

APORTES DE LA VISIÓN COSMOTÉANDRICA DE LA CREACIÓN PARA EL
CUIDADO DE LA CASA COMÚN

Fabián Leonardo Rueda Rueda

Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Teología

Asesor: Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ

2025

Resumen

El cuidado de la casa común puede ser uno de los temas más reflexionados y profundizados en la teología actual. La situación medio ambiental que presenta el mundo actualmente hace urgente la profundización y la acción en pro de una concienciación de las personas dirigida a tener actitudes más positivas para con el planeta. El ámbito de la teología que tiene una voz en el tema de la necesidad ecológica actual es el tratado de la creación. Presentamos en esta reflexión una visión más abierta de la creación, teniendo en cuenta la visión cosmoteándrica de Raimon Panikkar.

Palabras clave: Casa común; ecoteología; creación; perspectiva cosmoteándrica.

Abstract

Care for our common home may be one of the most deeply reflected upon and explored topics in contemporary theology. The current environmental situation in the world makes it urgent to deepen our understanding and take action to foster more positive attitudes toward the planet. The area of theology that has a voice in the topic of current ecological need is the treatise on creation. In this reflection, we present a more open view of creation, taking into account Raimon Panikkar's cosmotheandric vision.

Keywords: Common home; ecotheology; creation; cosmotheandric perspective

Introducción

La situación medioambiental actual se ve permeada por varios desafíos y problemas: el calentamiento global y sus consecuencias climáticas en cada vez más regiones del mundo; la creciente pérdida de biodiversidad y el desequilibrio ambiental producido por la desaparición de hábitats nativos; la contaminación provocada por el exceso de basuras; la deforestación que deriva en una degradación de la calidad de los suelos, producida principalmente por intereses económicos y materiales que influyen en políticas estatales; la afección de la salud humana, especialmente la de aquellos grupos sociales más vulnerables y empobrecidos. Los anteriores se constituyen en efectos de una relación fracturada entre el ser humano y la creación.

La crisis ecológica, cuyos desafíos se expresan someramente, también afecta la realidad creyente, particularmente en el ámbito cristiano en diálogo con otras confesiones religiosas. La dimensión religiosa de la humanidad en la actualidad puede orientar a los creyentes a la salvación que incluye, de manera acuciante y necesaria, la certeza teológica de creación. La teología se

constituye en la dimensión dialógica del cristianismo desde la cual el creyente profundiza su experiencia de fe y, además, puede tener voces pertinentes y de contacto con otras áreas de pensamiento. Si se considera el cuidado de la naturaleza como una urgencia que debe extenderse a la integralidad de las dimensiones humanas, la teología se puede constituir en el puente desde el cual el mismo cristianismo manifiesta su aporte en la solución de los problemas ecológicos.

En las últimas décadas, la humanidad ha generado una conciencia cada vez más clara de los efectos negativos que surgen de las acciones humanas que degradan el medio ambiente. Los peligros que surgen a partir de las prácticas económicas cuyo objetivo es el crecimiento material de quienes tienen el poder del capital, son cada vez más evidentes. La teología cristiana ha venido reflexionando y evidenciando, entre muchas otras voces del pensamiento, la urgencia de generar actitudes humanas que propendan hacia el cuidado del medio ambiente. El tratado de la creación en teología ha desarrollado en las últimas décadas una reflexión en clave medioambiental y ecológica. Autores como Jürgen Moltmann (1987), Leonardo Boff (1995, 2011), Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco (2015), entre otros dan cuenta de una responsabilidad, desde la iniciativa creyente, de generar convicciones que lleven a realizar una vida en pro de la conservación del planeta ante la grave crisis ecológica que se evidencia no solamente a escala global, sino también en las dinámicas cotidianas y particulares de las personas.

La reflexión sobre el cuidado de la casa común en el ámbito teológico presenta diversas implicaciones que es importante tener en cuenta para ayudar a solucionar los efectos de la crisis medioambiental. La doctrina sobre la creación en clave ecoteológica habla del mundo como fruto de la acción amorosa y voluntaria de Dios, desde la cual, las cosas han sido dadas. La afirmación de la creación como un don, implica un carácter ético y moral que deriva en una responsabilidad humana de cuidado y conservación. El hombre y la mujer, al contemplar la creación, tienen también la posibilidad de darse cuenta de la bondad divina, lo cual podría derivar en actitudes particulares de cuidado y de conservación del planeta y su diversidad.

Raimon Panikkar ha desarrollado una perspectiva teológica, religiosa y cultural que integra de forma armónica la relación íntima que existe entre Dios, el ser humano y el mundo en lo que se podría denominar reflexión cosmoteándrica. A partir de esta conjunción, sería posible desarrollar una teología de la creación en la cual el ser humano se vea vinculado de forma más profunda en las realidades del mundo, como parte de él, surgido de la tierra. Dicha perspectiva de la creación podría ser un punto de partida para generar conciencia y convicción sobre el papel del ser humano

en la naturaleza y para deconstruir objetivos, finalidades y pensamientos que orienten cada vez más a la humanidad por caminos de conservación, cuidado y responsabilidad con su entorno. Por este motivo, surge la cuestión ¿Cuáles son los aportes de la visión cosmoteándrica de la creación panikkariana en el cuidado de la casa común?

Para dar respuesta a la anterior pregunta, se precisa identificar los elementos clave de la visión cosmoteándrica de la creación panikkariana orientada al cuidado de la casa común como aportes de la teología en la solución de problemas socioambientales. La línea de reflexión y profundización conduce, en primer lugar, a la explicación de los principales horizontes de la ecoteología actualmente. En segundo lugar, podría llevar a mostrar aportes alrededor del lenguaje, el símbolo y la espiritualidad en la ecoteología. Finalmente se busca llegar a una aproximación del aporte panikkariano de la visión cosmoteándrica de la realidad y poder relacionar dicha perspectiva con la doctrina cristiana de la creación en clave ecoteológica.

El presente estudio se fundamenta en el paradigma cualitativo, desde un enfoque hermenéutico-teológico que permite interpretar, en clave contemporánea, las fuentes bíblicas, magisteriales y teológicas en torno a la creación y la ecoteología. La hermenéutica teológica se constituyó en el método central de análisis, posibilitando la articulación entre el horizonte revelado y los aportes de la reflexión sistemática. El trabajo de campo se desarrolló mediante revisión documental especializada y análisis crítico de textos teológicos contemporáneos, priorizando categorías relacionadas con la creación, la ecología integral y la visión cosmoteándrica. Los criterios de inclusión se establecieron en torno a autores y obras relevantes para la discusión teológica actual, mientras que los criterios de exclusión se aplicaron a escritos sin rigor académico o alejados del campo teológico. El proceso de categorización y contraste de fuentes se realizó mediante técnicas de análisis de contenido, con plena observancia de los principios éticos de honestidad académica, citación rigurosa, transparencia investigativa y respeto por la integridad de los autores y tradiciones revisadas (Hernández-Sampieri & Mendoza, 2018, p. 134).

En las últimas décadas, la reflexión teológica ha mostrado un giro decisivo hacia la ecoteología y la teología de la creación, con especial énfasis en la categoría de “cuidado de la casa común”. Autores como Leonardo Boff (2012) y Jürgen Moltmann (1987) han subrayado la necesidad de una conversión ecológica que abarque las dimensiones sociales, espirituales y cósmicas. En este horizonte, la propuesta cosmoteándrica de Raimon Panikkar constituye una aportación significativa, pues sitúa a Dios, el ser humano y el cosmos en una relación constitutiva

de comunión, superando tanto el dualismo como el antropocentrismo teológico, lo que abre la posibilidad de una ecoteología trinitaria que integre lo divino, lo humano y lo cósmico en clave de cuidado y responsabilidad. Las tendencias investigativas recientes han retomado esta visión para repensar la creación no solo como don divino, sino también como sacramento de comunión universal, aportando un marco fértil para el diálogo interdisciplinar e interreligioso frente a la crisis ecológica contemporánea.

1. Algunos fundamentos de la ecoteología

1.1. La ecoteología como respuesta teológica a la crisis socioambiental contemporánea

La ecoteología es una disciplina emergente que ha cobrado especial relevancia en los últimos años debido a la creciente preocupación por la crisis ecológica global (Boff, 2012, p. 17). Como punto de encuentro entre la teología y las ciencias ambientales, su propósito es ofrecer una interpretación teológica del mundo natural y de la responsabilidad del ser humano frente a la creación. Este enfoque del quehacer teológico busca responder desde la fe y el estudio de la Revelación a los desafíos socioambientales que amenazan la vida en el planeta, configurándose como un ejercicio relevante y comprometido con la realidad actual.

La importancia de la ecoteología se inscribe en el contexto de una profunda transformación del paradigma cultural y religioso frente al medio ambiente, paradigma según el cual la naturaleza está al servicio del ser humano y este, por medio de su acción y conveniencia, puede disponer de los bienes naturales basado en el criterio del consumo y el enriquecimiento material. Según Boff (2010), uno de los referentes más destacados de la corriente ecoteológica, “estamos ante un nuevo paradigma civilizatorio y espiritual, una nueva visión de la Tierra no como un baúl de recursos sino como *Gaia*, un superorganismo vivo que merece respeto y cuidado” (p. 37). La perspectiva que plantea el teólogo brasileño llama a una conversión ecológica tanto en el plano personal como estructural, fundamento necesario para el planteamiento de la ecoteología en el mundo actual y para fundamentar una corriente de pensamiento y acción, basada en la interpretación de la Revelación, que promueva realmente horizontes nuevos de relación hombre-mundo.

La ecoteología no se limita a una reflexión especulativa o simbólica. Busca incidir en la praxis y en la transformación de los estilos de vida cotidianos, sistemas económicos y estructuras sociales que han contribuido al deterioro del planeta. En este sentido, se trata de una teología contextual que reconoce los llamados gritos de la Tierra. Tiene en cuenta las situaciones límite de

los empobrecidos como lugares epifánicos de la presencia de Dios y puntos de partida para una reflexión teológica integral, es decir, que implique y afecte a todas las dimensiones del ser humano. Tal como señala Denis Edwards (2011), “la teología de la creación debe comenzar escuchando los clamores de la creación sufriente; sólo así puede dar cuenta de un Dios compasivo y comprometido con su obra” (p. 52).

En su propuesta, la ecoteología recupera categorías clásicas de la teología cristiana, como creación, encarnación y redención, orientándolas para dar respuestas a la luz de los desafíos ecológicos contemporáneos. La doctrina de la creación, por ejemplo, deja de ser un acto puntual del pasado para entenderse como una relación continua de cuidado y comunión entre Dios, el ser humano y el cosmos. Como advierte Moltmann (1987): “la creación es un acto permanente del Espíritu de Dios que vivifica y sostiene el universo en su totalidad” (p. 28). En efecto, el acto creador no es un hecho que aconteció en un pasado. Es una realidad que se perpetúa en cuanto a que las cosas siguen existiendo. En el conjunto de lo creado, todo tiene una interdependencia y cada cosa se realiza en interacción con los demás seres.

En esta línea, el Papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'*, ha brindado un respaldo significativo al desarrollo de la ecoteología al proponer una “ecología integral” que no separa las dimensiones ambientales, sociales, económicas y espirituales del cuidado de la Casa Común. El Pontífice afirma que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental” (LS 139). Esta afirmación resalta el carácter sistémico e interdependiente de los problemas ecológicos y exige una respuesta teológica igualmente integral e interdisciplinaria.

La ecoteología, en este sentido, se convierte en un campo fértil para el diálogo entre fe y ciencia, espiritualidad y ecología, y teología y movimientos sociales. Su potencial transformador radica en que no solo interpela la conciencia individual. También organiza la estructura teológica misma, ampliando los horizontes de los tratados clásicos como la soteriología, la cristología, la escatología y la antropología teológica. Celia Deane-Drummond (2008) sostiene que “si la teología cristiana quiere tener relevancia en el siglo XXI, debe tomarse en serio la crisis ecológica y reimaginar sus categorías fundamentales en clave ecológica” (p. 19). En efecto, la teología no puede evadir los grandes desafíos de la realidad humana actual. Por el contrario, está llamada a dar aportes significativos, desde la fe, la revelación y la reflexión, al quehacer de las personas,

especialmente en cuanto a su relación con las cosas, ofreciendo ópticas y luces éticas, sociales y contextuales.

Por tanto, la ecoteología se proyecta como una disciplina que tiene una voz importante para el presente y el futuro de la reflexión teológica tanto por su carácter emergente y contextual, como por la capacidad de generar una espiritualidad del cuidado, la justicia y la comunión con toda la creación. Así mismo, puede convertirse en puente para dialogar entre culturas y religiones en pro de acciones integrales que propendan hacia el bienestar de la Tierra como hogar, lugar de bienestar, casa y parte integral de lo que los hombres y las mujeres son. Este enfoque teológico no es ajeno a la tradición cristiana, encuentra en ella sus raíces más profundas.

1.2. Fundamentos bíblicos para el quehacer de la ecoteología actual

La ecoteología encuentra en la Sagrada Escritura un fundamento sólido que legitima su discurso y lo enriquece con la profundidad de la tradición judeocristiana. El punto de partida más recurrente es el relato de la creación en el Génesis, donde se afirma: “Vio Dios que todo lo que había hecho era muy bueno” (Gn 1,31). Este juicio de bondad sobre la totalidad del cosmos constituye un eje central de la teología ecológica. Bajo el fundamento de la bondad de la creación en sí misma, derivada de la acción creadora, el ser humano puede sustentar una responsabilidad de cuidado.

La relación de reciprocidad entre el ser humano y la tierra es una constante en los textos bíblicos. El mandato de cultivar y cuidar el jardín del Edén (Gn 2, 15) implica una doble dimensión de trabajo y protección. Como indica Lohfink (2009): “El ser humano no es dueño absoluto del jardín, sino su cuidador, el que lo administra según el designio del Creador” (p. 58). En efecto, los textos bíblicos orientan hacia una actitud que no sitúa al ser humano en un puesto despótico frente a lo creado. Para los autores sagrados, los hombres y las mujeres se ubican en un lugar de integración dentro del cual subsisten y garantizan la presencia divina en las cosas. El ser humano reconoce el orden de las criaturas, pues tiene la capacidad de contemplar la belleza de la naturaleza como realidad epifánica de la presencia divina.

Los salmos también constituyen una fuente teológica de inspiración ecológica. El Salmo 104, por ejemplo, es especialmente ilustrativo al ofrecer una visión profundamente contemplativa de la naturaleza como obra de Dios: “¡Cuántas son tus obras, Señor! Todas con sabiduría las hiciste” (Sal 104, 24). En esta línea, Schökel (2006) sostiene que “los salmos permiten descubrir en la naturaleza una teofanía, una manifestación del amor y el poder de Dios” (p. 203). El salmista

no puede menos que alabar al Creador por la maravilla que descubre en el mundo. En contraste, actualmente el ser humano puede haber perdido esta sensibilidad de lo cotidiano y pasar por alto lo bello de aquello que lo rodea. De esta forma, la ecoteología, inspirada en la Escritura, también tiene la capacidad de brindar espacios para que las personas puedan redescubrir la extraordinaria maravilla y la unión con la creación al contemplar en ella la sabiduría del Creador.

Por otra parte, en los profetas es posible encontrar fundamentos para realizar una denuncia ecológica, como una expresión del pecado social. Oseas clama: “Porque no hay fidelidad, ni amor, ni conocimiento de Dios en el país, por eso la tierra está de duelo” (Os 4, 1-3). El texto puede llevar a fundamentar una íntima conexión entre la acción humana y el estado de la tierra. La relacionalidad entre ética y creación se inscribe, de acuerdo a las perspectivas del profeta, en la lógica de la alianza, según la cual el deterioro de las relaciones con Dios y con el prójimo determinan una afección al orden de la tierra (Wittenberg, 2009, p. 488). En esta línea, Brueggemann (2016), afirma que “la ruptura del pacto afecta no solo a las instituciones humanas sino a todo el orden creado, lo que conduce a una disolución ecológica” (p. 134). La deslealtad espiritual del pueblo tiene como resultado una naturaleza que “está de duelo”, una imagen que implica un lamento fúnebre de la tierra misma. La creación no es simplemente un escenario pasivo; es una víctima activa del pecado humano. Como señala Habel (2000), “los profetas hebreos comprendieron la tierra como un sujeto ético y relacional, cuya voz debía ser escuchada como parte del drama de la alianza” (p. 42).

Finalmente, el Nuevo Testamento presenta a Cristo como principio unificador de toda la creación. En la Carta a los Colosenses se lee: “En él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra [...] y todo subsiste en él” (Col 1, 16-17). El alcance cósmico de la acción redentora de Cristo es fundamental para una ecoteología cristocéntrica. Tal como expresa Moltmann (1987): “Cristo no es solo el redentor de las almas, sino el reconciliador del cosmos” (p. 36). Para el teólogo alemán, la cruz y la resurrección, más que eventos exclusivamente antropocéntricos, son procesos que abren la posibilidad de una reconciliación ecológica. El cuidado de la creación no es opcional dentro de la fe cristiana; es una expresión concreta de la obra reconciliadora de Cristo. Esta visión rompe con el dualismo espiritualista al afirmar que la creación material tiene un valor redentor en sí misma al estar integrada en Cristo. Por lo tanto, una ecoteología cristocéntrica permite superar la separación que lleva a olvidar el valor que las criaturas tienen y ayuda a fundamentar la idea

sobre la interconexión de todas las cosas, en este caso, bajo el eje articulador y transversal del Cristo cósmico.

Por otro lado, el autor del Evangelio de Juan permite fundamentar una visión más elevada de las cosas, continuando con la superación del dualismo entre materia y espíritu. El autor sagrado afirma que “en el principio existía la Palabra la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios [...] Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros” (Jn 1, 1.14). La relevancia ecoteológica del texto la expresa Johnson (2014) al afirmar que “el Logos encarnado une la vida divina con la materia de la Tierra, consagrando así la creación misma” (p. 180). Las cosas son, de esta forma, dotadas de una dignidad particular cuando la Palabra asume la condición humana, ya que hace del ser humano una criatura digna de la divinidad. Dios toca y dignifica la tierra entera a través de Jesús. Teniendo en cuenta esta interpretación del texto sagrado, el género humano se convierte en pontífice salvífico entre la divinidad y la creación entera. En últimas, San Pablo afirma:

Incluso la creación espera ansiosa y desea vivamente el momento en que se revele nuestra condición de hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por voluntad de aquel que la sometió; pero latían en ella la esperanza de verse liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. (Rm 8, 19-22)

El fragmento paulino expresa, de forma directa, que la salvación es una esperanza que no solamente el ser humano tiene. Explicando la dicotomía entre pecado y gracia, el autor sagrado recuerda que las faltas humanas continúan trasgrediendo el orden de lo creado, como se afirmaba más arriba con el texto de Oseas. No obstante, para el autor neotestamentario, la esperanza está puesta en el hecho de que el ser humano se hace heredero de los bienes salvíficos gracias a la acción redentora de Cristo. Debido a que el pecado ha afectado al mundo, también éste espera que el hombre sea beneficiado por la gracia de ser hijo de Dios para que toda la creación se vea también liberada del sometimiento de la corrupción. Por tanto, Bauckham (2010) sostiene que “la creación no es un telón de fondo pasivo para la historia humana, sino una participante activa en el drama de la redención” (p. 154).

1.3. Articulación entre teología, ecología y justicia social

La crisis ecológica no es un fenómeno aislado, está profundamente interrelacionada con las estructuras de injusticia económica, social y política. La degradación ambiental afecta de manera desproporcionada a las poblaciones más vulnerables, revelando así una dimensión ética que interpela de manera directa a la teología. González Faus (2012) subraya que “no se puede hablar de ecología sin hablar de pobreza, porque son los pobres quienes primero sufren las consecuencias de la destrucción ambiental” (p. 89). Esta afirmación enfatiza la urgencia de integrar el discurso ecológico con el compromiso por la justicia social, tal como lo propone una teología de la liberación que incorpora la dimensión ambiental como parte de su praxis liberadora.

Salvando las diferencias con la perspectiva del Papa Francisco, Leonardo Boff también insiste en la conexión entre ecología y justicia social al proponer una ecología integral que no separa la protección del medio ambiente del cuidado de las personas. En efecto, “una ecología que no incluya a los pobres no es una ecología cristiana, porque excluye a los preferidos de Dios” (Boff, 1997, p. 134). Desde esta perspectiva, la lucha por el medio ambiente que la ecoteología propone no puede desvincularse de la denuncia de las estructuras de opresión y del acompañamiento solidario a las comunidades empobrecidas a ejemplo de Jesús en su actitud con los excluidos de su tiempo.

Asimismo, la encíclica *Laudato Si'* constituye un aporte significativo a esta articulación entre situación social y cuidado medioambiental. En ella, el pontífice afirma que “hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero enfoque ecológico siempre se convierte en un enfoque social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS 49). Esta afirmación articula de forma clara la doble dimensión (ecológica y social) de la conversión ecológica, ampliando el campo de acción de la teología hacia el favorecimiento de una ética del cuidado tanto planetario como humano.

La articulación entre teología, ecología y justicia social implicaría también una renovación del concepto teológico de salvación. Esta ya no podría entenderse únicamente en términos individuales o espirituales. Más bien, la soteriología se constituiría en un proceso de liberación integral que incluye la redención de las relaciones humanas, sociales y ecológicas. Barros (2011) explica que “la salvación cristiana es también la restauración de la armonía entre los seres humanos y con la creación, porque el Reino de Dios anunciado por Jesús es justicia, paz y alegría para todos los seres” (p. 105). Un signo contundente de la salvación y de la presencia del Reino de Dios es la

reconciliación entre todas las criaturas, lo cual impulsa la creación de estructuras de organización humana que respondan positivamente a la diversidad de las dinámicas sociales, promuevan la dignidad de la persona humana y garanticen una relación de comunión con la tierra. Esta visión constituye el fundamento de una soteriología ecológica integral.

1.4. Interdisciplinariedad entre teología y ciencias

La interdisciplinariedad constituye uno de los desafíos más relevantes para el desarrollo contemporáneo de la ecoteología. No se puede hablar de un discurso teológico eficaz en el contexto actual sin asumir un diálogo profundo y permanente con otras áreas del saber. La crisis ecológica, por su complejidad y alcance global, requiere una aproximación que trascienda los límites tradicionales de la teología y se enriquezca con las contribuciones de las ciencias naturales, las ciencias sociales, la economía ecológica, la filosofía ambiental y otros campos del conocimiento. Como afirma Juan Carlos Scannone (2013), “una ecoteología que no dialoga con las demás ciencias corre el riesgo de volverse inoperante” (p. 112). El cosmos es un entramado interconectado de todos los seres, el aislamiento significa la desaparición. Así mismo, la teología, en ámbitos ecológicos, desaparecería si no se sabe relacionada con las demás dimensiones del pensamiento y la sabiduría humana.

Esta interdisciplinariedad no implica una superposición de saberes, sino una auténtica interacción crítica y constructiva que permita una comprensión más integral de los problemas ecológicos y sus posibles soluciones. Barros (2011) asegura que “la ecoteología no puede construirse desde un saber teológico aislado, sino que debe nutrirse de un diálogo interdisciplinar donde converjan las ciencias naturales, sociales y humanas, no como saberes yuxtapuestos, sino como voces complementarias que interpelan y enriquecen la reflexión teológica” (p. 57). La teología, en este contexto, asume un papel de mediación hermenéutica que interpreta las aportaciones científicas desde una perspectiva ética, espiritual y escatológica. La ecoteología, por tanto, está llamada a dialogar con los datos y teorías de las ciencias ambientales, con los análisis de la sociología sobre los efectos de la degradación ecológica en las comunidades humanas, con la economía ecológica que propone modelos de producción y consumo sostenibles, y con la filosofía que indaga sobre el sentido y el valor de la vida en todas sus formas.

El papa Francisco, en *Laudato Si'*, reconoce esta necesidad de un enfoque transdisciplinar cuando afirma que “la ciencia y la religión, con sus enfoques diferentes, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas” (LS 62). Este tipo de diálogo permite a la teología abrirse

a nuevas perspectivas, superando un enfoque limitado exclusivamente a lo confesional o dogmático, y favoreciendo así una reflexión más contextual, abierta y comprometida con los desafíos del mundo actual. Asimismo, Boff (2012) sostiene que “la ecoteología debe ser una plataforma de encuentro entre los saberes, un puente entre la espiritualidad y la racionalidad científica” (p. 143). Esta visión integradora es fundamental para construir una ética ecológica global que no se limite a exhortaciones morales, sino que proponga caminos concretos de transformación personal, comunitaria y estructural.

Finalmente, la práctica teológica también se ve renovada mediante esta colaboración. Experiencias pastorales, educativas y comunitarias que integran la espiritualidad con la acción ecológica suelen nutrirse de este diálogo multidisciplinar. La educación ambiental en clave cristiana, las campañas eclesiales por la justicia climática o los proyectos de agroecología comunitaria animados desde la fe son ejemplos concretos de cómo la interdisciplinariedad fortalece la praxis teológica.

2. Lenguaje, símbolo y espiritualidad ecoteológica

En el marco de una teología cada vez más atenta a los desafíos ecológicos contemporáneos, se hace imprescindible una renovación profunda de sus estructuras expresivas, simbólicas y espirituales. La ecoteología, como corriente emergente y contextual, no puede limitarse a una lectura tradicional de los tratados dogmáticos; por el contrario, está llamada a reformular su lenguaje, resignificar sus símbolos y generar una espiritualidad que oriente una conversión integral del ser humano en relación con el cosmos.

En primer lugar, la transformación del lenguaje teológico se presenta como un horizonte indispensable. Las categorías conceptuales de la teología clásica, marcadas por un dualismo entre lo espiritual y lo material, resultan insuficientes para expresar hoy la unidad profunda entre Dios, el ser humano y la creación. “La Tierra no es una cosa entre otras, sino el gran sujeto con el que entramos en relación ética y espiritual” (Boff, 2014, p. 65). Esta afirmación señala la urgencia de un cambio epistemológico: el lenguaje de la fe debe abrirse a nuevas formas simbólicas y relacionales que expresen una mística de comunión con lo creado.

Este proceso requiere también la recuperación y resignificación de símbolos. Uno de los más potentes es el de la “Casa Común”, que ha sido ampliamente difundido gracias al magisterio del papa Francisco. En la encíclica *Laudato Si'*, el pontífice afirma: “nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge

entre sus brazos” (LS 1). Este símbolo trasciende la dimensión ecológica y se convierte en una categoría teológica con implicaciones espirituales y éticas.

Finalmente, la espiritualidad ecológica aparece como el corazón existencial de esta renovación teológica. No se trata únicamente de un complemento piadoso al discurso doctrinal, sino de una dimensión constitutiva de la fe en el contexto actual. Según Edwards (2006), “la espiritualidad ecológica no puede ser una mera ornamentación a la vida cristiana, sino una dimensión constitutiva de la fe que orienta el seguimiento de Jesús en el contexto de la crisis ecológica” (p. 78). Esta espiritualidad implica una conversión interior que transforme las relaciones con Dios, con los otros y con la Tierra, e impulse estilos de vida sostenibles, solidarios y contemplativos. En conjunto, estas tres dimensiones (lenguaje, símbolo y espiritualidad) permiten a la teología no solo dialogar con los saberes ecológicos contemporáneos, sino también redefinir su misión profética, pedagógica y pastoral en clave de cuidado, reverencia y comunión.

2.1. Construcción de un nuevo lenguaje teológico

Uno de los horizontes más desafiantes y prometedores de la ecoteología contemporánea es la necesidad de construir un nuevo lenguaje teológico que sea capaz de articular fe y ecología desde una perspectiva integral. Esta tarea implica superar el dualismo clásico entre naturaleza y gracia, una herencia del pensamiento teológico occidental que ha separado lo espiritual de lo material, desvalorizando el mundo creado como lugar de revelación y encuentro con Dios.

La construcción de una nueva narrativa teológica implica también revisar el lenguaje simbólico, litúrgico y doctrinal que ha configurado la comprensión cristiana de la creación. Esto requiere un esfuerzo hermenéutico que, sin abandonar los fundamentos bíblicos y dogmáticos, sea capaz de expresar de modo contemporáneo la relevancia sacramental del cosmos. Tal esfuerzo ha sido impulsado por teólogos como Leonardo Boff (2014), quien subraya que “la Tierra no es una cosa entre otras, sino el gran sujeto con el que entramos en relación ética y espiritual” (p. 65). La personificación de la Tierra como sujeto ético responde a la necesidad de una sensibilidad ecológica que se integre en el discurso teológico con fuerza profética y afectiva.

Este nuevo lenguaje no se limita al plano doctrinal, sino que alcanza también la praxis teológica, especialmente en sus dimensiones pastorales y catequéticas. Una teología que hable de la Tierra como madre, hermana y templo de Dios, transforma no solo la forma de pensar, sino también el actuar de las personas. Por ello, el papa Francisco en *Laudato Si'* insiste en la importancia de cultivar una espiritualidad ecológica que anime nuevas formas de vivir, orar y

celebrar: “Una conversión ecológica implica dejar brotar todas las consecuencias del encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que nos rodea” (LS 217).

La creación de este nuevo lenguaje se nutre, además, de las aportaciones de otras culturas y tradiciones religiosas, especialmente aquellas que han mantenido una relación más armónica con la naturaleza. El mismo Papa Francisco afirma en la exhortación apostólica *Querida Amazonía* que

es posible recoger en la evangelización muchos elementos propios de la experiencia religiosa de los pueblos amazónicos, como “la relación con Dios presente en los elementos de la naturaleza”, y reconocer que la ‘vida cristiana se alimenta, se equilibra, se enriquece y se fortalece cuando se vive en el seno de un pueblo’ (QA 78).

El diálogo interreligioso y la apertura a los saberes ancestrales enriquecen el discurso teológico al incorporar visiones del mundo en las que lo sagrado está profundamente entrelazado con lo natural. Esto permite a la teología cristiana recuperar dimensiones olvidadas o marginadas de su propia tradición y contribuir a la construcción de una nueva cosmología espiritual.

2.2.Desarrollo reflexivo del concepto *Casa Común*

Uno de los conceptos centrales que ha emergido en el contexto de la ecoteología contemporánea es el de Casa Común, especialmente desde su inclusión programática en la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco. Esta expresión designa a la Tierra como el hogar compartido por todos los seres vivos, reconociendo su valor intrínseco y su vulnerabilidad ante la acción humana. El Papa Francisco destaca que “nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos” (LS 1). La afirmación del pontífice podría hacer reflexionar sobre el carácter no solo engendradora de la naturaleza, sino también tener en cuenta una dimensión pedagógica de la tierra. El hombre está llamado a sentirse parte de la creación, pero también interpelado por ella.

El concepto de casa común se ha consolidado en el discurso teológico contemporáneo como un llamado urgente para repensar la relación del ser humano con la creación. Este enfoque de la realidad, inspirado tanto en la revelación bíblica como en el quehacer teológico, especialmente el que se ha desarrollado en las últimas décadas, se orienta a la integración de las dimensiones espiritual, social y ambiental de la humanidad, a propósito de la crisis medioambiental que se vive en la actualidad.

Este horizonte implica una profunda transformación del imaginario teológico sobre la creación. Superando la visión funcionalista o utilitarista que el hombre, amparado en el paradigma tecnocrático, tiene de la naturaleza, el concepto de Casa Común conlleva una ética del cuidado y de la reciprocidad. Tal como señala Blanco Sarto (2020), “el término ‘casa común’ no es simplemente una metáfora, sino una categoría teológica que reclama una nueva manera de habitar el mundo” (p. 134). Desde esta perspectiva, cuidar la Casa Común no es solo una responsabilidad ecológica, sino también una respuesta espiritual que implica reverencia, contemplación y comunión con todas las criaturas. Así lo expresa Susin (2018): “La creación es una morada común que no nos pertenece, sino que compartimos con todo lo creado; cuidarla es una forma de vivir la fraternidad universal” (p. 91).

2.3. Espiritualidad ecológica para la conversión integral del ser humano

La inspiración bíblica, vista desde un enfoque ecoteológico, podría promover una espiritualidad ecológica que favorece la conversión integral del ser humano hacia la consecución de actitudes y comportamientos ecológicamente pensados. Esta espiritualidad implica un cambio de mirada y de corazón, como lo manifiesta el papa Francisco en *Laudato Si'*: “La crisis ecológica es un llamado a una profunda conversión interior” (LS 152). La respuesta a la crisis ambiental no se limita a acciones y soluciones técnicas o jurídicas. Salvar al planeta requiere una transformación de la conciencia de todos los seres humanos que sea consecuente con sus actos, teniendo presente valores y modos de relación con la creación en lo cotidiano de cada persona.

La espiritualidad ecológica parte del reconocimiento de que todo está interconectado. Esta interrelación responde al orden biológico o ecológico abarcando lo espiritual y teológico, ya que “no hay dualismo entre Dios y el mundo, entre materia y espíritu. Todo está penetrado por el Espíritu de Dios” (Boff, 2012, p. 61). Esta visión integral de la realidad se puede ver enriquecida en gran medida por una actitud de espiritualidad que abrace la totalidad de lo creado como espacio sagrado de revelación y de comunión con lo divino.

En consecuencia, la conversión ecológica que fundamenta la ecoteología no es un acto puntual o una simple adhesión ideológica, sino un proceso dinámico de transformación existencial que compromete la totalidad de las dimensiones de la persona. La iniciativa teológica de dar una voz importante en orden a la salvaguarda de la naturaleza, frente a la crisis ambiental global, no se basa en la aplicación de una teoría, sino en la implicación de una ética fundamentada en los valores que se descubren en la Revelación divina. Edwards (2006) sostiene que “la espiritualidad ecológica

no puede ser una mera ornamentación a la vida cristiana, sino una dimensión constitutiva de la fe que orienta el seguimiento de Jesús en el contexto de la crisis ecológica” (p. 78). La conversión ecológica que da paso a la espiritualidad implica desaprender modos de vida dominadores, extractivistas y consumistas, para dar paso a estilos de vida sencillos, solidarios y respetuosos con la Tierra.

Desde la perspectiva de Gebara (1998), una espiritualidad ecológica está llamada a articularse con las luchas sociales y con la experiencia concreta de los pueblos y comunidades más vulnerables: “No hay espiritualidad ecológica sin justicia socioambiental; no podemos hablar de amor a la Tierra sin comprometernos con los que sufren por su destrucción” (p. 93). Esta afirmación pone de relieve que la espiritualidad ecológica está intrínsecamente vinculada con la ética, la política y la solidaridad. El quehacer teológico en temas ecológicos traspasa los límites de una reflexión *ad intra* de la Iglesia o de una determinada denominación cristiana. La ecoteología proyecta el testimonio cristiano a los variados ámbitos de la ciencia humana y los puede llegar a enriquecer con la actitud reverente frente a la belleza divina que se manifiesta a través de la creación. El cuidado y la conservación es inherente a la contemplación de las maravillas naturales.

En el plano litúrgico y sacramental, la espiritualidad ecológica también reclama una relectura de los símbolos y de las prácticas cristianas. El teólogo chileno Richard (1994) propone una liturgia de la creación que reconozca la presencia de Dios en la tierra, el agua, el aire y los animales. El autor afirma que “la tierra no es sólo creación de Dios; es también espacio de su encarnación y de su presencia salvífica” (p. 102). En esta clave, la celebración eucarística se convierte en un acto de comunión cósmica, donde se ofrece y se agradece la vida de todos los seres. Los actos de derroche se verían claramente cuestionados al contemplar a las cosas desde una visión más simbólica y sacramental. El mundo es transparencia de la acción divina, no un granero de recursos puesto para el aprovechamiento humano.

Por su parte, Deane-Drummond (2008) invita a desarrollar una espiritualidad del cuidado que reconozca la vulnerabilidad como condición compartida entre el ser humano y el resto de la creación. Según ella, “la compasión ecológica surge del reconocimiento de nuestra interdependencia con todas las criaturas, y de la conciencia de que nuestras acciones tienen consecuencias profundas en el equilibrio de la vida” (p. 112). Esta espiritualidad compasiva se convierte en motor de acción transformadora y de resistencia ante los poderes destructivos del mundo moderno. La ecoteología que fundamenta la espiritualidad ecológica lleva a tomar

consciencia de las limitaciones humanas y naturales. En efecto, ni el ser humano puede hacer todo lo que puede, ni la tierra está en condiciones para soportar todo lo que la humanidad puede hacer con ella. Es un acto de espiritualidad y de racionalidad saber detener la intervención cuando ésta se constituye en una fuente de peligro para con lo creado.

La espiritualidad ecológica también tiene un carácter escatológico, en cuanto puede anticipar y prefigurar el Reino de Dios como comunión universal de criaturas reconciliadas. En efecto, la dimensión escatológica de la espiritualidad ecológica se puede fundamentar en la convicción cristiana de que la historia culmina en la reconciliación de todas las criaturas en Dios. Dicho horizonte escatológico se constituye en la esperanza activa que orienta éticamente el presente. Jürgen Moltmann (1998) lo expresa de forma contundente al aseverar que “en el Espíritu de la vida que vivifica todo, podemos esperar un futuro donde la creación entera será liberada de su esclavitud a la corrupción” (p. 145). La esperanza escatológica fundamenta la perseverancia y la alegría en el compromiso ecológico cristiano.

Elizabeth Johnson (2014) plantea que una espiritualidad ecológica escatológica prefigura el Reino como “una comunidad interconectada de criaturas en armonía con el Creador, sostenidas en la vida por el Espíritu” (p. 215). El compromiso ecológico no se agota en un simple activismo, sino que está llamado a ser una participación anticipada en la renovación final de todas las cosas (cf. Ap 21,5). Así, la espiritualidad cristiana orientada hacia la ecología se convierte en una forma de testimonio escatológico, que cultiva la perseverancia y la alegría.

3. Visión cosmoteándrica y aporte panikkariano al cuidado de la casa común

3.1. Fundamentación filosófico-teológica de la perspectiva cosmoteándrica

La propuesta cosmoteándrica de Raimon Panikkar sitúa la realidad en un entrelazamiento constitutivo de tres dimensiones: Dios, hombre y cosmos. Según Panikkar, “la intuición cosmoteándrica es la intuición, totalmente integrada, del tejido sin costuras de la realidad entera... el conocimiento indiviso de la totalidad” (Panikkar, 1999, p. 9). Esta lectura rompe con los dualismos clásicos y presenta una visión ontológicamente triádica: no hay una realidad meramente divina, humana o cósmica, sino una experiencia relacional que las articula intrínsecamente (Panikkar, 1999, p. 11).

En primer lugar, se explica la perspectiva cosmoteándrica panikkariana desde el análisis trinitario ontológico de la realidad. La visión trinitaria de Raimon Panikkar no se limita al

tradicional dogma cristiano del Padre-Hijo-Espíritu Santo, sino que lo expande a una estructura universal que articula Dios–Hombre–Cosmos como dimensiones constitutivas e interrelacionadas de la realidad. Panikkar introduce el concepto de *Trinidad radical* para expresar esta comprensión ampliada: “La Trinidad radical es la Realidad toda, en la que están unidos lo Divino, lo Humano y lo Cósmico” (Panikkar, 1999, p. 15).

Esta afirmación revela que no se trata de tres esferas jerárquicamente separadas, sino de una pericoreisis ontológica, donde cada uno de los tres polos co-existe y se co-constituye recíprocamente (Panikkar, 1999, p. 93). Panikkar utiliza también la imagen de un mandala triádico: “Este mandala sitúa dentro de un círculo un triángulo equilátero sus tres lados forman las tres dimensiones de la realidad: ‘el elemento material’ (cosmos), ‘el factor de la conciencia’ (*anthropos*) y ‘la impenetrable libertad de la divinidad’ (*theos*)” (Panikkar, 1999, pp. 28-29).

Con ello destaca la paridad ontológica entre lo cósmico, lo humano y lo divino, sin reducir unos a otros ni poner ninguno en primer plano. La Trinidad radical se expresa también como *sat-cit-ānanda* (ser-conciencia-bienaventuranza) en analogía con la tradición hindú advaita. Panikkar (1999) escribe: “Todo cuanto existe es *sat* en cuanto fundamento *cit* en cuanto vínculo espiritual... *ānanda* en cuanto plenitud perfecta” (p. 15). Este tria-ismo no es una teología abstracta, sino ontológica y vivencial: descubre que “no hay tres realidades, pero tampoco hay una sola” (Panikkar, 1999, p. 15), revelando así una dinámica de relatividad radical donde lo real se define y sostiene en la interconexión más que por una esencia única.

Desde el punto de vista metodológico, Panikkar (1999) afirma:

Hay una relación, aunque intrínsecamente triple, que manifiesta la constitución última de la realidad... la visión cosmoteándrica supera la dialéctica porque descubre la estructura trinitaria de todo, y esa tercera dimensión, lo divino, no es una ‘tercera’ oposición, sino precisamente el *mysterium coniunctionis*. (p. 98)

De esta manera, lo divino no es mediador ni árbitro, sino el nexos mismo entre lo humano y lo cósmico. El carácter no-dualista (advaita) se conjuga con una apertura relacional (a-trinitarismo), que asume una unión sin fusión, es decir, una completud relacional sin anulación de diferencias. En este sentido, Panikkar (1999) sigue diciendo que “Dios, Hombre y Mundo no son uno, ni dos ni tres. La realidad es trinitaria, no dualista. Solo negando la dualidad (advaita), sin caer en la unidad, podemos aproximarnos conscientemente a ella” (p. 16).

La afirmación triádica advaita de la realidad señala una distancia infinita entre los polos, pero no impide su co-existencia a-dualista, que evita tanto la mezcla panteísta como la separación teísta radical. En la obra *La Trinidad: una experiencia primordial* (1998), Panikkar retoma la distinción clásica entre Trinidad inmanente (Padre-Hijo-Espíritu) y económica (Dios-Mundo-Hombre), y la sintetiza en su Trinidad radical: “La Trinidad no es una prerrogativa de un Dios, es toda la Realidad la que tiene una estructura trinitaria” (p. 93). Así, la experiencia actual del cosmos y la humanidad pasa a ser una experiencia teándrica: Dios se revela en su presencia intrínseca e inseparable en el cosmos y el ser humano, lo cual fundamenta teológicamente prácticas de cuidado ecológico, social y espiritual.

En efecto, la propuesta trinitaria de Raimon Panikkar integra la experiencia cristiana con el no-dualismo advaita, reinterpretando la Trinidad como una estructura cosmoteándrica que supera tanto el dualismo como el monismo (Panikkar, 1998, p. 22). Panikkar (1998) afirma: “Cuando se ha experimentado que Dios está en todo, que todo está en Dios, entonces se está cerca de la auténtica experiencia advaita” (p. 9). Aquí, advaita o a-dualismo se convierte en fundamento de una experiencia mística que no impide la distinción trinitaria. Así las cosas, “el advaita manifiesta el carácter a-dual de lo Real; el Absoluto es ‘trascendente e inmanente a la vez, todo en uno’, no está separado ni identificado completamente con la creación” (p. 9). Este a-dualismo advaita no se confunde con el monismo, pues mantiene la distinción relacional, y tampoco con un teísmo estrictamente dualista que separa rígidamente a Dios del mundo.

En este enfoque, la Trinidad ya no se circunscribe únicamente a la dimensión divina, sino que se convierte en un invariante ontológico de toda la realidad: “La experiencia de la Trinidad radical es saberse envueltos en una pericorexis cosmoteándrica” (p. 22). Aquí se visualiza la Trinidad radical (Dios–Hombre–Cosmos) como manifestación de una no-dualidad encarnada, donde lo humano y lo cósmico participamos del misterio divino sin anular nuestra identidad diferenciada.

Dios no se entiende como una substancia única que posea tres modos o personas, sino como relación subsistente. Panikkar rechaza el triteísmo y el modalismo, afirmando que “si en realidad hay un solo Dios, solo puede haber un solo ser, las tres personas no pueden ser tres seres sino tres participantes en el Ser” (p. 47). Esta concepción relacional de la Trinidad es coherente con el advaita distanciado de identidades absolutas y permite una unidad en la diferencia, donde cada persona de la Trinidad es definida por su relación con las otras dos.

El vínculo entre advaita y cristianismo trinitario se enriquece con la dinámica Yo–Tú, inspirada en el budismo y mantenida en la teología cristiana tridimensional. Un texto sobre el diálogo interreligioso expresa: “Un advaitin se halla establecido en el Yo único sin embargo este Yo, implica un Tú, este Tú es la contraparte necesaria” Así, la experiencia advaita no elimina la alteridad, sino que la presupone como elemento constitutivo de la identidad. Esto permite que el Yo divino se conozca a sí mismo a través del Otro, y la Trinidad se convierte en el paradigma de una no-dualidad relacional.

En segundo lugar, se fundamenta la visión cosmoteándrica en una interpretación de la historia desde una experiencia kairológica que atraviesa tres niveles que configuran una percepción profunda del ser humano en relación con la realidad cósmica y divina. Estos momentos se denominan, ecuménico, económico y de la nueva inocencia, los cuales funcionan simultáneamente, no cronológicamente (kairóticamente), en el sujeto que vive la conciencia cosmoteándrica.

En el momento ecuménico la conciencia aún no identifica conscientemente las dimensiones separadas de *cosmos*, *anthropos* y *theos*; más bien, percibe la vida como una unidad pre-reflexiva. Panikkar (1999) describe que en este instante primigenio “la naturaleza, el hombre y la divinidad se encuentran aún mezclados de manera amorfa” (p. 40). Es una espiritualidad prelingüística, donde el hombre vive inmerso en un entorno que aún no ha sido dividido por los conceptos históricos ni cognitivos. El segundo momento, denominado ecuménico (histórico-humanístico) corresponde al surgimiento de la conciencia dualizante y diferenciadora propia de la experiencia moderna y del pensamiento occidental. Se da cuando el hombre empieza a distinguir entre sujeto y objeto, historia y metafísica. Panikkar (1999) explica que aquí se desarrolla “el proceso discriminatorio de individualización procedente de la macroesfera a la microesfera que desemboca en la conciencia histórica del tiempo” (pp. 46–47). Es la fase donde se construye la cultura, la ciencia y el concepto de progreso.

Finalmente, el momento cosmoteándrico o de la nueva inocencia, se constituye en una recomposición libre de las distinciones previas. Es simultáneo a la conciencia histórica, pero integrado de manera libre. Panikkar (1999) afirma que dicha nueva inocencia es “la conciencia transhistórica, que simultáneamente diferencia y unifica, reteniendo la distinción sin fragmentar la unidad” (pp. 72–73). Es aquí donde se produce la experiencia de la intuición cosmoteándrica, una conciencia capaz de vincular el tiempo con la eternidad y la creación con la divinidad.

3.2. Implicaciones éticas de la visión cosmoteándrica para la ecoteología

La visión cosmoteándrica de Raimon Panikkar tiene profundas implicaciones éticas, especialmente para la ecoteología, al proponer una estructura de responsabilidad que brota no de normas externas, sino de la ontología misma del ser humano como nudo trinitario (Dios-Hombre-Cosmos). Esta ética se fundamenta en la comunión ontológica, la sabiduría ecosófica y la conversión del sujeto ecológico.

Panikkar propone que cuerpo, alma y tierra forman una unidad ontológica inseparable: “La función de la especie humana no es la de dominar la Tierra, sino [...] cultivarla, empezando por el cultivo personal de uno mismo, [...] cuerpo, alma y tierra son tres aspectos de una misma cultura y realidad” (Panikkar, 1994, p. 13). Esta afirmación desplaza la ética ecológica desde una visión instrumental, hacia una ética que reconoce la interdependencia ontológica con lo creado. En este sentido, la mera ecología sólo constituye un espejismo desde el cual la humanidad actual, influida por los entes de poder político, económico y tecnocrático, busca retrasar lo más posible el impacto humano en el mundo para seguir gozando por más tiempo, de los bienes que la tierra brinda a la comodidad humana.

La ecosofía trinitaria es la profunda integración que propone Raimon Panikkar entre tres vías: lo místico, lo ético y lo cósmico, configurando una sabiduría que va más allá de la ecología científica. En palabras de Sepúlveda Pizarro (2018), “Panikkar parte de una visión intercultural, propone una ecosofía cosmoteándrica que implica la conjunción de lo humano, lo divino y lo cósmico en una relación no jerárquica” (p. 268). Un primer momento de la ecosofía o sabiduría de la tierra se orienta a la vía mística. En efecto, el primer componente es la apertura mística a lo sagrado en la creación. Panikkar lo describe como la conciencia del misterio que anima el mundo: “La función de esta sabiduría es mantener en el corazón abierto la posibilidad del misterio y de lo sagrado, [...] un sentimiento contemplativo que conecta con lo divino inherente a todo” (Pigem, 2005, pp. 11–12). Este aspecto místico se alimenta del a-dual advaita, donde lo divino no se separa de la realidad creado, sino que se descubre en un acto contemplativo que trasciende la pura reflexión racional.

Por otro lado, la dimensión ética surge como respuesta a esta experiencia mística, una forma de vivir las virtudes que surgen de la conciencia relacional. En efecto, “el nuevo equilibrio entre materia y espíritu exige no solo una nueva actitud ecológica, sino también un profundo cultivo ético y espiritual, una sabiduría de la tierra misma” (Panikkar, 1994, p. 172). Desde la reverencia,

la compasión y el cuidado, se construye una praxis verdadera, donde el sujeto encarna una ética que brota de su participación trinitaria, no de mandatos impuestos externamente. El criterio humano de acción frente a la creación no se basa en un enriquecimiento material que se debe conservar, sino de una reverencia a la sabiduría que reconoce humildemente en el cosmos.

Por último, la vía cósmica reclama una percepción atenta a los ritmos de la naturaleza. Según Valverde Campos (2020), “solo a través de una transformación radical del ser humano donde la ecología camine al lado de la ecosofía se iniciará la nueva relación entre humanos y naturaleza” (p. 24). Este escuchar implica reconocer a la Tierra como sujeto sapiencial, como una realidad que vive en la constitución individual de los seres que la habitan y en el conjunto complejo de la totalidad que ella (la Tierra misma) es, dotada de su propia inteligencia vital, con la que el ser humano puede dialogar.

La cosmoteandridad desplaza el paradigma antropocéntrico, proponiendo una ética relacional que reconoce la paridad ontológica entre lo humano, lo divino y lo cósmico. La Tierra no es un objeto moral secundario, sino sujeto con voz ética propia, lo que explica la demanda de escuchar su sabiduría. Este reconocimiento permite una ética inclusiva que cuestiona las jerarquías y aboga por la simbiosis ética con todos los seres.

3.3.Espiritualidad cosmoteándrica: sacramentalidad de la vida y comunión con la creación

La espiritualidad cosmoteándrica de Raimon Panikkar podría llevar a configurar una sacramentalidad de la vida, donde la existencia entera es realizada como sacramento, y la relación con la creación se convierte en comunión trinitaria cotidiana. Su propuesta, *el Mundo como Cuerpo de Dios y Dios como el Espíritu del Mundo*, constituye el fundamento de una visión sacramental amplia, sosteniendo que lo divino no está ajeno a la creación, sino que “no es algo extraño frente a él, sino que es expresión de su Ser” (Christus, 2019, p. 106). Este fundamento retoma la lógica de la *teofísica*, entendida como una teología que concibe a Dios presente en todo y como todo, sin caer en panteísmo, sino en una presencia divina que habita y sostiene la realidad.

Desde la lógica cosmoteándrica, la vida se vuelve sacramento, pues cada elemento del cosmos es manifestación de lo divino y, a la vez, mediación de comunión. Tal como plantea Panikkar (1990), “la Tierra tiene alma” y “descubrir la vida de la Tierra significa que podemos entrar en una relación personal con ella” (p. 4). Este reconocimiento convierte a la naturaleza en sujeto relacional y sacramental, abriendo la posibilidad de vivirla como liturgia cotidiana, en acto de comunión con el Misterio inconmensurable que la anima.

La llamada encarnación continua reafirma esta sacramentalidad permanente: en cada instante, Cristo no solo se encarna en un momento determinado de la historia, sino también en la materialidad del mundo, de modo que “la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser” (Ruiz de la Peña, citado en Panikkar, 1996, p. 52). Esta perspectiva escandalosa redefine la espiritualidad como experiencia dentro del mundo que, a su vez, transforma la realidad misma en teofanía o manifestación cotidiana de lo divino en las cosas.

Tal comunión sacramental se amplifica mediante la cristofanía, es decir, el misterio de Cristo encarnado como símbolo central del entrelazamiento de lo humano, lo cósmico y lo divino. Según Carmonabrea (2008), “Jesucristo une estos polos [lo humano y lo divino] sin sacrificar ninguno” y su presencia actual restaura “no sólo al hombre, sino al mundo” (p. 9). Es decir, la espiritualidad cosmoteándrica se aterriza en la cristología encarnacionista que transforma toda creación en sacramento de la divina comunión. Panikkar, además, introduce la noción de secularidad sagrada, que afirma la sacralidad intrínseca de toda creación. En este sentido, toda intervención humana debe realizarse desde un respeto profundo al ritmo del ser coherente con el cosmos. Como señala Totumo (2018), “la secularidad sagrada implica reconocer que la naturaleza no es una mera cantera de recursos, sino la casa común, y que la relación con ella determinará nuestro propio bien o mal” (p. 356). Así, la espiritualidad cosmoteándrica no es escapismo religioso, sino responsabilidad sacramental encarnada en la vida mundana.

La espiritualidad cosmoteándrica, por tanto, articula una experiencia de la vida como sacramento universal, donde cada acto, desde la acción cotidiana hasta el culto litúrgico, puede ser vivenciado como expresión no dual (advaita) de comunión. Panikkar (2009) recalca que “todo ser es un misterio. La mística es consciente de ello” (p. 79) y que “la fe sin obras está muerta” (p. 55), subrayando así que la experiencia espiritual debe traducirse en praxis concreta, relacional y transformadora en favor del cuidado de la creación.

Así las cosas, la espiritualidad cosmoteándrica promueve una sacramentalidad de la vida y comunión con la creación que redefine la ecoteología como una vivencia integral. La creación no es recurso o entorno pasivo, sino sujeto activo del misterio divino; la naturaleza no es objeto de dominación, sino mediadora del Ser. La vida humana es así reconfigurada como liturgia cotidiana, donde cada acción (respirar, trabajar, meditar, orar) es horizonte sacramental de comunión trinitaria. Cuando eso ocurre, la dimensión espiritual del ser humano se torna encarnada, transformadora y profundamente ecológica, y el cuidado de la casa común deja de ser solo una

exigencia ética, para convertirse en expresión viva de la sacramentalidad cosmoteándrica vivida en cada instante de la vida humana.

3.4. Aportes para una ecoteología cristiana desde Panikkar

La ecoteología cristiana puede encontrar en Raimon Panikkar una plataforma teológica innovadora que desplaza el antropocentrismo tradicional y propone una visión integral de la creación como sujeto teoantropocósmico. Panikkar (1996) afirma que “el hombre no es centro del universo sino nodo de una red cósmico-divina” (p. 78), con lo cual sitúa al ser humano no como dominador sino como participante responsable en un tejido entre Dios-Mundo-Hombre. Esta reubicación antropológica fundamenta una ética coherente con una ecoteología que responda desde su propia estructura trinitaria y no desde modelos morales ajenos.

Como fruto de ese cambio de paradigma, Panikkar sostiene que la creación no es un escenario neutro, sino una manifestación reveladora de lo divino. Por tanto, “la Tierra es sacramento, testimonio de la presencia sutil de lo divino en lo cotidiano” (Panikkar, 1994, p. 112). Esta sacramentalidad cósmica articula un lenguaje teológico en el que lo natural deviene mediación de lo sagrado, invitando a la ecoteología cristiana a redefinir las prácticas litúrgicas y pastorales hacia una espiritualidad encarnada que reconozca al cosmos como interlocutor teológico digno.

Las implicaciones cristológicas de esta relectura son profundas. La segunda persona de la Santísima Trinidad reúne en sí la unidad de lo humano y lo cósmico afirmando que “Cristo es el Logos encarnado en la materia cósmica” (Panikkar, 2002, p. 45), lo que sugiere que la encarnación se ubica en la humanidad histórica y además enlaza toda la creación en un acto continuo de gracia. Esta visión ofrece a la ecoteología cristiana una dimensión cósmica de la redención, donde la praxis sacramental se abre más allá de la comunidad eclesial para abarcar la Tierra completa como ámbito sacramental de salvación y comunión. Por tanto, en un estudio cristológico cósmico, la acción redentora del Señor presenta claramente alcances universales y responsabilidades humanas que pueden transformar comportamientos, actitudes y costumbres en pro de la posibilidad salvífica heredada a la humanidad.

Desde una perspectiva práctica, se propone una ética relacional: “La conversión ecológica no es cambio de normas, sino transformación de la conciencia que percibe la realidad en clave de relación” (Panikkar, 1996, p. 129). El cuidado ambiental no debe ser una agenda externa, sino expresión de una interioridad espiritual que reconoce la presencia divina en cada ser creado. Esta forma de ética no se funda en el deber, sino en la reverencia, la compasión y la reciprocidad vivida,

virtudes que emergen de la experiencia trinitaria y no de imperativos éticos impuestos. El estudio y la aplicación de la perspectiva cosmoteándrica permite ser conscientes de una mayéutica ecosófica, en la cual, cada ser humano descubre, dentro de sí, un impulso místico de contemplación de lo creado en lo cual identifica la presencia de la inefabilidad divina. Sin la necesidad de leyes externas, su comportamiento se ve impregnado de las convicciones necesarias para vivir en pos de la admiración, el cuidado y la conservación de la creación como casa común.

Investigaciones recientes subrayan que la visión de Panikkar ha inspirado modelos de ecoteología cristiana contextualizada. Por ejemplo, Rodríguez & Castillo (2021), en su estudio sobre ecoteología latinoamericana, afirman que “la cosmoteandridad de Panikkar aporta una clave hermenéutica para superar el dualismo teología-naturaleza” (p. 220), señalando que esta clave permite una integración real entre acción social, ecología y evangelización. Esta propuesta cristiana concreta se basa en la idea de una espiritualidad encarnada que articula praxis socioambiental con ritualidad litúrgica, proponiendo comunidades ecológicas de base.

La ecoteología cristiana, a la luz de Panikkar (1989), también se nutre del misticismo interreligioso: él afirma que “la apertura a otras tradiciones religiosas no debilita la fe cristiana, sino que enriquece su comprensión de lo universal” (p. 101). Esta postura dialogal es esencial para una ecoteología ecuménica que reconozca la diversidad cultural y espiritual de comunidades que también cuidan la casa común. De esta manera, la ecoteología cristiana podría superar una identidad cerrada para convertirse en un proyecto hermenéutico diatópico, encarnado de apertura y escucha, reconociendo la creación como texto sacramental universal.

Asimismo, Panikkar (2005) propone una visión escatológica expandida, según la cual “el Reino de Dios incluye a toda la creación redimida, no solo a los seres humanos” (p. 157). Esta idea empuja a la ecoteología cristiana a considerar la salvación inclusiva de todos los seres, relegando cualquier forma de teología antropocéntrica que ignore la redención cósmica. Se genera así una comprensión escatológica en la que la restauración ecológica no es solo un proyecto útil, sino un signo anticipado del Reino universal que se realiza en la reconciliación de toda la creación.

Los aportes de Panikkar también sugieren una ética práctica comunitaria. En efecto, “la vida comunitaria debe expresarse en comunión ecológica, no solo en liturgia ritual, sino en compartir bienes naturales y proteger biodiversidad” (Sepúlveda Pizarro, 2018, p. 275), evidenciando que la ecoteología cristiana se traduce en estructuras comunitarias concretas, animadas por virtudes como la solidaridad, la humildad ecológica y la justicia social. En este sentido, la cosmovisión

cosmoteándrica impulsa una ecoteología participativa y comunitaria enraizada en la experiencia sacramental divino-humano-cósmica.

Finalmente, Panikkar (1994) propone modalidades de oración integradas con la creación en las cuales “el silencio contemplativo frente a un árbol, un río o una montaña es una forma de liturgia cósmica” (p. 67). Este tipo de praxis espiritual abre a una religión ecológica encarnada que une contemplación, escucha y compromiso ecológico, y proporciona un modelo de ecoteología cristiana que es al mismo tiempo espiritual, litúrgica, ética y ecológicamente transformadora.

Conclusiones

Las conclusiones que se derivan del proceso permiten constatar no solo el cumplimiento de los objetivos, sino también la apertura de nuevas posibilidades para el quehacer teológico en diálogo con el clamor de la Tierra. En primer lugar, se evidenció que la visión trinitaria ampliada que propone Panikkar (expresada en la tríada Dios-Hombre-Cosmos) permite una reconfiguración ontológica profunda del sujeto creyente. A diferencia de los esquemas teológicos clásicos, marcados por dualismos metafísicos (inmanente/trascendente, materia/espíritu, humano/divino), la visión cosmoteándrica introduce una categoría de unidad en la diferencia que no diluye la alteridad, sino que la sitúa en una lógica pericorética de comunión constitutiva. Esta noción no solo reinterpreta la Trinidad como principio relacional de la realidad, sino que ofrece una ontología abierta, relacional y no antropocéntrica, en la que el ser humano se entiende como nodo y no como centro de una red viva e interdependiente. En este sentido, se cumple el objetivo de proponer un fundamento metafísico sólido para una ecoteología no instrumental, sino estructuralmente enraizada en una nueva comprensión del ser y de la realidad.

En segundo lugar, la investigación logró trazar los fundamentos espirituales y bíblicos de una ecoteología cristiana coherente con la tradición, pero crítica de los reduccionismos históricos. Las referencias al Génesis, los Salmos, los profetas y los textos paulinos permiten afirmar que la creación no es un mero telón de fondo pasivo de la historia de salvación, sino sujeto activo en la economía del Reino. La creación, en el marco de la Revelación, tiene valor teológico intrínseco: es don, sacramento, interlocutora y partícipe del drama redentor. Esta recuperación de la centralidad de la creación como mediación de lo divino, no solo fortalece la espiritualidad del cuidado, sino que fundamenta una ética relacional y reverente, donde la acción humana ya no parte del dominio, sino de la responsabilidad amorosa ante lo creado.

En tercer lugar, se demostró que la crisis ecológica actual no puede abordarse únicamente desde respuestas técnico-científicas o políticas, sino que requiere una transformación espiritual profunda. En este punto, la espiritualidad ecológica, tal como se desarrolló a lo largo del trabajo, aparece como una dimensión constitutiva e inseparable de la fe cristiana. La conversión ecológica, en la línea del papa Francisco y Raimon Panikkar, no se agota en cambios conductuales o reformas estructurales; implica una reconfiguración del deseo, de la mirada y del corazón, que sitúe al ser humano en armonía con lo sagrado presente en la tierra. En esta conversión integral, el cuidado deja de ser mandato externo para convertirse en expresión amorosa de una espiritualidad cósmica y encarnada. La vida misma, entonces, deviene sacramento y liturgia cotidiana.

Asimismo, se articuló una crítica rigurosa al modelo tecnocrático y economicista dominante, mostrando cómo dicho paradigma ha erosionado no solo los ecosistemas naturales, sino también las estructuras simbólicas y éticas que sostienen la comunión con el entorno. La propuesta panikkariana, en contraposición, no solo ofrece una denuncia de esta crisis, sino que plantea una alternativa civilizatoria basada en la ecosofía trinitaria. Dicha sabiduría, compuesta por la vía mística (contemplación), la vía ética (responsabilidad) y la vía cósmica (escucha de la Tierra), ofrece una plataforma coherente para una praxis ecoteológica transformadora. Se cumple así el objetivo de presentar una espiritualidad del cuidado que no sea meramente interiorista, sino profundamente vinculada a la realidad, a la justicia social y al equilibrio del planeta.

Otro hallazgo significativo del trabajo radica en la dimensión interdisciplinar e interreligiosa que el pensamiento de Panikkar introduce en el discurso teológico. El diálogo con otras tradiciones religiosas, saberes ancestrales y ciencias contemporáneas aparece como exigencia constitutiva de una teología abierta a los signos de los tiempos. Esta apertura, lejos de relativizar la fe cristiana, la enriquece desde dentro, recordando que el Espíritu sopla donde quiere y que la verdad, aunque revelada, siempre es mayor que nuestras formulaciones doctrinales. Desde esta clave, el diálogo se convierte en forma de comunión epistémica y espiritual, y la teología misma se transforma en sabiduría relacional, capaz de escuchar los clamores del mundo y de integrarlos en su horizonte reflexivo.

Finalmente, se alcanzó con claridad el objetivo de relacionar la visión cosmoteándrica con la ecoteología cristiana, ofreciendo aportes concretos para repensar la teología de la creación, la sacramentalidad, la misión eclesial y la escatología. La creación no es un escenario neutral ni un conjunto de recursos disponibles: es revelación viviente de lo divino, morada sagrada compartida,

cuerpo simbólico de Dios. En esta lógica, la misión cristiana se amplía para incluir la evangelización de las personas y el acompañamiento amoroso a la creación sufriente; la liturgia se expande hacia una mística cotidiana de comunión con la tierra; la escatología deja de ser mero futuro, y se vuelve presente anticipado del Reino en cada acto de justicia, cuidado y reverencia.

En suma, el pensamiento de Raimon Panikkar, desde su intuición cosmoteándrica, ofrece una de las propuestas más robustas y prometedoras para la renovación integral de la teología cristiana en tiempos de crisis ecológica. Sus aportes permiten superar el paradigma antropocéntrico, abrir la teología al diálogo interdisciplinar, reconfigurar la espiritualidad desde la sacramentalidad de la vida y proyectar una ecoteología sapiencial, profética y transformadora. Es importante vislumbrar una teología de la creación como acto continuo de comunión, cuidado y esperanza para toda la casa común.

Referencias

- Barros, M. (2011). *Ecoteología: Dios y la creación en tiempos de crisis ecológica*. Sal Terrae.
- Barros, M. (2011). *El clamor de la tierra y el grito de los pobres*. Paulinas.
- Bauckham, R. (2010). *Bible and ecology: Rediscovering the community of creation*. Baylor University Press.
- Blanco Sarto, P. (2020). *Laudato Si' y la teología ecológica*. Sígueme.
- Boff, L. (1997). *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. (2010). *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Trotta.
- Boff, L. (2012). *Espiritualidad ecológica: La espiritualidad como camino para sanar la Tierra*. Sal Terrae.
- Boff, L. (2012). *Espiritualidad para una Tierra herida: Nuevos caminos de liberación*. Trotta.
- Boff, L. (2014). *Cuidar la Tierra, proteger la vida: Cómo evitar el fin del mundo*. Sal Terrae.
- Brueggemann, W. (2016). *Sabbath as resistance: Saying no to the culture of now* (2ª ed.). Westminster John Knox Press.
- Carmonabrea, J. (2008). *La plenitud del hombre: hacia una comprensión cristológica de Raimon Panikkar*. San Pablo.
- Deane-Drummond, C. (2008). *Eco-Theology*. Anselm Academic.
- Edwards, D. (2006). *Theology and Ecology*. *Theological Studies*, 67(4), 781–799.
<https://lsri.campion.ox.ac.uk/sites/default/files/inline->

[files/Conradie%202006%20Christianity%20and%20Ecological%20Theology%20E-version_0.pdf](#)

- Edwards, D. (2011). *Ecología y teología: La creación a la luz de la fe*. Sal Terrae.
- Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*. Editrice Vaticana.
https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf
- Francisco. (2020). *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía*. Editrice Vaticana.
https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia_sp.pdf
- Gebara, I. (1998). *Rompiendo el silencio: Una lectura feminista de la teología*. Trotta.
- González Faus, J. I. (2012). *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Sal Terrae.
- Habel, N. C. (2000). *Readings from the perspective of Earth*. Sheffield Academic Press.
- Hernández-Sampieri, R., & Mendoza, C. (2018). *Metodología de la investigación. Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta* (6.^a ed.). McGraw-Hill.
- Johnson, E. A. (2014). *Ask the beasts: Darwin and the God of love*. Bloomsbury Academic.
- Lohfink, N. (2009). *El Antiguo Testamento y la ecología: La creación como lugar de encuentro*. Sígueme.
- Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*. Sígueme.
- Moltmann, J. (1998). *El Espíritu de la vida: Una pneumatología integral*. Sígueme.
- Panikkar, R. (1989). *La Trinidad y la experiencia religiosa*. Obelisco.
- Panikkar, R. (1990). *El espíritu de la política*. PPC.
- Panikkar, R. (1994). *Ecosofía: para una espiritualidad de la Tierra*. San Pablo.
- Panikkar, R. (1996). *Mito, fe y hermenéutica*. Cristiandad.
- Panikkar, R. (1998). *La Trinidad: una experiencia humana primordial*. Siruela.
- Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. Trotta.
- Panikkar, R. (2002). *Cristianismo encarnado: la presencia de Jesús en la cultura contemporánea*. Kairós.
- Panikkar, R. (2005). Ecosofía. La sabiduría de la Tierra. En J. Pigem (Ed.), *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*. Fragmenta.
- Panikkar, R. (2005). *Encarnación y cosmos*. Trotta.

- Panikkar, R. (2009). *Espiritualidad hindú: Sanatana dharma*. Kairós.
- Pérez Prieto, V. (2019). Ecoteología, ecoespiritualidad y filosofía de la complejidad. *Christus. Revista de Pastoral Universitaria*, 58(230), 102–111. <https://christus.jesuitasmexico.org/ecoteologia-ecoespiritualidad-y-filosofia-de-la-complejidad/>
- Richard, P. (1994). *Apocalipsis y liberación*. DEI.
- Rodríguez, L., & Castillo, M. (2021). Hermenéutica cosmoteándrica y ecoteología cristiana en América Latina. *Revista de Teología Latinoamericana*, 36(2), 210–230.
- Scannone, J. C. (2013). *Teología del pueblo y pensamiento latinoamericano*. Sal Terrae.
- Schökel, A. (2006). *La palabra inspirada: La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Trotta.
- Sepúlveda Pizarro, J. (2018). Ecosofía: Hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ‘ritmo del ser’ de Raimon Panikkar. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 23, 263–278. <https://doi.org/10.5209/ILUR.61030>
- Sepúlveda Pizarro, J. (2018). Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ‘ritmo del ser’ de Raimon Panikkar. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 23, 263–278. <https://doi.org/10.5209/ILUR.61030>
- Susin, L. C. (2018). *Ecología y espiritualidad: Claves desde América Latina*. Paulinas.
- Totumo, C. (2018). Teología ecológica y espiritualidad cósmica: una aproximación desde la cosmoteandría de Raimon Panikkar. *Estudios Agustinos*, 58(2), 351–368. <https://es.scribd.com/document/701293838/4-Carlos-Totumo-58-2-EstAgust-23>
- Valverde Campos, J. C. (2020). *De la ecología a la ecosofía: La intuición de Raimon Panikkar*. Herder.
- Wittenberg, G. (2009). Knowledge of God: The relevance of Hosea 4:1-3 for a theological response to climate change. *Old Testament Essays*, 22(2), 488–509. <https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520/EJC85989>