religiosas que parecen entrar en conflicto con la promoción de una vida sustentable.

2.1. UN DOBLE OBJETIVO Y EMPEÑO

En las últimas décadas se han propuesto variadas tipologías para dar cuenta de la diversidad de expresiones que la ecoteología ha ido asumiendo¹⁵. Las diferencias tienen que ver con los contextos culturales y

¹² Es necesario insistir en que poco importa cómo se nombre a los desarrollos teológicos que han surgido en diálogo y con ocasión de la crisis ecológica y si deben ser agrupados o no bajo alguna rúbrica específica, como sería la etiqueta de ecoteología. El punto central, como se verá, es el análisis de ese tipo de desarrollos, sus alcances metodológicos y las eventuales transformaciones desde el punto de vista de los contenidos teológicos clásicos que implican.

¹³ Cf. Lynn White. "The historical roots of our ecological crisis". *Science* 155 (1967): 1203-7. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>; Arnold Toynbee. "The religious background of the present environmental crisis". *International Journal of Environmental Studies* 3, n.º 1-4 (1972): 141-46. <https://doi.org/10.1080/00207237208709505>; Eugen Drewermann. *Le progrès meurtrier : La destruction de la nature et de l'être humain à la lumière de l'héritage du christianisme*. Paris: Stock, 1994.

¹⁴ White. "The historical roots of our ecological crisis", 1205.

¹⁵ Cf., por ejemplo, Willis Jenkins. *Ecologies of grace: environmental ethics and Christian theology*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2008; John Haught.

geográficos, el uso de la Escritura, las preguntas que son formuladas y estudiadas, las preocupaciones particulares o generales, la pluralidad de Iglesias cristianas, el recurso y diálogo con un abanico amplio de elementos científicos y filosóficos —tales como la biología, la astrofísica y la cosmología— el horizonte intelectual de los autores, los objetivos buscados y la recepción general de la tradición cristiana¹⁶.

Con todo, podemos decir que la ecoteología cristiana se ha desplegado, en términos generales, en torno a un doble objetivo¹⁷. Por una parte, ha ejercido una crítica cultural desde el cristianismo a los valores, creencias y actitudes que están en la raíz de la crisis ecológica. Un ejemplo de esta vertiente son las nociones de cultura del descarte y de antropocentrismo desviado que desarrolla la encíclica *Laudato si'*. Desde estas categorías se hace evidente —en contraste con la propuesta cristiana— que la crisis ecológica está asociada al no-respeto irrestricto de la persona humana, a la consideración meramente instrumental de los demás seres y cosas, y al olvido de los fines propios de nuestra acción en el mundo. La noción de ecología integral se inscribe también en esta lógica de crítica cultural. Proveniente de la reflexión teológica¹⁸, la encíclica la utiliza para transmitir la íntima conexión entre los problemas ambientales y los desafíos sociales al mismo tiempo que amplía el análisis de la crisis socioambiental actual, más allá de sus componentes científicos y técnicos, instalando como horizonte la revisión de nuestros estilos de vida y la dimensión ética de la encrucijada.

Por otra parte, la ecoteología ha estado ejerciendo una revisión ecológica del cristianismo, tanto en sus formas de hablar como en sus prácticas. Esta revisión tiene que ver, por ejemplo, con el rol y lugar del ser humano

“Theology and Ecology in an Unfinished Universe”. En *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*, editado por David M. Lodge, y Christopher Hamlin, 226-45. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006; Rosemary Radford Ruether. *Gaia & God: an ecofeminist theology of earth healing*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992, 205-53.

¹⁶ Ernst Conradie. “The Journey of Doing Christian Ecotheology: A Collective Mapping of the Terrain”. *Theology* 116, n.º 1 (2013): 4-17. <https://doi.org/10.1177/0040571X12461232>

¹⁷ Román Guridi. “El desarrollo de la ecoteología: tensiones y desafíos actuales”. *Humanistas: Revista De Antropología y Cultura Cristiana*, n.º 93 (2020): 44-59.

¹⁸ Leonardo Boff. *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae, 2008.

en la creación¹⁹, con la relación del Dios Creador con el conjunto de las criaturas²⁰, con la consistencia y valor propio de lo no-humano²¹, con la salvación y futuro de todo lo creado²², con una potencial hermenéutica ecológica de la Escritura²³, y con los principios que organizan nuestra vida en sociedad y nuestra interacción con la naturaleza²⁴. Un buen ejemplo de la importancia de esta revisión es el uso de la noción de administración para expresar teológicamente, casi por defecto, lo que nos compete en relación con el resto de las cosas y seres. La necesidad de agregarle el adjetivo «responsable» muestra bien que estamos frente a una categoría demasiado ambigua que requiere de precisiones²⁵. Utilizada originariamente por la teología evangélica norteamericana, esta noción ha sido criticada por su falta de contenido específico, por su registro de lenguaje gerencial y no-bíblico, y por presuponer que tenemos el conocimiento y la capacidad necesarios para administrar la naturaleza, lo que puede ser más bien un reflejo claro de nuestra *hybris*²⁶.

¹⁹ Cf. Ernst Conradie. *An ecological Christian anthropology: at home on earth?* Hants, England: Aldershot, 2005; Sallie McFague. *Blessed are the consumers: climate change and the practice of restraint*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013.

²⁰ Cf. Denis Edwards. *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creatures*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2019.

²¹ Cf. Andrew Linzey. *Animal Theology*. Urbana: University of Illinois Press, 1995; Charles Camosy. *For Love of Animals: Christian Ethics, Consistent Action*. Cincinnati, OH: Franciscan Media, 2013.

²² Cf. John Haught. *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*. New York: Bloomsbury Academic, 2015; *The New Cosmic Story. Inside Our Awakening Universe*. New Haven, CT: Yale University Press, 2017.

²³ Cf. David Horrell. *Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*. London; Oakville, CT: Equinox Publishing, 2010; Richard Bauckham. *Living with other creatures: green exegesis and theology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2011.

²⁴ Cf. Leonardo Boff y Jesús García-Abril. *La sostenibilidad: qué es y qué no es*. Santander: Sal Terrae, 2013; Dieter Gerten y Sigurd Bergmann, eds. *Religion in Environmental and Climate Change. Suffering, Values, and Lifestyles*. London: Bloomsbury, 2012.

²⁵ R. J. Berry, ed. *Environmental stewardship: critical perspectives, past and present*. London: T&T Clark, 2006; Richard Bauckham. "Stewardship in Question". En *The Bible and ecology: rediscovering the community of creation*, Sarum theological lectures, 1-36. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.

²⁶ Román Guridi. "Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral". *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* 16 (2019): 9-22. <https://doi.org/10.29035/pyr.16.9>

2.2. DIVERSAS MIRADAS SOBRE MÉTODOS Y EVENTUALES TRANSFORMACIONES

Sin embargo, a pesar de que podamos hablar de la progresiva cristalización de un nuevo campo disciplinar dentro de la teología, no son evidentes ni la profundidad de las transformaciones que esta pueda llegar a implicar para la teología ni la articulación efectiva de un método teológico específico. Son diversas las posturas en torno al modo en que la teología se ha hecho parte de la conversación sobre la sustentabilidad y ha asumido temáticamente la cuestión ecológica.

Celia Deane-Drummond, por ejemplo, presenta algunas de las tendencias actuales y cómo estas se han conformado históricamente²⁷. Si bien, muestra satisfactoriamente cómo el acento de la reflexión ha transitado desde una perspectiva fundamentalmente ética hacia desarrollos actuales en teología sistemática, no ahonda en los aspectos metodológicos ni en el tenor de los cambios que la crisis ecológica puede suscitar en la teología. De hecho, le parece que la urgencia por abordar de un modo práctico los problemas socioambientales, no favorece —en el sentido de relativizar— la profundización teológica de los mismos. Así, nos enfrentamos al desafío de responder a la pregunta de hasta qué punto la perspectiva religiosa realmente nos proporciona una base práctica para abordar problemas ecológicos graves y complejos. Si no nos hacemos cargo de esta pregunta —y la teología sistemática ignora rutinariamente los problemas ecológicos— estaremos reforzando la idea de que la ecología no tiene mucho que ver con la teología y, por lo tanto, se puede prescindir de ella como un asunto irrelevante para la Iglesia²⁸. No obstante, esto sería desconocer los aportes que la teología ha estado haciendo a la conversación global sobre la sustentabilidad.

Jaime Tatay, por su parte, identifica diez elementos de tipo teológico-espiritual que estarían latentes en el ecologismo contemporáneo y que, al mismo tiempo, encuadrarían el diálogo entre la teología y la ecología²⁹.

²⁷ Celia Deane-Drummond. "What Are the Resources for Building a Christian Ethos in a Time of Ecological Devastation?". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Ernst Conradie et al., 157-176. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014; *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, 1-17.

²⁸ Deane-Drummond. *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, 15.

²⁹ Jaime Tatay. "El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología". *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 373 (2020): 315-46. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.002>

Este diálogo estaría marcado por algunas coincidencias en los análisis, por mutuos desafíos —en el sentido de animar a la profundización— y también por algunos riesgos o puntos de atención para el cristianismo como serían, por ejemplo, una regresión panteísta o animista y la disolución del carácter distintivo de la revelación bíblica y la fe en el Dios personal de Jesucristo³⁰. No obstante, tratándose de un diálogo en proceso, no queda del todo claro cuál es el tipo de transformación —si es que implica alguna— que el ecologismo contemporáneo reclama de la teología ni la envergadura de esta. Tatay reconoce ciertamente que este diálogo ha movilizad nuevos bríos en la reflexión teológica que están dando frutos, pero da la impresión de que se trata de un movimiento fundamentalmente inscrito en la recuperación y profundización de recursos teológicos previamente existentes como la siguiente cita lo sugiere: «el ecologismo [...] 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»³¹.

En este sentido, el ecologismo contemporáneo sería un catalizador que le está permitiendo a la teología recuperar, redescubrir y profundizar aspectos fundamentales de la fe cristiana, pero que no involucra una revisión ecológica del cristianismo más allá, por ejemplo, de la ampliación del horizonte ético hacia una solidaridad creacional³². Tampoco se estaría produciendo la generación de un área disciplinar específica en la teología.

Ernst Conradie, finalmente, es poco optimista en relación con el futuro de la ecoteología³³. Le parece que, desde la década de los 90 del siglo pasado, esta ha adquirido un carácter crecientemente amorfo lo que es poco auspicioso de cara a esclarecer aspectos metodológicos, vislumbrar una orientación conjunta y esperar desarrollos armónicos³⁴. Esta polifonía disonante es fruto, por una parte, de la diversidad de temas abordados, de las denominaciones cristianas y de los contextos geográficos que inciden, por ejemplo, en la referencia a la ciencia contemporánea o a la

³⁰ Tatay, 323.

³¹ Tatay, 318. Las cursivas son nuestras.

³² Tatay, 338.

³³ Ernst Conradie. "The Four Tasks of Christian Ecotheology: Revisiting the Current Debate". *Scriptura* 119, n.º 1 (2020) 1-13. <https://doi.org/10.7833/119-1-1566>

³⁴ Conradie, 2.

sabiduría tradicional de los pueblos originarios. Por otra, brota de disputas metodológicas entre los estudios bíblicos y la teología sistemática, y entre esta y la teología práctica. El resultado es una amplia diversidad de voces teológicas que difieren no solo en su calidad, sino también en sus acentos y perspectivas. Con todo, le parece que la ecoteología mantiene no solo su carácter crítico, sino que también aporta constructivamente a la autenticidad cristiana y, en ese sentido, al desarrollo de un discurso público e interdisciplinario sobre la sustentabilidad.

Aparecen así algunas de las preguntas centrales en relación con el presente y futuro de la ecoteología. Para hacer frente a la crisis ecológica también desde un punto de vista religioso, ¿es preciso revisar algunos contenidos teológicos clásicos o basta con el ejercicio de recuperar, revitalizar y profundizar lo ya existente? ¿Estamos realmente en presencia de instrumentos metodológicos específicos que auguran perspectivas teológicas novedosas y pertinentes para lidiar satisfactoriamente con los desafíos socioambientales? ¿La conexión de la vida cristiana con estas temáticas requiere desarrollos desde la perspectiva de la teología sistemática o el foco debe estar fundamentalmente circunscrito en la ética ambiental de raigambre religiosa? ¿El *boom* de los temas ambientales y de la sustentabilidad implicará cambios para la teología o esta suerte de «moda verde» está destinada a pasar sin que penetre profundamente la racionalidad teológica y las prácticas de los creyentes?

Para comprender el punto clave de esta coyuntura podemos hacer un paralelo con la crisis de los abusos sexuales en contextos eclesiales. En este caso, el diagnóstico de algunos apunta meramente a la necesidad de cambios organizacionales —mejor distribución y control del poder—, al perfeccionamiento de los procesos de selección y formación de los futuros presbíteros, a la mejora de los marcos jurídicos y a la generación de protocolos de cuidado en todos los contextos pastorales. Para otros, en cambio, junto con estos elementos se hace necesario reconocer la dimensión teológica de la crisis, más allá de los factores psicológicos, afectivos, jurídicos o de funcionamiento estructural de la Iglesia católica³⁵. De hecho, este es un aspecto fuertemente destacado en varios de los informes emitidos luego de investigaciones nacionales

³⁵ Un reciente estudio señala, por ejemplo, que la «comunidad católica necesita todavía hacer la transición desde una percepción de la crisis moldeada por investigaciones legales y epidemiológicas, hacia una percepción informada por la reflexión teológica», Massimo Faggioli y Mary Catherine O'Reilly-Gindhart. "A New Wave in the Modern

lideradas por autoridades civiles como es el caso de Australia, Alemania y, recientemente, Francia. En estos reportes queda claro que también son necesarios cambios a nivel de las teologías que, de algún modo, han sustentado la generación de una cultura del abuso.

En esta misma línea, los desarrollos teológicos actuales en diálogo con la crisis ecológica son disímiles en su apreciación sobre la necesidad de revisar afirmaciones y perspectivas teológicas que, eventualmente, participan en la legitimación de relaciones injustas e incorrectas del ser humano con el resto de las cosas y seres. *Laudato si'*, por ejemplo, aunque despliega un enfoque fundamentalmente apologético, reconoce que una mala comprensión de los principios cristianos ha llevado a veces a la justificación del maltrato a la naturaleza y al dominio despótico del ser humano sobre lo creado (n.º 200) y que una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo respaldar una concepción equivocada de la relación del ser humano con el mundo, transmitiendo un sueño prometeico de dominio sobre los demás seres y cosas (n.º 116). Otros, más bien, piensan que es tiempo de dejar atrás la ecoteología en la medida en que ya ha sido exitosa en su tarea de mostrar la relevancia del compromiso teológico con la ecología, y así evitar el riesgo de automarginalización. En esta perspectiva, la ecoteología no tendría un método teológico propio que tendría un impacto permanente, sino que habría cumplido el rol de suscitar la conciencia teológica sobre los desafíos ecológicos. Superar la ecoteología no significaría abandonar la mirada teológica sobre los problemas ecológicos. Implicaría afirmar, más bien, que todo proyecto teológico actual que desconoce las cuestiones ecológicas relevantes, fracasa en su intento por ser una reflexión teológica adecuada y pertinente³⁶.

2.3. PERSPECTIVAS DE FUTURO PARA LA ECOTEOLOGÍA

Ante esta diversidad de perspectivas, podemos esbozar algunas conclusiones que proyectan el desarrollo de la ecoteología hacia el futuro,

History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018-2020". *Theological Studies* 82, n.º 1 (2021): 157. <https://doi.org/10.1177/0040563921995848>

³⁶ Ver David Clough. "Beyond Ecotheology". *Theology* 116, n.º 1 (2013): 47-49. <https://doi.org/10.1177/0040571X12461231>

haciéndose cargo de las preguntas centrales planteadas. Es preciso, en primer lugar, reconocer que, hasta este momento, la ecoteología no ha suscitado un método teológico original, aunque sí se ha organizado en torno a un conjunto de herramientas metodológicas como el diálogo con el relato científico sobre la vida y la evolución del cosmos, y las acciones de recuperación, reinterpretación y reconstrucción³⁷ de narrativas, imágenes y perspectivas teológicas, en el intento por vincular la crisis ecológica con las Escrituras y la tradición cristiana. En este sentido, es indudable el surgimiento de un nuevo campo independiente y reconocible dentro de la reflexión teológica, que ofrece una nueva perspectiva, énfasis o sensibilidad, desconocida antes de darnos cuenta de la magnitud de la crisis ecológica actual. Enraizada así en una nueva conciencia, esta área teológica ha ido penetrando en la teología dogmática, la ética, la historia, los estudios bíblicos, la liturgia y la espiritualidad, propiciando una revisión, así como nuevas expresiones del cristianismo en consonancia con la envergadura de los desafíos socioambientales que enfrentamos.

No obstante, en segundo lugar, la ecoteología no debe considerarse meramente como una teología contextual, ni reducir su aporte solo al campo de la ética. Es cierto que la reflexión teológica es siempre contextual, en cuanto está arraigada en coordenadas sociales, culturales, económicas, históricas y geográficas particulares; esto implica riquezas y recursos específicos, pero también presuposiciones, sesgos y puntos ciegos. Que no sea una teología contextual apunta a que la ecoteología no es simplemente expresión de desafíos locales. Aunque encarnada en manifestaciones territorialmente concretas, la crisis ecológica es sin duda una realidad mundial. Así, los desafíos ecológicos no debieran ser ajenos a ninguna dimensión de la teología, sin importar su ubicación geográfica, cultural, económica o social; y no debieran ser pasados por alto invocando diferencias regionales y pretendiendo que tienen un impacto limitado y local sobre la reflexión teológica. Es por eso por lo que catalogar a la ecoteología como teología contextual puede ser engañoso. El contexto en el que es desarrollada ciertamente influye en las perspectivas que asume, pero no la invalida o desacredita para otros territorios.

³⁷ Heather Eaton. "Where Do We Go from Here? Methodology, Next Steps, Social Change". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Sigurd Bergmann et al., 199. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

Al mismo tiempo, el aporte de la ecoteología no debe circunscribirse solo a la ética ambiental. Es indudable que nociones como la solidaridad intergeneracional, el destino universal de los bienes, el bien común, la importancia del cuidado, y la cultura del descarte son perspectivas éticas clave de cara a enfrentar la crisis ecológica. No obstante, la transformación que esta requiere de la teología no es solo de las prácticas y actitudes que suscita, sino también de sus ideas y afirmaciones. El enfoque pragmático es insuficiente y es necesario reconocer las diferencias reales entre diversas perspectivas teológicas y los comportamientos que legitiman y vehiculan. En este sentido, no basta con la memoria teológica, sino que también urge seguir impulsando una revisión ecológica de las afirmaciones y creencias. Siendo necesaria una dosis de apologetica para lidiar con miradas históricas e interpretaciones bíblicas inexactas, la teología necesita también un momento constructivo que apunta a transformar ciertas ideas incongruentes con una vida ecológicamente amigable.

En consecuencia, es especialmente importante dilucidar, en el tiempo venidero, el alcance de esta revisión para los principales símbolos y doctrinas del cristianismo. Sin desconocer la urgencia de enfrentar los desafíos ecológicos en la práctica, la ecoteología necesita re-decir, en este contexto de crisis, las principales doctrinas y símbolos de la fe cristiana. De otro modo, se corre el riesgo de mantener el compromiso con el cuidado de la casa común como algo opcional, orientado a quienes ya poseen una sensibilidad ecológica —como una suerte de espiritualidad de nicho— pero no inherente al seguimiento de Jesucristo y transversal a la fe cristiana. Para muchos aún no queda claro, de hecho, por qué la crisis socioambiental podría tener algo que ver con la práctica religiosa. Probablemente, esta sensación de extrañeza brota de la sospecha ante la causa ecológica, que ha sido históricamente impulsada por grupos políticos y movimientos específicos y no por las religiones ni el cristianismo. El tiempo mostrará cuán exitosa ha sido la reflexión teológica en abordar este desafío y cuál será el tenor y registro de las transformaciones que implicará para ella misma.

3. TRES NUDOS PROBLEMÁTICOS CLAVE: NATURALEZA, SER HUMANO Y DIOS

En esta línea, tal como señalamos en la introducción, hay tres nudos problemáticos —en el sentido de áreas temáticas que requieren profundización y que articulan otros desarrollos— especialmente importantes para el modo en que la teología se hace parte de la conversación global sobre la sustentabilidad: a) la comprensión teológica de la naturaleza y de su eventual agencia; b) la comprensión del ser humano y de su rol en la comunidad de la creación; y c) la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación. Estos nudos temáticos no solo permiten el diálogo entre la teología, las ciencias y otras cosmovisiones, sino que también se muestran particularmente activos en cómo la teología proyecta su contribución ante la crisis ecológica.

3.1. LA COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DE LA NATURALEZA Y DE SU AGENCIA

Podemos decir que uno de los frutos del encuentro de la teología con la creciente sensibilidad ecológica ha sido la «re-cosmologización» de la teología. Parece lejos la constatación de Adolphe Gesché de que el acento antropológico de la teología, desde los años 60, ha implicado un vacío en relación con la reflexión cosmológica³⁸. En los mismos años en que el teólogo belga reivindicaba la importancia de una mirada teológica global que permitiera al ser humano enmarcar su relación con Dios reconociéndolo como Señor del universo, Jürgen Moltmann desarrollaba en las *Gifford Lectures* una teología de la creación que, tomando en cuenta la creciente crisis ecológica, abogaba por la superación de la visión mecanicista del mundo e insistía en la necesidad de conceptualizar no solo la trascendencia, sino que la inmanencia de Dios en el mundo y en la importancia del Sábado —*Sabbat*— para comprender el acto creador en toda su profundidad³⁹. A esta publicación le seguirán otras, como la del mismo Gesché, Sigurd Bergmann o, más recientemente, Medard Kehl.

³⁸ Adolphe Gesché. “La création : cosmologie et anthropologie”. *Revue théologique de Louvain* 14, n.º 2 (1983): 147-66.

³⁹ Jürgen Moltmann. *God in creation: a new theology of creation and the spirit of God*. The Gifford lectures 1984-1985. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

Esta mirada sistémica y el acento en la interdependencia de todo lo existente está presente tanto en el origen histórico del término ecología acuñado por E. Haeckel en el siglo XIX, como en su uso posterior en otras áreas disciplinares tanto en las ciencias sociales, como en la filosofía y la teología⁴⁰. La interdependencia es también un punto central en las teologías de la creación que han surgido en diálogo con la crisis ecológica. Lo mismo podemos decir de *Laudato si'* que destaca fuertemente que todo está conectado, lo que le permite reconocer el valor intrínseco de todas las criaturas, afirmar que todas ellas son manifestación y revelación de lo divino, y proponer una mirada teocéntrica en la que el ser humano forma parte de una comunidad más amplia que su propia especie —una sublime comunión—, la comunidad de la creación⁴¹. De este modo, la recuperación del cosmos en la reflexión teológica ha permitido que los seres humanos profundicemos nuestra pertenencia al conjunto de la creación como un punto de partida metodológico necesario y reconozcamos nuestra dependencia hacia otras criaturas para nuestra vida y realización. Somos constituidos por una trama de relaciones que sostienen nuestra identidad y nuestro actuar. Dependemos intrínsecamente de otras personas, pero también de otras criaturas, como el aire y el agua, que nos permiten ser quienes somos.

Es indudable que la conciencia de interdependencia, arraigada en un sentido profundo de Dios como creador, es crucial para abordar teológicamente los desafíos socioambientales. Sin embargo, esta conciencia no

⁴⁰ El trabajo del filósofo noruego Arne Naess y del historiador y teórico político americano Murray Bookchin son, entre muchos otros, ejemplo del uso de la noción de ecología en el contexto de la reflexión filosófica. Mientras el primero acuñó la noción de «ecología profunda», distinguiéndola de la «ecología superficial», el segundo se encuentra en los orígenes y desarrollo de lo que se conoce como «ecología social». Ver, por ejemplo, Arne Naess. “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen”. *Ambiente y Desarrollo de CIPMA* 23, n.º 1 (2007): 98-101; y Alan Drengson y Bill Devall, eds. *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*. Berkeley, CA: Counterpoint, 2008. También, Murray Bookchin. “What Is Social Ecology?”. En *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, editado por Michael E. Zimmerman et al., 4.ª ed., 462-78. Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2004.

⁴¹ Cf. Denis Edwards. “‘Sublime Communion’: The Theology of the Natural World in *Laudato Si'*”. *Theological Studies* 77, n.º 2 (2016): 377-91. <https://doi.org/10.1177/0040563916635119>; “Everything Is Interconnected’: The Trinity and the Natural World in *Laudato Si'*”. *The Australian Catholic Record* 94, n.º 1 (2017): 81-92.

es suficiente en sí misma. Ya lo reconocía Sally McFague hace algunas décadas señalando que «somos parte del todo, y necesitamos internalizar esa percepción como un primer paso para vivir con verdad y justicia en nuestro planeta. Sin embargo, necesitamos más que un sentido de unidad con la tierra para vivir apropiadamente en ella»⁴². Ninguna obligación moral clara se deriva de la afirmación de la interdependencia de todo en el mundo. Las relaciones pueden abarcar una gran variedad de tipos e incluso pueden ser opresivas. En este sentido, la interdependencia puede ser pensada, al menos, desde dos perspectivas distintas. Una pone el acento en el todo —el cosmos, el planeta o la vida— que contiene las relaciones y es el actor principal en el desarrollo y futuro de la creación; y, la otra, reconociendo la inserción del ser humano en una comunidad mayor, enfatiza su unicidad y su rol particular en relación con el resto de las cosas y seres de cara al devenir de todo lo creado.

3.1.1. *Dos variantes de la interdependencia y sus implicancias*

La interdependencia pensada en el primer sentido concede el protagonismo de la reflexión teológica al todo, que es conformado por una trama infinita de relaciones y que, de algún modo, contiene internamente a los distintos componentes o miembros. Una versión de esta perspectiva la encontramos, por ejemplo, en la manera en que Leonardo Boff asume la hipótesis Gaia formulada por los científicos James Lovelock y Lynn Margulis. Así, la tierra —en cuanto organismo vivo y en evolución— es quien regula la vida en la tierra, y los seres humanos, junto con el resto de organismos, formamos con ella «una única entidad, es decir, un único ser, complejo, diverso, contradictorio y dotado de un gran dinamismo [...] en definitiva, un único ser y diverso [...]»⁴³. Esto no significa desconocer la especificidad del ser humano, sino que la humanidad es «la propia Tierra en su expresión de conciencia, de libertad y de amor»⁴⁴.

Una perspectiva distinta, pero con similitudes, es desarrollada por teólogos como John Haught para quienes la evolución cósmica del planeta

⁴² Sallie McFague. “Human Beings, Embodiment, and Our Home the Earth”. En *Reconstructing Christian Theology*, editado por Rebecca S. Chopp, y Mark Lewis Taylor, 166. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994. La traducción es mía.

⁴³ Leonardo Boff. *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae, 2008, 47.

⁴⁴ Boff, 48.

provee el marco general para pensar teológicamente a Dios, la humanidad y el cosmos⁴⁵. Así, la mirada científica sobre la evolución del universo, que pone de relieve las ideas de cambio, flujo, apertura y novedad, lo muestra como una aventura sin descanso, desplegando nuevos horizontes y abriendo nuevas posibilidades. De este modo, la teología puede pensar las búsquedas y el futuro de la humanidad como una expresión particular de la búsqueda y movimiento del universo. Entonces, «nuestra ansia humana por trascendencia es un desarrollo consciente de una inclinación general hacia el futuro abierto que siempre ha sido una característica escondida del universo físico»⁴⁶. La humanidad forma parte de una historia más amplia y extensa en la que el universo entero aguarda la realización de las promesas divinas.

Esta primera forma de pensar la interdependencia global permite dar cuenta de los límites de la naturaleza y de fenómenos como la predación, la violencia y la muerte, presentes en ella. La creación está todavía inconclusa y no es totalmente reveladora de Dios. Además, instala el cuidado humano hacia la creación en el respeto a una promesa que aguarda aún su cumplimiento y realización plena. Destruir la naturaleza es dar la espalda a una promesa y una forma de desesperanza. Así, se logra combinar de buena manera el carácter ambiguo y promisorio propio de la naturaleza. No obstante, al mismo tiempo, instala la pregunta teológica por la agencia —e incluso libertad— más allá de la especie humana.

La interdependencia pensada en el segundo sentido pone el foco en la unicidad del ser humano, su valor distintivo, y su rol específico dentro de la creación. Si bien, profundiza en la inserción de la humanidad en una comunidad mayor que su especie —reconociéndola como parte de la naturaleza o de la tierra— se levanta la alerta ante visiones cosmo-céntricas, ecocéntricas o biocéntricas. En este sentido, importa resguardar la dignidad especial del ser humano, su valor único y su rol de cara a los demás seres y cosas. Mostrándose de acuerdo con la centralidad de las relaciones, se enfatiza la singularidad del ser humano. Esta es la perspectiva teológica que desarrolla, por ejemplo, *Laudato si'* al pensar

⁴⁵ Lo mismo puede ser dicho de la iniciativa *The journey of the universe* promovida, entre otros, por la teóloga norteamericana Mary Evelyn Tucker y que se inscribe al alero de pensadores como Brian Swimme y Thomas Berry. <https://www.journey-oftheuniverse.org/about>

⁴⁶ Haight. “Theology and Ecology in an Unfinished Universe”, 243. Puede verse también, Haight. *The New Cosmic Story. Inside Our Awakening Universe*.

la responsabilidad que tenemos de cuidar la casa común en términos de que «no puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad» (LS 118). Así, reconocer el valor intrínseco de todas las criaturas no significa afirmar una igualdad de valor entre todas ellas. La especial dignidad de los seres humanos implica una responsabilidad moral única en relación con el resto de lo creado. Como puede verse, el acento teológico, en esta forma de pensar la interdependencia, recae sobre el ser humano y su rol central. Algo que *Laudato si'* nos recuerda señalando que todas las criaturas «avanzan junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común [...] porque el ser humano, dotado de inteligencia y de amor, y atraído por la plenitud de Cristo, está llamado a reconducir todas las criaturas a su Creador» (LS 83).

3.1.2. *Singularidad y agencia*

De más está decir que ambos sentidos en que se piensa teológicamente la interdependencia no son excluyentes, sino complementarios. De hecho, ambos se encuentran ante desafíos similares en el empeño por articular teológicamente la inserción del ser humano en la creación con la responsabilidad o tarea que le compete en ella en este tiempo de crisis ecológica. De aquí se desprenden tres puntos cruciales que deben seguir profundizándose en el tiempo venidero.

En primer lugar, es preciso seguir conectando el relato teológico de la creación con la narrativa científica sobre el cosmos y la naturaleza. Es claro que, a mayor desconexión de la representación científica de la realidad, mayor es el riesgo de tener una concepción romántica y falsa del universo, la tierra y los procesos naturales. No se trata de propiciar un concordismo espurio, sino de fortalecer el trabajo conjunto y la mutua provocación entre la racionalidad teológica y la científica. Ted Peters, por ejemplo, señala que más que una teología natural estamos requiriendo una teología de la naturaleza nutrida fuertemente por el conocimiento científico de la misma⁴⁷. De otro modo, pueden plantearse imperativos

⁴⁷ Ted Peters. "Science and Religion: Ten Models of War, Truce, and Partnership". *Theology and Science* 16, n.º 1 (2017): 39-42. <https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1402163>.

éticos equivocados. Lisa Sideris señala que la creencia de que los seres humanos tenemos el deber de reducir el sufrimiento y restaurar la paz en la naturaleza es un buen ejemplo de cómo una caracterización inexacta o incompleta de la naturaleza puede llevar a prácticas cuestionables y erradas⁴⁸. La manera en que la teología habla de nociones como complejidad, riqueza de experiencia, sufrimiento, violencia, cooperación, balance y estabilidad, debe estar científicamente informada. Si no, la teología puede ser engañosa no solo para nuestra comprensión del cosmos, la naturaleza y los desafíos de la crisis actual, sino también para el discernimiento de lo que significa una vida sustentable. Al mismo tiempo, es necesario que el discurso teológico sobre la creación incorpore aquellos elementos de la vida natural que parecen contradictorios con el proyecto divino formulado en términos de paz, belleza y plenitud.

En segundo lugar, esta teología de la naturaleza debe profundizar en las categorías de singularidad y libertad más allá de la especie humana. La afirmación teológica de que la creación proviene de una voluntad creadora libre implica que la libertad está inscrita en la creación y en su modo de funcionar. Esto ciertamente resuena con la mirada científica sobre la naturaleza que enfatiza nociones como cambio y apertura. El reconocimiento de la unicidad humana no debiera verse amenazado por la exploración teológica de la capacidad creadora que se extiende más allá de la humanidad. Este es un aspecto que debiera ser profundizado y desarrollado. Hay aquí, además, un punto de diálogo necesario con otras tradiciones religiosas y cosmovisiones, sobre todo la de algunos pueblos originarios latinoamericanos. *Querida Amazonia*, de hecho, insiste en la importancia de escuchar la sabiduría que los pueblos de la Amazonia tienen que aportar para el momento actual: «mientras luchamos por ellos y con ellos, estamos llamados a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos» (QA 72). En la cosmovisión de estos pueblos se reconoce la singularidad propia de otros seres y cosas, en relación con la singularidad del ser humano. Un excesivo recelo ante

⁴⁸ Cf. Lisa Sideris. *Environmental Ethics, Ecological Theology and Natural Selection*. New York: Columbia University Press, 2003, 202. Ver también Lisa Sideris. "Religion, Environmentalism, and the Meaning of Ecology". En *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, editado por Roger Gottlieb, 446-64. New York: Oxford University Press, 2006.

estas cosmovisiones —apresuradamente catalogadas de animistas— podría erróneamente privar a la teología de un campo de profundización necesario.

En esta misma línea, en tercer lugar, es crucial hacer frente al déficit que se advierte en la reflexión teológica sobre lo no-humano, particularmente sobre los animales. Se echa de menos una aproximación teológica más robusta que permita pensar las diferencias y visibilizar teológicamente lo específico de otras especies, formas de vida y también elementos de la naturaleza. Un ámbito particular lo constituye la reflexión teológica sobre los animales (no-humanos) en el contexto de la irrupción, a partir de la década de los años 70 del siglo pasado, de diversos movimientos teóricos y sociales como la ecología profunda y de liberación animal. Estos movimientos, que son diversos en sus énfasis y alcances, tienen en común el empeño por pensar filosóficamente los seres no-humanos y por ampliar la comunidad política y moralmente relevante más allá de la especie humana. El principio de igualdad biosférica propuesto por Arne Naes⁴⁹, o las categorías de seres sintientes⁵⁰ o sujetos de una vida⁵¹ para caracterizar a algunas otras especies animales son esfuerzos por reconocer no solo el valor intrínseco de todo lo existente, sino también sus particularidades y singularidad. Ante esto, la reacción magisterial de los últimos tres papas nos pone en guardia contra el biocentrismo, y enfatiza la necesidad de reconocer la singularidad humana⁵²; ambos aspectos ciertamente centrales, pero que requieren ser complementados con una visión positiva y directa sobre las criaturas no-humanas.

En ese sentido, puede relevarse el trabajo de algunos autores como Ch. Camosy⁵³, Celia Deane-Drummond⁵⁴, David Clough⁵⁵ y del anglicano

⁴⁹ Naess. “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen”.

⁵⁰ Peter Singer. *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Random House, 1975.

⁵¹ Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, 2004.

⁵² Ver, por ejemplo, los números de *Laudato si'* 81, 118, 119.

⁵³ Camosy. *For Love of Animals: Christian Ethics, Consistent Action*.

⁵⁴ Celia Deane-Drummond. *The Wisdom of the Liminal: Evolution and Other Animals in Human Becoming*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

⁵⁵ David L. Clough. *On Animals: Volume I: Systematic Theology*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014; *On Animals. Volume II: Theological Ethics*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2018.

Andrew Linzey⁵⁶ quien, a través del centro de ética animal de la universidad de Oxford, ha sido uno de los grandes impulsores de la reflexión teológica sobre los animales en ambientes cristianos. No obstante, la perspectiva católica dominante en relación con los animales sigue siendo una que los considera solo de manera indirecta y siempre en relación con el bienestar de la humanidad. En opinión de Ryan McLaughlin esta posición dominante asume la perspectiva de santo Tomás de Aquino tanto en la preocupación moral indirecta por los animales, como en el énfasis de la justa distribución de los recursos no humanos —incluidos los animales— al interior de la comunidad humana entera⁵⁷. Hay aquí otro aspecto que necesariamente deberá ser profundizado desde un punto de vista teológico en los años venideros. Interesa especialmente la comprensión teológica de qué es un animal, cómo dar cuenta de su singularidad —algo que reconocemos en nuestra interacción con ellos— y cuál es su estatuto moral.

3.2. EL LUGAR DEL SER HUMANO Y SU ROL EN LA CREACIÓN

Un segundo nudo problemático clave para el modo en que la teología se hace parte de la conversación global sobre la sustentabilidad es la comprensión teológica del lugar y rol del ser humano en la comunidad de la creación. *Laudato si'* es certera al enfatizar que «no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología» (LS 118). Ya hemos planteado que la idea de interdependencia apunta inevitablemente a la pregunta teológica sobre la singularidad de las criaturas, también la del ser humano y su valor peculiar. Al mismo tiempo, pone en el centro a la relacionalidad como algo constitutivo de la realidad. Ahora, si la interdependencia no anula la especificidad ni diferencia del ser humano, es necesario que nos interroguemos teológicamente sobre su rol y lugar en el conjunto de lo creado.

⁵⁶ Andrew Linzey, y Clair Linzey, eds. *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*. Routledge Handbooks in Religion. London: Routledge, 2019.

⁵⁷ Ryan McLaughlin. *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, 40.

3.2.1. *Diversas narrativas sobre la incidencia del ser humano en la crisis ecológica*

Esta interrogación acontece en el contexto de una proliferación de narrativas justamente sobre la incidencia del ser humano en la generación de la crisis ecológica actual y su responsabilidad ante ella. En un interesante artículo, P. Castelao, por ejemplo, señala que el problema de fondo es el desbalance que se ha producido históricamente en lo que llama el triángulo primordial: Dios, ser humano, mundo⁵⁸. Con la modernidad se inauguraría un proceso que ha llevado a la irrelevancia de lo divino y a la progresiva divinización inconsciente del ser humano, que ha implicado un desajuste en su relación con el resto de las cosas. Por lo tanto, para hacer frente a la crisis de un modo satisfactorio es preciso recuperar el vértice olvidado del triángulo —Dios— lo que permitiría reajustar la relación humano/otras criaturas. En este proceso de recuperación la antropología teológica tiene en las categorías de interrelación, interdependencia e inhabitación un valioso recurso. Le parece, por lo tanto, que «sin esa reconsideración de la dimensión perdida del ser humano, su dimensión religiosa, todo intento de recuperación de equilibrio con la naturaleza está llamado, antes o después, al fracaso. Y lo está porque solo la dimensión religiosa del ser humano puede accionar sus resortes más íntimos y profundos, de manera que provoque una verdadera y auténtica conversión y no una mera reacción superficial»⁵⁹.

Estando de acuerdo con varios aspectos del artículo y con el punto de que la dimensión religiosa es pertinente y relevante para hacer frente a la crisis ecológica, nos parece desmedido, sin embargo, el énfasis que se le atribuye a esta tanto en el origen de los problemas ecológicos —por el olvido— como en la solución de estos. Emparentada con un ámbito importante de la tesis de Lynn White —tal como el autor lo señala al pasar— esta perspectiva puede dar la impresión de que finalmente la situación actual es un problema de increencia o secularización. Además, queda sin tematizar la diversidad real entre las distintas tradiciones religiosas —incluidas las cosmovisiones de pueblos originarios— y el modo en que conciben la relación del ser humano con el resto de las cosas. Esta

⁵⁸ Pedro Castelao. “La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del ‘triángulo primordial’”. *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 373 (2020): 263-314. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.001>

⁵⁹ Castelao, 288.

diversidad está presente también al interior del cristianismo y sus miradas complementarias —pero no idénticas— de articular la responsabilidad humana hacia la creación.

Otras narrativas giran en torno al poder del ser humano desplegado en la actualidad y su relación con la técnica contemporánea. La hipótesis del Antropoceno —a pesar de su aún no ratificación científica— instala la perspectiva de que el ser humano se ha vuelto una fuerza capaz de alterarlo todo, incluso los sistemas biofísicos, como el clima, con la consiguiente fragilización de la distinción clásica entre naturaleza y cultura⁶⁰. La formulación de los límites planetarios⁶¹, por otra parte, apunta hacia un poder humano que debe, de algún modo, no solo moderarse, sino que también orientarse hacia acciones concretas que permitan mitigar los crecientes efectos de la crisis ecológica y asegurar el mantenimiento de condiciones que hacen posible la habitabilidad del planeta. Por último, hay narrativas que acentúan el poder transformador de la tecnociencia y, por lo tanto, su capacidad efectiva para lidiar exitosamente con los desafíos que estamos enfrentando. Pareciera, entonces, que de la crisis se sale básicamente con mejores desarrollos tecnológicos y una mayor aplicación de ellos. Ante esto, otras narrativas insisten en la necesidad de pensar detenidamente la racionalidad que subyace a la tecnociencia y los efectos negativos que comporta. Aquí se inscriben, por ejemplo, las ideas de H. Jonas sobre la pérdida de neutralidad ética de la técnica contemporánea —es decir, el mal potencial que acarrea no depende meramente de su uso— y la relevancia de la heurística del temor⁶². También, la noción de «orgullo metafísico» acuñada por J.-P. Dupuy que denuncia esta fe un tanto ciega en el poder resolutivo de la tecnociencia que nos impide, en último término, darle crédito a los escenarios futuros catastróficos que nos son presentados⁶³.

⁶⁰ Acuñado por el ecólogo Eugene Stoermer a comienzos de 1980, el término *antropoceno* ha sido popularizado por el químico ambiental Paul Crutzen. Cf., por ejemplo, Paul J. Crutzen. “Geology of Mankind”. *Nature* 415, no. 6867 (2002): 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>.

⁶¹ Johan Rockström et al. “A Safe Operating Space for Humanity”. *Nature* 461, n.º 7263 (2009): 472-75. <https://doi.org/10.1038/461472a>

⁶² Hans Jonas. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.

⁶³ Ver Jean-Pierre Dupuy. *Pour Un Catastrophisme Éclairé. Quand L'impossible Est Certain*. Paris: Seuil, 2004, y *Petite métaphysique des tsunamis*. Paris: Seuil, 2005.

3.2.2. *Repensar teológicamente las categorías de límite y poder*

Es en este punto donde nos parece que en el tiempo venidero se hace teológicamente necesaria la profundización en las categorías de límite y poder. En este sentido, no es suficiente, como antídoto a las causas profundas de la crisis ecológica, apuntar a revitalizar la dimensión religiosa en las personas, ni desplegar una comprensión de la persona humana en términos de relacionalidad. Tampoco, denunciar las deficiencias del paradigma tecnocrático y las consecuencias de una apuesta acrítica en las soluciones técnicas a los desafíos ecológicos. Hay categorías conceptuales relevantes en la conversación mundial sobre la sustentabilidad —como son las de límite y poder— que requieren también un mayor desarrollo teológico. Es clave mostrar la lógica subyacente a la crisis, que transgrede el mandato primigenio de cuidado y se enraíza en el ejercicio equivocado de un poder aparejado a roles que se tienen en territorios y comunidades específicas. En esta lógica opera una comprensión deficiente de la antropología cristiana que autoriza —en el sentido de propender a— un ejercicio abusivo del poder.

Se advierte un déficit en la reflexión teológica sobre la articulación del binomio don/límite que incide, justamente, en cómo se comprenden las capacidades humanas —poder ser y poder hacer— y se conceptualizan teológicamente los distintos tipos de relaciones que nos conciernen. En otras palabras, lo que ya sabemos desde el punto de vista psicológico, sociológico y ahora también ambiental —la relevancia de los límites en la construcción de relaciones saludables— requiere de una densidad teológica mayor que no se restrinja a identificar los límites meramente como marcadores morales y fronteras que delimitan el reino del pecado. Se comprenderá, entonces, que nos referimos a la noción de límite en tanto aquello que es preciso resguardar y respetar en todas las relaciones —incluidas aquellas con el resto de las cosas— para que estas apunten a dar vida y para que el don que significan pueda ser recibido en plenitud; y no límite, en tanto demarcación de lo ilícito (perspectiva jurídica), de lo moralmente malo (perspectiva ética), de lo físicamente imposible o indeseado (perspectiva ecológica) o de lo desconocido (perspectiva gnoseológica).

Así, nos parece que el enfoque adecuado para pensar teológicamente el poder humano es la de la polaridad don/límite, entendiendo el límite como algo constitutivo del don, que lo orienta hacia relaciones saludables y que apuntan a la vida plena. La pregunta teológica central sobre

nuestro poder, por lo tanto, no es si lo tenemos o no lo tenemos o si debemos renunciar a él, sino: ¿qué límites internos debe respetar para ser ejercido en vistas de la promoción de la vida? Es aquí donde una recta comprensión de la *kénosis* de Jesús provee elementos teológicos clave para pensar nuestro poder, sus límites necesarios y el modo de ejercerlo.

3.2.3. *La kénosis de Jesús como una perspectiva sugerente*

En consonancia con la misma imagen de descentrar al ser humano propuesta hace un tiempo por S. McFague, el teólogo francés François Euvé señala recientemente que necesitamos justamente este descentramiento para entrar en la lógica propia de Dios que se descentra en favor de los demás: «el gesto creador es del mismo orden que el gesto de salvación operado por Jesucristo y descrito por Pablo como una “kénosis”, la acción de “vaciar a sí mismo”»⁶⁴. Esta alusión al Jesús de la historia permite no solo la profundización en su figura para el abordaje teológico de la crisis ecológica —algo poco desarrollado hasta ahora— sino también, insertar la noción de *kénosis* en la dimensión que le es originariamente propia. De hecho, esta noción ha sido utilizada en la ecoteología por autores como Jürgen Moltmann o Denis Edwards para pensar la relación del Dios creador con su creación en términos de paciencia, dejar-ser y empoderamiento. No obstante, es su referencia al Jesús de la historia la que nos permite su comprensión más precisa, y un aporte sugerente para pensar el poder humano y sus límites.

De este modo, la *kénosis* no debiera comprenderse meramente en términos de sacrificio, renuncia o una limitación externa al poder. El análisis de las categorías clave del texto paulino (Flp 2,5-11) —μορφή, ἀπαγγμός y ἐκένωσεν— permite la comprensión de la *kénosis* de Jesús en un doble movimiento de contracción y expansión, por así decirlo⁶⁵. Por una parte, Jesús no considera que su igualdad con Dios signifique «aferrar» o «arrebatar», ni la ve como algo para usar en su propio beneficio. Se puede decir que Jesús elige deliberadamente un camino de autolimitación, lo que implica la renuncia en su vida terrenal a privilegios y honores a los que tenía todo derecho. No es de extrañar que este texto de Filipenses sea

⁶⁴ François Euvé. *Théologie de l'écologie. Une création à partager*. Paris: Éditions Salvator, 2021, 164.

⁶⁵ Cf. Guridi. *Ecoteología*, 223-58.

constante y correctamente asociado con otro texto paulino: 2Cor 8,9. De hecho, al tomar el lugar de un esclavo o sirviente Jesús libremente escoge el lugar de una persona sin ventajas, derechos o privilegios, sin reclamar ningún trato especial. Esto es ciertamente lo que la idea de la esclavitud connota en el contexto de Pablo. En este sentido, este primer movimiento de autolimitación se asemeja a la noción de no-poder —*non-puissance*— propuesta por Jacques Ellul para dar cuenta de lo que el contexto de la sociedad tecnológica requiere del poder humano. El no-poder no es la impotencia o la renuncia, sino el ejercicio de un poder adecuadamente⁶⁶.

Por otra parte, y contrariamente a la imagen estándar de los déspotas orientales, la carta a los Filipenses afirma que Jesucristo no entendió el ser igual a Dios como «obtener» o «apropiarse», sino más bien como «dar», lo que acertadamente se expresa en el amor que se entrega a sí mismo⁶⁷. Jesucristo se vació a sí mismo —se abajo y humilló— por el bien de los demás. Este es el otro aspecto del doble movimiento presentado por Filipenses. Jesucristo ha dado a conocer la condición de Dios asumiendo la condición de un esclavo, y al hacerlo, ha revelado no solo quién era realmente, sino también lo que significa ser Dios. Con su amor de entrega y donación, Jesús revela que «Dios no es un ser egocéntrico y codicioso»⁶⁸.

Puede comprenderse entonces que la referencia a la *kénosis* de Jesús eventualmente inspira e ilumina la pregunta por el tipo de límites que debemos discernir, configurar y respetar en el contexto de la crisis ecológica. Límites en la perspectiva del uso de energía, agua, alimentos, pero también en relación con el ritmo de vida, trabajo, uso del espacio, los medios de transporte y muchos otros ámbitos de nuestra vida en sociedad e interacción con la naturaleza. Esta autolimitación —que no es meramente renuncia o sacrificio— es el ejercicio de un poder y se inscribe en la fidelidad hacia el florecimiento y bienestar propio, de las demás personas y de las demás criaturas. Así, la noción de límite no necesita ser vista como algo negativo, sino que puede ser la expresión de fidelidad y amor auténtico, al mismo tiempo que el correlato necesario de toda relación que apunta al florecimiento y bienestar de todos los implicados.

⁶⁶ Euvé. *Théologie de l'écologie. Une création à partager*, 29-33.

⁶⁷ Ver, N. T. Wright. "Harpagmos and the Meaning of Philippians 2:5-11". *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 345.

⁶⁸ Gordon D. Fee. *Philippians*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2010, 101.

3.3. LA COMPRESIÓN DE LA INTERACCIÓN DE DIOS CON EL CONJUNTO DE LAS CRIATURAS Y EL FUTURO DE LA CREACIÓN

El tercer nudo problemático clave para el modo en que la teología se hace parte de la conversación global sobre la sustentabilidad es la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación. En la raíz de este nudo temático se encuentra, por una parte, la pregunta por el modo en que Dios conduce a la creación hacia su plenitud y la lectura teológica que podemos hacer, por lo tanto, de los escenarios catastróficos que nos son anunciados. Por otra parte, y en sintonía con lo anterior, se encuentra la pregunta por el tipo de acción demandada al ser humano en un contexto como este y la naturaleza de la esperanza que funda dicha acción.

3.3.1. *La inclusión de todas las criaturas en el acto salvífico*

¿Cuál es el alcance del acto salvífico acontecido en Jesucristo? ¿Incorpora este al conjunto de la creación y a todas las criaturas, o se orienta en primer término a la humanidad? ¿Participarán todas las criaturas de la transformación prometida como salvación o esta se circunscribe fundamentalmente a los seres humanos? El trabajo de P. Santmire muestra bien cómo teólogos relevantes a lo largo de la historia han respondido de modo diverso a estas preguntas⁶⁹. Ya sea, incorporando al conjunto de seres y cosas en los efectos del acto redentor, ya sea, entendiéndolo en un sentido restrictivo y orientado a la comunidad humana. La agudeza de estos interrogantes evidentemente se complejiza ante la constatación de las extinciones masivas de especies en la historia del planeta y de la pérdida de biodiversidad en la actualidad. No se trata aquí de radicalizar la teodicea que mira a Dios ante el sufrimiento del inocente, y ampliar ese sufrimiento al conjunto de especies desaparecidas o a la existencia de predación y violencia en el mundo natural⁷⁰. Se trata, más bien, de preguntarnos por la comprensión teológica de cómo Dios lleva adelante

⁶⁹ H. Paul Santmire. *The travail of nature: the ambiguous ecological promise of Christian theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

⁷⁰ Christopher Southgate. "Does God's Care Make Any Difference? Theological Reflection on the Suffering of God's Creatures". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Ernst Conradie et al., 97-114. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

la consumación de su creación y los alcances de esta. El modo en que comprendamos la acción divina incidirá fuertemente en cómo entenderemos teológicamente la responsabilidad humana de cara al conjunto de lo creado.

Los desarrollos teológicos de los últimos decenios en torno a la noción de la *deep incarnation* son un esfuerzo interesante por pensar teológicamente el alcance global del evento salvífico acontecido en Jesucristo. Desde la introducción de la categoría, realizada por el teólogo luterano danés Niels Henrik Gregersen⁷¹, ha sido elaborada en ambientes católicos por autoras como Elizabeth Johnson y Celia Deane-Drummond. Si bien, ambos desarrollos no coinciden totalmente en sus enfoques, la combinación de ellos permite una comprensión complementaria del modo en que la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo afecta al conjunto de lo creado⁷². Elizabeth Johnson enfatiza el hecho de que en la encarnación, Jesús asume las condiciones materiales de todas las formas de vida biológica y experimenta el dolor común de todas las criaturas sensibles. De este modo, la carne asumida por Jesús, lo conecta con toda la vida biológica, y con la historia del universo en la que se han formado los elementos orgánicos propios de toda materialidad⁷³. La encarnación profunda encuentra su correlato en lo que Johnson llama «resurrección profunda» para dar cuenta de la transformación de todo lo creado: «en el Cristo resucitado, por un acto de infinita misericordia y fidelidad, el Dios eterno ha integrado la corporalidad del mundo en el núcleo de la vida divina, no solo por un tiempo, sino para toda la eternidad. Ello enmarca el comienzo de la redención de todo el cosmos físico»⁷⁴.

Deane-Drummond, por su parte, toma distancia de lo que le parece una perspectiva demasiado abstracta y, en cierto sentido, «deshistorizante», para centrarse en la vida concreta de Jesucristo inserta en el drama de la historia⁷⁵. Así, la encarnación profunda no apunta, en primer lugar, a

⁷¹ Niels Henrik Gregersen. "The Cross of Christ in an Evolutionary World". *Dialog* 40, n.º 3 (2001): 192-207. <https://doi.org/10.1111/0012-2033.00075>

⁷² Cf. también Edwards. *Deep Incarnation*.

⁷³ Cf., por ejemplo, Elizabeth A. Johnson. "Pregunta a las bestias". *Darwin y el Dios del amor*. Santander: Sal Terrae, 2015, 181-210. Esto es algo destacado también por *Laudato si'* (n.º 235).

⁷⁴ Johnson, 208.

⁷⁵ Deane-Drummond. *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, 72-88; Celia Deane-Drummond. "Who on Earth Is Jesus Christ? Plumbing the Depths

una comprensión cósmica que une a Jesús con toda la historia material, sino que, más profundamente, al «movimiento transformador y dramático de Dios en Cristo que ocupa el lugar central en el teo-drama»⁷⁶. Así, la encarnación profunda adquiere rápidamente también un talante pneumatológico en la medida en que el movimiento transformador es acompañado también por la presencia del Espíritu⁷⁷. Aquí podemos recordar lo que señalamos en relación con la categoría de interdependencia y su insuficiencia al carecer de un contenido ético específico. Compartiendo esa perspectiva, Deane-Drummond, cree que la comprensión de la encarnación profunda que propone —a diferencia de los otros desarrollos— sí permite una bajada ética clara en el contexto de la crisis ecológica, en la medida en que otorga al ser humano un lugar y rol activos en este drama, junto a Jesucristo quien ha trazado el camino a seguir.

Cabe preguntarse en este sentido qué rol le corresponde al resto de las criaturas. En este punto reencontramos la necesidad de tematizar teológicamente la singularidad, libertad, y agencia más allá de la especie humana. Haciéndose eco de una cita del comentario de santo Tomás a la física de Aristóteles, *Laudato si'* propone que «el Espíritu de Dios llenó el universo con virtualidades que permiten que del seno mismo de las cosas pueda brotar siempre algo nuevo» (LS 80). Se trata de una mirada teleológica en la que el Creador ha inscrito desde el comienzo una finalidad en las cosas y la novedad puede ser comprendida en términos de despliegue de potencialidades previamente existentes. El teólogo francés Fabien Revol propone, por su parte, una mirada renovada de la noción teológica de creación continua, en la que la novedad de la que también habla la encíclica brota, más bien, de la cooperación creativa entre el Creador y las criaturas en la necesaria temporalidad⁷⁸. Esto conecta fuertemente con la constatación de que el poder de Jesús suscita recursos en las personas justamente a través del encuentro⁷⁹. Se comprenderá que el modo en que

of Deep Incarnation”. En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Ernst Conradie et al., 31-50. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

⁷⁶ Deane-Drummond. *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, 87.

⁷⁷ Cf. Deane-Drummond. “Who on Earth Is Jesus Christ? Plumbing the Depths of Deep Incarnation”, 47.

⁷⁸ Fabien Revol. “The Concept of Continuous Creation part II: Continuous Creation: Toward a Renewed and Actualized Concept”. *Zygon* 55 (2020): 251-274, aquí 271. <https://doi.org/10.1111/zygo.12583>.

⁷⁹ Euvé. *Théologie de l'écologie. Une création à partager*, 181.

se conceptualiza teológicamente lo que acontece en el mundo natural —y también en la amplitud cósmica— es de suma importancia en el contexto en que proliferan narrativas científicas sobre el futuro justamente del universo, y también de la habitabilidad del planeta o, más radicalmente, de la viabilidad de la vida en él. En qué sentido y de qué manera la acción salvadora de Dios se hace presente a todo lo real es una pregunta cuya respuesta requiere mayores desarrollos en el tiempo venidero.

3.3.2. *La mirada cristiana ante la catástrofe*

Esos futuros que nos son presentados no son del todo auspiciosos. No es necesario exagerar la situación ni ceder ante una perspectiva catastrofista que considera esos escenarios descritos casi como un destino ineluctable. Sin embargo, la pregunta teológica sobre la acción de Dios y el modo en que conduce a la creación hacia su consumación, inevitablemente orienta la mirada también hacia la acción humana en el mundo. ¿Qué hacer entonces ante la catástrofe? ¿Cómo no sucumbir a la desesperanza, pero sin enarbolar una esperanza acrítica que sería finalmente un correlato ingenuo de la fe ciega en la tecnociencia? ¿Cómo no desentenderse tampoco de esos futuros anunciados denunciando la incertidumbre científica —o su variabilidad— y amparándose en la certeza que entrega la confianza en el Creador?

El poder humano revela en este contexto toda su ambigüedad. Por una parte, muestra su éxito en la capacidad transformadora de la realidad, pero, al mismo tiempo, nos vemos amenazados por sus efectos. Por otra, contemplamos los resultados de la acción conjunta —en términos de grandes beneficios, pero también problemas— pero, al mismo tiempo, nos sentimos impotentes y un tanto desalentados ante la envergadura de los desafíos ecológicos. Pareciera que no somos finalmente capaces, por un conjunto de razones, de enfrentarlos satisfactoriamente. En el centro de la crisis ecológica reencontramos la cuestión antropológica desde la perspectiva de recuperar la agencia humana y su capacidad de incidencia.

Es relativamente evidente que la apelación a la catástrofe y al temor que supuestamente ella produce no es un recurso suficiente ni mucho menos eficaz para despertar esa agencia anhelada. De hecho, puede producir el efecto contrario. Jean-Pierre Dupuy propone, en cambio, un catastrofismo ilustrado que, haciéndole frente a la confianza excesiva en el poder de la tecnociencia, nos permita darle consistencia al futuro pesimista que

nos es anunciado. Se trata de un momento metodológico en el que damos por probable el escenario que nos es predicho, para volver sobre el presente y emprender las acciones necesarias para que, eventualmente, no se produzca⁸⁰. Jaime Tatay, por su parte, destaca el potencial transformador que poseen las narraciones apocalípticas, aunque este no basta por lo que debe ser complementado con la esperanza escatológica y la visión profética que propenden a la acción de mejor manera⁸¹. Es aquí donde se hace evidente la necesidad de seguir desarrollando narrativas teológicas que funden y legitimen la acción humana hacia una vida ecológicamente sustentablemente.

Este punto se complejiza, tal como nos los recuerda F. Euvé, dado que la consumación de la creación, de acuerdo con las Escrituras, no acontece como fruto de un proceso de crecimiento tranquilo e indefinido, sino como una transformación radical, en la que la vida plena es otorgada a través del pasaje por la muerte. En este sentido, la esperanza cristiana, en que Dios quiere la plenitud de su obra creada, no garantiza la ausencia de eventos desastrosos o dañinos⁸². La esperanza cristiana, por así decirlo, es a pesar de la catástrofe. Obviamente esto no significa un llamado a la inacción ni una resignación ante la fatalidad. Que Dios lleve adelante la consumación de su creación implica un horizonte de bien con el que el ser humano puede colaborar.

3.3.3. *Una acción comunitaria fundada en la esperanza*

Es preciso, por lo tanto, seguir desarrollando narrativas teológicas que permitan ver la realidad. *Laudato si'* transita ese camino cuando instala nociones como las de «deuda ecológica» (LS 51) y de «responsabilidades comunes pero diferenciadas o diversificadas» (LS 170) dando cuenta que no todos los países ni formas de vida han contribuido de igual manera a la generación de los desafíos ecológicos. Lo mismo acontece cuando estos son fuertemente asociados con los problemas sociales —una sola crisis socioambiental— permitiendo destacar algo constatado cotidianamente,

⁸⁰ Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*; Jean-Pierre Dupuy. "The precautionary principle and enlightened doomsaying". *Revue de métaphysique et de morale* 76, n.º 4 (2012): 577-92. <https://doi.org/10.3917/rmm.124.0577>

⁸¹ Tatay. "El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología", 334.

⁸² Euvé. *Théologie de l'écologie. Une création à partager*, 174.

a saber, que los efectos negativos de la crisis ecológica están afectando en mayor medida a las poblaciones y grupos empobrecidos. De este modo, se trata de narrativas que hagan visibles las diferencias contextuales, desenmascaren los intereses locales y favorezcan una acción situada en territorios específicos. Hay que hacer frente al riesgo de articular una narrativa demasiado general, al modo de un recetario de buenas prácticas, pero muy poco enraizada en los procesos reales de las comunidades. Finalmente, son estas narrativas contextuales las que refuerzan y estimulan nuestra responsabilidad ética.

En este sentido, se trata de narrativas capaces de relevar la dimensión política de la acción humana, y colaborar a la articulación de distintas perspectivas que apuntan a una transformación civilizatoria. *Laudato si'* propone, por ejemplo, la noción de «ciudadanía ecológica» (LS 211), aunque prima en su sexto capítulo una dimensión más personal de la acción a través del llamado a actitudes como el gozo, el agradecimiento, la celebración y el descanso. De algún modo, la crítica cultural desarrollada particularmente en el tercer capítulo de la encíclica, y que se centra en nociones como la cultura del descarte, el antropocentrismo desviado o el paradigma tecnocrático, no logra traspasarse a la reflexión sobre la ciudadanía ecológica y a sus eventuales concreciones sociales y políticas. Es clave, de hecho, que evitemos la huida hacia solamente lo pequeño e íntimo como un modo de hacer frente —quizás reactivamente— a las consecuencias de la crisis ecológica que nos son anunciadas. La inminencia de ese eventual futuro puede ser, de hecho, un aliciente para re-encuentrar la dimensión colectiva de nuestro actuar y también, quizás, una oportunidad para crecer en humanidad, desde una mirada menos individualista y antropocéntrica, y colaborar con la acción renovadora del Espíritu hacia todo lo creado.

4. CONCLUSIÓN

Al finalizar estas páginas podemos recuperar su línea argumentativa principal. Las tradiciones religiosas tienen elementos pertinentes que aportar para hacer frente a la crisis ecológica actual. El catolicismo, además de la vida concreta de las comunidades y de su incidencia institucional, ha visto el desarrollo progresivo de una nueva área disciplinar teológica que ha colaborado a una crítica cultural de las causas profundas de la crisis,

así como a una revisión ecológica del cristianismo. No obstante, no hay consenso en las transformaciones que los desafíos ecológicos requieren de los contenidos teológicos clásicos ni de si estas son necesarias. Para muchos, de hecho, prima una perspectiva de recordar y acentuar lo ya dado. Sin embargo, es claro que hay algunos nudos problemáticos, en el sentido de temas que requieren un mayor desarrollo, para permitirle a la teología una participación en la conversación global sobre la sustentabilidad más pertinente. Los tres nudos problemáticos que identificamos apuntan, en términos generales, a pensar teológicamente la singularidad y la agencia —y sus consecuencias— más allá de la especie humana, a repensar teológicamente las categorías de límite y poder, y a generar narrativas teológicas que permitan ver la realidad y sostener una acción comunitaria lúcidamente esperanzada.

REFERENCIAS

- Bakken, Peter W. “Christianity and Ecology Bibliography” 2020. https://fore.yale.edu/sites/default/files/files/christianity_bibliography_February_2020.pdf
- Bauckham, Richard. *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. Waco, TX: Baylor University Press, 2011.
- Bauckham, Richard. “Stewardship in Question”. En *The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*, 1-36. Sarum theological lectures. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.
- Beling, Adrián E., y Julien Vanhulst, eds. *Desarrollo Non Sancto: La Religión como Actor Emergente en el Debate Global sobre el Futuro del Planeta*. México: Siglo Veintiuno, 2019.
- Berry, R. J., ed. *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*. London: T&T Clark, 2006.
- Boff, Leonardo. *La Opción-Tierra. La Solución Para La Tierra No Cae Del Cielo*. Santander, España: Sal Terrae, 2008.
- Boff, Leonardo, y Jesús García-Abril. *La sostenibilidad: qué es y qué no es*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2013.
- Bookchin, Murray. “What Is Social Ecology?” En *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, editado por Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, John Clark, Karen J. Warren, e Irene J. Klaver, 4.^a ed., 462-478. Upper Saddle River, NJ: Pearson, 2004.

- Camoso, Charles. *For Love of Animals: Christian Ethics, Consistent Action*. Cincinnati, OH: Franciscan Media, 2013.
- Castelao, Pedro. "La Crisis Ecológica en la Antropología Teológica. La Necesaria Recuperación del "Triángulo Primordial." *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 95, n.º 373 (2020): 263-314. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.001>
- Chryssavgis, John, ed. *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Chryssavgis, John, y Bruce V. Foltz, eds. *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*. New York: Fordham University Press, 2013. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823251445.001.0001>
- Clough, David L. "Beyond Ecotheology". *Theology* 116, n.º 1 (2013): 47-49. <https://doi.org/10.1177/0040571X12461231>.
- Clough, David L. *On Animals*. Volumen I: *Systematic Theology*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- Clough, David L. *On Animals*. Volumen II: *Theological Ethics*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2018. <http://dx.doi.org/10.5040/9780567669711>
- Conradie, Ernst. *An Ecological Christian Anthropology: At Home on Earth?* Aldershot, Hants, England: Ashgate, 2005.
- Conradie, Ernst. *Christianity and Ecological Theology. Resources for Further Research*. Stellenbosch, South Africa: SunPress, 2006. <https://doi.org/10.18820/9781920109240>
- Conradie, Ernst. "The Four Tasks of Christian Ecotheology: Revisiting the Current Debate". *Scriptura* 119, n.º 1 (2020). <http://dx.doi.org/10.7833/119-1-1566>
- Conradie, Ernst. "The Journey of Doing Christian Ecotheology: A Collective Mapping of the Terrain". *Theology* 116, n.º 1 (2013): 4-17. <https://doi.org/10.1177/0040571X12461232>.
- Conradie, Ernst. "Towards an Agenda for Ecological Theology: An Intercontinental Dialogue". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, n.º 3 (2007): 281-343. <https://doi.org/10.1558/ecot.2005.10.3.281>
- Conradie, Ernst, y Hilda Koster, eds. *The T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*. London: T&T Clark, 2019. <http://dx.doi.org/10.5040/9780567675187>
- Crutzen, Paul J. "Geology of Mankind". *Nature* 415, n.º 6867 (2002): 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>

- Deane-Drummond, Celia. *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub, 2017.
- Deane-Drummond, Celia. "Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology". *New Blackfriars* 93, n.º 1044 (2012): 193-212. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2011.01476.x>
- Deane-Drummond, Celia. *The Wisdom of the Liminal: Evolution and Other Animals in Human Becoming*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.
- Deane-Drummond, Celia. "What Are the Resources for Building a Christian Ethos in a Time of Ecological Devastation?". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Ernst Conradie, Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond, y Denis Edwards, 157-176. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. <https://doi.org/10.5040/9780567659613.ch-009>
- Deane-Drummond, Celia. "Who on Earth Is Jesus Christ? Plumbing the Depths of Deep Incarnation". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Ernst Conradie, Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond, and Denis Edwards, 31-50. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. <https://doi.org/10.5040/9780567659613.ch-003>
- Drengson, Alan, and Bill Devall, eds. *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess*. Berkeley, CA: Counterpoint, 2008.
- Drewermann, Eugen. *Le progrès meurtrier : La destruction de la nature et de l'être humain à la lumière de l'héritage du christianisme*. París: Stock, 1994.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Petite métaphysique des tsunamis*. París: Seuil, 2005.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Pour Un Catastrophisme Éclairé. Quand l'impossible Est Certain*. París: Seuil, 2004.
- Dupuy, Jean-Pierre. "The precautionary principle and enlightened doom-saying". *Revue de métaphysique et de morale* 76, n.º 4 (2012): 577-592. <https://doi.org/10.3917/rmm.124.0577>
- Eaton, Heather. "Where Do We Go from Here? Methodology, Next Steps, Social Change". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond, Denis Edwards, y Ernst Conradie, 195-218. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. <https://doi.org/10.5040/9780567659613.ch-011>
- Edwards, Denis. *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creatures*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2019.

- Edwards, Denis. "‘Everything Is Interconnected’: The Trinity and the Natural World in Laudato Si’". *The Australian Catholic Record* 94, n.º 1 (2017): 81-92.
- Edwards, Denis. "‘Sublime Communion’: The Theology of the Natural World in Laudato Si’". *Theological Studies* 77, n.º 2 (2016): 377-391. <https://doi.org/10.1177/0040563916635119>
- Euvé, François. *Théologie de l’écologie. Une Création à Partager*. París: Éditions Salvator, 2021.
- Faggioli, Massimo, and Mary Catherine O’Reilly-Gindhart. "A New Wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018–2020". *Theological Studies* 82, n.º 1 (2021): 156-185. <https://doi.org/10.1177/0040563921995848>
- Fee, Gordon D. *Philippians*. Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2010.
- Gergersen, Niels Henrik. "The Cross of Christ in an Evolutionary World". *Dialog* 40, n.º 3 (2001): 192-207. <https://doi.org/10.1111/0012-2033.00075>
- Gerten, Dieter, y Sigurd Bergmann, eds. *Religion in Environmental and Climate Change. Suffering, Values, and Lifestyles*. London: Bloomsbury, 2012.
- Gesché, Adolphe. "La Création: Cosmologie et Anthropologie". *Revue théologique de Louvain* 14, n.º 2 (1983): 147-166. <https://doi.org/10.3406/thlou.1983.1968>
- Grim, John, y Mary Evelyn Tucker. *Ecology and Religion*. Washington: Island Press, 2014.
- Guridi, Román. *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Guridi, Román. "El Desarrollo de La Ecoteología: Tensiones y Desafíos Actuales". *Humanistas: Revista De Antropología y Cultura Cristiana*, n.º 93 (2020): 44-59.
- Guridi, Román. "Pistas Para Renovar La Antropología Teológica Desde Una Ecología Integral". *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* 16 (2019): 9-22. <https://doi.org/10.29035/pyr.16.9>
- Hallman, David G. "Ecumenical Responses to Climate Change". *The Ecumenical Review* 49, n.º 2 (1997): 131-141. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1997.tb00275.x>
- Hart, John, ed. *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd., 2017. <https://doi.org/10.1002/9781118465523>
- Haight, John. *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

- Haight, John. *The New Cosmic Story. Inside Our Awakening Universe*. New Haven, CT: Yale University Press, 2017.
- Haight, John. "Theology and Ecology in an Unfinished Universe". En *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*, editado por David M. Lodge y Christopher Hamlin, 226-245. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- Horrell, David. *Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*. London: Equinox Publishing, 2010.
- Jenkins, Willis. *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195328516.001.0001>
- Jenkins, Willis J., Mary Evelyn Tucker, y John Grim, eds. *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. New York, NY: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315764788>
- Johnson, Elizabeth A. "Pregunta a las bestias". *Darwin y el Dios del amor*. Traducido por Manuel José Lozano-Gotor Perona. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Jonas, Hans. *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de Una Ética Para La Civilización Tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- Linzey, Andrew. *Animal Theology*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.
- Linzey, Andrew, y Clair Linzey, eds. *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*. Routledge Handbooks in Religion. London: Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9780429489846>
- Márquez Beunza, Carmen. "La Cuestión Medioambiental en el Diálogo Ecuménico". *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 95, n.º 373 (2020): 347-382. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.003>
- McFague, Sallie. *Blessed Are the Consumers: Climate Change and the Practice of Restraint*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013.
- McFague, Sallie. "Human Beings, Embodiment, and Our Home the Earth". En *Reconstructing Christian Theology*, editado por Rebecca S. Chopp, y Mark Lewis Taylor, 141-169. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.
- McLaughlin, Ryan. *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137344588>
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. The Gifford lectures 1984-1985. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

- Naess, Arne. "Los Movimientos de La Ecología Superficial y La Ecología Profunda: Un Resumen". *Ambiente y Desarrollo de CIPMA* 23, n.º 1 (2007): 98-101.
- Peters, Ted. "Science and Religion: Ten Models of War, Truce, and Partnership". *Theology and Science* 16, n.º 1 (2017): 11-53. <https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1402163>
- Radford Ruether, Rosemary. *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, 2004.
- Revol, Fabien. "The Concept of Continuous Creation Part II: Continuous Creation: Toward a Renewed and Actualized Concept". *Zygon* 55, n.º 1 (2020): 251-274. <https://doi.org/10.1111/zygo.12583>
- Rockström, Johan, Will Steffen, Kevin Noone, Åsa Persson, F. Stuart Chapin, Eric F. 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 A. Foley. "A Safe Operating Space for Humanity". *Nature* 461, n.º 7263 (2009): 472-475. <https://doi.org/10.1038/461472a>
- Santmire, H. Paul. *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Sereti, Maria G. "The Contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Configuration of an Ecumenical 'Integral Ecology'". *The Ecumenical Review* 70, n.º 4 (2018): 617-626. <https://doi.org/10.1111/erev.12388>
- Sideris, Lisa. *Environmental Ethics, Ecological Theology and Natural Selection*. New York: Columbia University Press, 2003. <https://doi.org/10.7312/side12660>
- Sideris, Lisa. "Religion, Environmentalism, and the Meaning of Ecology". En *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, edited by Roger Gottlieb, 446-464. New York: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178722.003.0021>
- Singer, Peter. *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*. New York: Random House, 1975.

- Southgate, Christopher. "Does God's Care Make Any Difference? Theological Reflection on the Suffering of God's Creatures". En *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*, editado por Ernst Conradie, Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond, y Denis Edwards, 97-114. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014. <https://doi.org/10.5040/9780567659613.ch-006>
- Tatay, Jaime. "Diversidad Institucional Como Clave de La Evolución Del Pensamiento y Praxis Católica Sobre Ecología". *Teología y Vida* 62, n.º 2 (2021): 225-251. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492021000200225>.
- Tatay, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) - 2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2018.
- Tatay, Jaime. "El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología". *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 95, n.º 373 (2020): 315-346. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.002>
- Taylor, Bron. "The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, n.º 3 (2016): 268-305. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>
- Taylor, Bron, Gretel Van Wieren, y Bernard Zaleha. "The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 10, n.º 3 (2016): 306-378. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29011>.
- Toynbee, Arnold. "The Religious Background of the Present Environmental Crisis". *International Journal of Environmental Studies* 3, n.º 1-4 (1972): 141-146. <https://doi.org/10.1080/00207237208709505>.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155 (1967): 1203-1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>
- Wright, N. T. "Harpagmos and the Meaning of Philippians 2:5-11". *Journal of Theological Studies* 37, n.º 2 (1986): 321-352. <https://doi.org/10.1093/jts/37.2.321>