

Visión ecoteológica desde la perspectiva de la antropología teológica¹

An ecotheological Vision from the Perspective of Contemporary Theology

[Artículo de investigación]

Andres Eduardo Coronado Villalba²

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre la importancia que tiene la antropología teológica para mediar por el equilibrio entre la relación de Dios, el hombre y la naturaleza. Esto, porque el mundo contemporáneo enfrenta una crisis medio ambiental causada por el hombre y su afán desmedido de producción y desgaste ambiental. Lo anterior, ha quebrado la relación armoniosa del ser humano con la naturaleza descuidando al mismo tiempo el mandato de “cuidar y cultivar” dado por Dios. Para eso, en primer lugar, se analizan los aspectos de la teología de la creación que promueven el cuidado del medio ambiente. En segundo lugar, se propone el diálogo entre la antropología teológica y las ciencias, particularmente en torno al Big Bang y la evolución, lo que ofreció claves para el cuidado de la creación, al replantear la posición del ser humano en el universo, cuestionando el antropocentrismo y fomentando una relación más armónica con el medio ambiente. Finalmente, se profundiza en los horizontes para una ecología integral. Como resultado se tiene que desde la perspectiva de la antropología teológica es posible lograr el equilibrio entre el hombre y el medio ambiente. Así se cuestiona el antropocentrismo y, en su lugar, se propone una ecología integral en la que el hombre genera cambios en pro de una relación renovada con el resto de la creación.

Palabras clave: antropología teológica, creación, ciencia, medio ambiente, ecología integral.

¹ Artículo de investigación derivado del Semillero de investigación en teología contemporánea de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

² Profesional en finanzas y negocios internacionales, administrados de empresas y abogado.
Correo electrónico: andrescoronado@usantotomas.edu.co

Abstract

This article reflects on the importance of theological anthropology in mediating the balance between the relationship of God, humanity, and nature. This is particularly relevant given that the contemporary world faces an environmental crisis caused by human beings and their excessive drive for production and environmental exploitation. Such actions have broken the harmonious relationship between humanity and nature, while neglecting the divine mandate to “till and keep” creation. First, the article analyzes aspects of the theology of creation that promote care for the environment. Second, it proposes a dialogue between theological anthropology and the sciences—particularly concerning the Big Bang and evolution—which offers key insights for the care of creation by reconsidering the human place in the universe, challenging anthropocentrism, and fostering a more harmonious relationship with the environment. Finally, it delves into the horizons of an integral ecology. As a result, it is argued that from

the perspective of theological anthropology, it is possible to achieve a balance between humanity and the environment. In doing so, anthropocentrism is questioned, and instead, an integral ecology is proposed in which human beings bring about changes that promote a renewed relationship with the rest of creation.

Key-words: theological anthropology, creation, science, environment, integral ecology.

Introducción

El ser humano se ha planteado numerosas preguntas sobre su existencia y el lugar que le corresponde en el universo. Entre los interrogantes más comunes e inquietantes se encuentran aquellos relacionados con el origen de todo lo que existe: ¿de dónde viene el universo?, ¿este fue creado o proviene del azar? Frente a dichas inquietudes, el cristianismo responde tradicionalmente con la afirmación bíblica del libro del Génesis. Se describe todo lo que existe como creación de Dios, lo que implica una concepción antropológica y del mundo particular: Dios creó todo lo que existe en siete días, la humanidad nace con una sola pareja hombre y mujer, siendo ellos el centro y culmen de la creación y los administradores de la naturaleza y todo lo creado. Dicha interpretación no solo ha ayudado al hombre a situarse en el mundo. También ha propiciado un antropocentrismo que, en la actualidad permite el uso indiscriminado de la naturaleza ocasionando daño al medio ambiente.

La relación entre Dios, el hombre y la naturaleza fue concebida como un bien desde el principio por el Creador, según se evidencia en el relato del Génesis, quien al concluir la creación declara que todo fue bien hecho (Gn 1,10). Tanto la naturaleza como el ser humano son importantes y esenciales para la subsistencia de ambos: si el hombre no labra la tierra, ella no produce frutos, y sin frutos, el hombre carece de sustento. No obstante, dicha relación se ha ido fracturando a medida que el ser humano ha avanzado en la tecnificación y ha producido más allá de sus necesidades, causando un desgaste significativo en el medio ambiente. En *Laudato si'*, el Papa Francisco denuncia este fenómeno, al considerarlo la raíz de numerosos desequilibrios ecológicos y sociales en la actualidad, al apartar al hombre de su rol de custodio y responsable de la casa común (LS 116).

Otra forma de responder a la pregunta de si todo fue creado o proviene del azar, y que la teología clásica no tuvo en cuenta por ser un tema moderno, son las ciencias exactas. Ellas se basan en el método de la observación y la experimentación, dando respuesta desde otra perspectiva a la pregunta por el principio. Los estudios científicos sugieren que todo comenzó con el *Big Bang* y, a partir de este fenómeno, las cosas empezaron a desarrollarse hasta formar el universo conocido. En este sentido, el ser humano se integra en la evolución al igual que el resto del planeta. Esto podría entenderse como la pérdida de autoridad del hombre frente a la naturaleza, porque ya no es el encargado de administrar la obra de Dios, sino un producto de la evolución y de la supervivencia del más apto. Simultáneamente, se le quita la investidura de creación a la naturaleza, propiciando su uso indiscriminado por el afán de consumismo, destruyendo el medio ambiente. El Papa

Francisco (2015) expone que el paradigma científico también sitúa al hombre en el mundo con una identidad específica y propicia un antropocentrismo.

Podría parecer que la perspectiva científica se opone al paradigma de la teología de la creación, porque cuestiona el relato bíblico sobre la creación, la existencia de Adán y Eva, entre otros aspectos. Sin embargo, la aparente confrontación de cosmovisiones posibilita profundizar en la pregunta sobre el principio, permitiendo una interpretación que armonice ambas posturas. Esto permite entender al ser humano como parte importante de la creación junto con la naturaleza, estableciendo una relación equilibrada con el resto de la creación que lleva al reconocimiento de la responsabilidad ambiental. Así, no se adoptará la interpretación clásica de los relatos del Génesis —ni del relato Sacerdotal (Gn 1-2, 4a) ni del Yhavista (Gn 2, 4b-25)— en la que el hombre es modelado del barro y colocado en la cúspide para gobernar la naturaleza ni tampoco se asumirá una visión científicista en la que el ser humano se erige por encima de todas las especies, sometiendo y explotando la naturaleza de manera irresponsable.

Independientemente de las creencias sobre el principio de las cosas, se observa en la cotidianidad un ritmo de vida tanto individual como colectivo marcado por el consumo excesivo y la destrucción de la creación que refleja una visión fragmentada de la realidad. Se ha agravado la crisis medioambiental, amenazando incluso la propia existencia humana. Lo anterior demuestra que, cuando la relación hombre-naturaleza se desestabiliza, ambas partes salen afectadas. Ante este desafío, el diálogo entre la antropología teológica y las ciencias se vuelve especialmente necesario, dado que “ningún tratado teológico está tan relacionado con la ciencia como el tema de la creación del mundo” (Fernández, 2009, p. 453). Dicha interacción permite superar enfoques reduccionistas y fomentar una ecología integral, basada en una comprensión holística del ser humano y su entorno.

Por ello, es significativo abordar la siguiente cuestión: ¿Cómo promover una ecología integral a partir del diálogo entre la antropología teológica y las ciencias? Para responder a la pregunta, este trabajo tendrá tres momentos. En primer lugar, se analizan aspectos de la teología de la creación que promueven el cuidado del medio ambiente. En segundo lugar, se propone el diálogo entre la antropología teológica y las ciencias, particularmente en torno al Big Bang y la evolución, lo que ofrece claves para el cuidado de la creación, al replantear la posición del ser humano en el universo, cuestionando el antropocentrismo y fomentando una relación más armónica con el medio ambiente. Finalmente, se habla de los horizontes para una ecología integral.

Considerando la relevancia de la producción académica en la Facultad de Teología, este artículo se presenta como un ejercicio de investigación basado en la consulta y lectura atenta de diversos autores, así como en la elaboración de un escrito que favorezca la reflexión, el análisis, el aprendizaje y el acercamiento al tema de la ecoteología, entendida como una de las categorías propias de la antropología teológica y de la teología contemporánea.

Sistema metodológico

- **Paradigma de investigación:** La presente investigación se desarrolla bajo un paradigma cualitativo, orientado a comprender e interpretar la realidad desde una visión ecoteológica fundamentada en la antropología teológica. Su propósito es indagar el papel del ser humano como mediador entre Dios y la creación, en un contexto marcado por la crisis ambiental provocada por el propio hombre. Para ello, se acoge la posibilidad de interpretar la realidad desde perspectivas múltiples, integrando las aportaciones de la teología y las ciencias en especial las teorías del Big Bang y la evolución con el fin de replantear la posición del ser humano en el universo, cuestionar el antropocentrismo y favorecer una relación más armónica con el entorno natural.
- **Perspectiva epistemológica:** El estudio se enmarca en un enfoque hermenéutico-textual de Paul Ricœur, centrado en la interpretación de textos bíblicos, magisteriales, científicos y reflexivos, con el objetivo de descubrir su sentido profundo y su pertinencia frente a los desafíos ambientales actuales. Este enfoque permite un diálogo interdisciplinar en el que la teología de la creación y la antropología teológica interactúan con las teorías científicas sobre el origen y desarrollo del cosmos. La hermenéutica, aplicada de esta manera, no solo ilumina el significado de los textos, sino que los actualiza para orientar la acción humana hacia una ecología integral, capaz de restaurar la relación entre Dios, el hombre y la naturaleza.
- **Técnicas e instrumentos para la recolección de la información:** La investigación se apoya en el análisis de discurso para identificar la estructura, la intencionalidad y el contenido teológico y ético presentes en los textos, junto con una revisión documental que abarca fuentes bíblicas, magisteriales, y científicas, así como artículos y libros relacionadas con el origen del universo, la evolución de la vida y la responsabilidad humana sobre el ambiente. Asimismo, se realiza una contrastación entre la teoría y la realidad, que permite poner en diálogo los fundamentos doctrinales y científicos con el contexto ambiental actual, a fin de proponer criterios que favorezcan una relación más armónica y responsable con la creación.

1. Aspectos de la teología de la creación que promueven el cuidado del medio ambiente.

1.1. El relato del Génesis como fuente de la teología de la creación.

El libro del Génesis no solo aborda el origen del mundo, sino que también plantea preguntas profundas sobre el sentido de la existencia humana y su relación con Dios. Fue escrito en un contexto histórico específico, en el cual Israel experimentó la acción liberadora de Dios. El Génesis es una proclamación de fe que une la creación con la liberación. A través de un lenguaje simbólico, comunica verdades fundamentales sobre la relación entre Dios, la humanidad y el medio ambiente, invitando a descubrir en la creación la huella de un Dios que actúa con amor (Ponce, 2018). Esto sitúa al ser humano en el rol de protector de la creación, en cuanto que ella hace parte vital del plan de Dios: “El mandato del Creador al hombre quiere decir que éste debe cuidar el Universo como Creación de Dios, de acuerdo con el ritmo y la lógica de la Creación” (Ratzinger, 2005, p. 58).

El libro del Génesis es un elemento fundamental de la teología de la creación. Su relato inicial presenta a Dios en su rol de Creador del cielo y la tierra (Gn 1,1). Aunque no desarrolla explícitamente el concepto de *creatio ex nihilo*, la idea existe de forma implícita: “Pero al describir la creación del mundo como una obra realizada por la Palabra de Dios, el capítulo primero del Génesis apunta ya hacia la creación a partir de la nada” (Fildalgo, 2017, p. 78). Durante mucho tiempo, este pasaje se interpretó en sentido literal, entendiendo que describía el origen del universo dando lugar a muchas ideas sobre cómo inició el mundo que perduran incluso en la actualidad. Sin embargo, según Ruiz (1988), “la revolución copernicana primero, las teorías darwinistas de la evolución y las ciencias cosmológicas después, hicieron inviable este género de lecturas” (p. 21).

Con estos avances, la teología contemporánea permite la actualización del mensaje del Génesis. Así, no solo plantea la comprensión sobre la creación, también ofrece principios teológicos fundamentales para una relación más equilibrada con el medio ambiente. Además, al presentar al ser humano en calidad de imagen de Dios (Gn 1, 26-27), el texto recuerda que la dignidad del hombre está ligada a la responsabilidad en su papel de administrador de la creación. El mandato de labrar y cuidar invita al respeto, evitando la explotación irresponsable. Por su parte, la afirmación de que Dios vio su obra y la declaró buena (Gn 1, 10) enseña que la creación posee un valor intrínseco que trasciende su utilidad para el ser humano. Estos puntos propician una vida sostenible, reconociendo que el cuidado del medio ambiente es una tarea práctica y, al mismo tiempo, una expresión de nuestra fe y gratitud hacia el Creador. Según lo expresa Kehl (2011): “Al agradecimiento derivado del gozo por la creación y por la magnificencia del Creador que se manifiesta en ella se le puede definir como la virtud de la creación por antonomasia” (p. 83).

Por ello, es necesario explicar brevemente el contexto en el que fue escrito el relato del Génesis, teniendo en cuenta que no fue el primer libro redactado del Antiguo Testamento. De hecho, remite a la formación de Israel en su identidad de pueblo, proceso que estuvo marcado por numerosas dificultades: en un primer momento fue liberado de la esclavitud de Egipto (Ex 6, 6-7) y, posteriormente, Dios lo protegió durante el destierro (Ex 17, 8-16). Israel tenía arraigada la creencia de que, del mismo modo que Yahvé los salvó de naciones más poderosas, detuvo el sol y la luna (Jos 10, 13), los formó y eligió para ser pueblo (Dt 7, 6-8), también fue el creador de todo lo que existía (Sal 101, 26). Estas convicciones se transmitían a través de las generaciones. De este

modo, en la tradición israelita, primero se consolidó la idea de Dios en su papel de liberador-salvador y, posteriormente, la de Dios en función de creador (Ratzinger, 2006).

Por esta razón, el Génesis no fue escrito con la intención de ofrecer una explicación sobre el principio del universo, sino para enseñar a las generaciones futuras cómo Dios había obrado de manera grandiosa en la historia de Israel, guiándolo y protegiéndolo. En este sentido, el Génesis marca el inicio de una historia de liberación que se desarrolla hasta llegar al nuevo Adán, Jesús (Ruiz, 1988). Dios, quien se manifiesta en la historia, va guiando a su pueblo permitiéndole ver su grandeza en el resto de la creación. El Salmo 148 expresa cómo la creación entera, desde los astros hasta los animales, son invitados a alabar a Dios, lo que refleja la importancia del medio ambiente y su relación con el Creador. Por su parte, el primer libro de las Crónicas (16, 33) enseña alegóricamente que los árboles del bosque demuestran su gozo delante del Señor, nuevamente la relación del medio ambiente con Dios está presente y se vive en armonía.

De esta manera, se establecen las bases para comprender la relación entre Dios, la humanidad y el mundo. Al presentar a Yahvé como el Creador de todo lo existente, el texto subraya que la creación no es un acto aislado; en cambio, es el inicio de una relación dinámica y permanente entre Dios, su pueblo y la naturaleza. Dicha relación se profundiza con la alianza, en la cual Israel experimenta de manera concreta el cuidado y la fidelidad de su Liberador y Creador. Así, la creación se convierte en un espacio especial donde Dios se revela y actúa, preparando el camino para una comprensión más plena de su obra en la venida de Jesucristo (Ratzinger, 2006). En este sentido, el Antiguo Testamento sienta las bases para una teología de la creación que, en el Nuevo Testamento, alcanza su plenitud en la persona de Jesús, quien revela el rostro de Dios y reafirma el valor, la belleza y el propósito de toda la creación. Así lo presenta Jesús (Mt 6, 26-30) poniendo la naturaleza como ejemplo de cómo el Padre cuida y resalta la bondad y su belleza (von Balthasar, 1987).

1.2 La creación, que proviene de la nada, como un acto de amor divino.

La teología de la creación parte de la acción más radical de Dios: su amor en relación con la libertad. En consecuencia, no se puede entender al Dios cristiano con la necesidad de crear por obligación o porque algo tenga que emanar de Él. De acuerdo con Morales (2011), “la libertad de Dios al crear lleva consigo la idea de que existe en la mente divina un modelo o causa ejemplar de la creación” (p. 146). Debido a eso, se debe tener en cuenta que Dios no es indiferente con su creación, a diferencia del dios de los deístas. Él mantiene la creación en el ser y siempre la acompaña, lo cual queda demostrado en la encarnación de su Hijo, en la entrega amorosa de Jesús en la cruz y la acción constante del Espíritu Santo. La creación se debe entender en el sentido de expresión del amor libre de Dios. Según Ladaria (1993), “la suya es libertad de amor que se compromete con el mundo, y especialmente con el hombre” (p. 51). En consecuencia, la libertad

de Dios permite el contacto con la creación y con el hombre manteniéndola unida en una relación de amor.

La teología de la creación, al afirmar que Dios actúa por amor y en libertad al crear el mundo, establece las bases para una relación más justa y respetuosa con la naturaleza. Si la creación es un acto libre y amoroso de Dios, entonces no es un producto casual ni un recurso explotable. Más bien es un don sagrado que refleja la bondad y la generosidad divina. Esta perspectiva invita al ser humano a asumir su rol de custodio responsable, reconociendo que la creación no le pertenece, pero sí le ha sido confiada para su cuidado y preservación. Además, al entender que Dios acompaña a su obra y la sostiene constantemente, se refuerza la idea de que la naturaleza es un espacio en donde el Creador se manifiesta y actúa. “Dios no permanece indiferente a los acontecimientos humanos” (Planella, 2013, p. 38).

En la Sagrada Escritura, el verbo crear (*bara'*, ברא en hebreo) se emplea exclusivamente para referirse a la acción de Dios. Otra labor que solo se atribuye a Dios es crear a partir de la nada o *creatio ex nihilo*. La súplica de Macabeos lo expresa de la siguiente manera: “te ruego, hijo, que mires el cielo y la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios” (2 M 7, 28). Por ello, cuando se afirma que Dios crea de la nada, se reconoce su capacidad de dar existencia sin necesidad de materia preexistente. Ante este misterio, Kehl (2011) señala: “no es que configure, a partir de algún tipo de material previamente dado (la protomateria) ni tampoco a partir de la –sustancia divina- [...]” (p. 33). Esto contrasta con la acción humana, que requiere de materia para transformarla y dar lugar a nuevas cosas mediante su creatividad. Es importante este atributo de Dios porque la nada por sí misma no produce nada, siendo esto un punto importante que permite el diálogo con las teorías científicas del Big Bang y de la evolución. Debido a que ellas no parten de la nada, sino que como se verá más adelante su punto de partida es el átomo primitivo.

La idea de que Dios creó el mundo *ex nihilo* resalta que la creación es un acto único y soberano. Este principio teológico tiene un impacto directo en la forma en que el ser humano se relaciona con el medio ambiente, pues enfatiza que la naturaleza no es un recurso ilimitado o un producto de la casualidad; es una manifestación de la voluntad amorosa y ordenada de Dios. Al reconocer que la creación es un don que depende completamente de Dios, el ser humano es llamado a asumir una postura de humildad y responsabilidad, abandonando la mentalidad de dominación y superioridad. La anterior comprensión invita a una ética ambiental basada en el respeto, la gratitud y el cuidado, en la cual la sostenibilidad y la preservación de los ecosistemas se convierten en una respuesta al amor creador de Dios tal como inspira el papa Francisco (LS 220). Así, la *creatio ex nihilo* revela la grandeza de Dios e inspira una relación más armónica y justa con el entorno natural.

1.3 La comprensión del tiempo en cuanto a la salvación de la creación.

La forma de entender el tiempo es otra característica fundamental para la creación por tres razones. Primera, porque en el mundo se desarrolla la historia de la salvación, concebida por Dios, la cual debe transcurrir en un momento determinado; de lo contrario, carecería de dimensión histórica. Segunda, el tiempo junto a la materia y el espacio permiten la comprensión del universo porque constituyen el marco donde ocurren todos los procesos y cambios. Tercera, porque la forma en que se comprende el tiempo influye en la manera de concebir la salvación. Esta última será el foco de análisis al ser más pertinente para hacer conexión con lo que se está discutiendo. Así, quienes consideran el tiempo un ciclo eterno rechazan la idea de una salvación, lo limitan a un simple retorno al principio. En cambio, la Biblia presenta el tiempo como una línea ascendente que avanza hacia la perfección futura. Esto implica que, desde el inicio de la historia de la salvación, transcurrió un largo proceso hasta la entrada de Cristo en el mundo, acontecimiento que constituye la plenitud de los tiempos, pues abre la posibilidad de la eternidad para toda la creación. (Ruiz, 1988).

También puede concebirse el tiempo como una espiral ascendente, en el sentido que, así como el pueblo de Israel conoció a Dios y sus preceptos, también los rechazó en ciertos momentos, volviéndose a otros cultos y dioses para después regresar nuevamente a Dios. Esto implica que avanzaron en su proceso de ser fieles, pero luego retrocedieron. Sin embargo, no regresaron al mismo punto, pues ya llevaban a Dios en sus corazones. Jesús, con la encarnación, se convierte en el centro de la espiral, acompañando a cada uno de sus discípulos en su camino de caídas y levantadas. Un claro ejemplo es Pedro quien, a pesar de haber sido discípulo de Jesús, lo negó. No obstante, luego se arrepintió, pidió perdón y volvió su mirada a Cristo. Este modo de entender el tiempo ofrece siempre esperanza y nuevas oportunidades para que el hombre enmiende su conducta con la creación.

De manera equivalente al tiempo entendido en forma de espiral ascendente, la creación hace parte del proceso dinámico y participativo del plan divino. Así como el pueblo de Israel avanzó y retrocedió en su relación con Dios, pero siempre llevándolo en sus corazones, la creación misma refleja un movimiento continuo hacia la plenitud. Aunque la humanidad ha experimentado momentos de armonía y ruptura con el entorno natural, cada etapa histórica ha dejado una huella de aprendizaje y crecimiento. Con la encarnación de Jesús, este proceso adquiere un nuevo sentido: Él no solo redime a la humanidad, también restaura la relación entre el ser humano y la creación (Col 15-20). En este contexto, la creación es más que un mero escenario pasivo, debido a que además simboliza un don sagrado que participa en la historia de salvación. Frente al tema del diluvio y la alianza, Fildalgo (2017) expone: “Este pacto representa un nuevo comienzo y abre un futuro para los seres humanos, los animales, las aves y la tierra entera” (p. 212). De tal manera, la concepción del tiempo, además de la salvación, permite que la relación hombre-naturaleza sea equilibrada.

1.4 El ser humano y la creación.

“¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? (Sal 8, 5). El hombre es criatura, pero también es *imago Dei* (Gn 1, 26), en el sentido que, a través de su inteligencia y voluntad, puede

relacionarse con su Hacedor. Ratzinger (2005) asegura que la “capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre” (p. 73). El ser humano está llamado a relacionarse, además, con la creación mediante la razón y el corazón, porque se encuentra en el centro de la obra creada y recibe de Dios este don. Es decir, Dios comparte con el hombre la relacionalidad. Sabiendo que Jesús es la imagen perfecta de Dios (2 Co 4,4), todos los seres humanos están llamados a reflejar su imagen en sus vidas (Rm 8, 29). Por eso, “la imagen de Dios no se recibe en el hombre de una vez para siempre [...] Esta imagen puede ser perfeccionada de día en día” (Martínez, 2002, p. 101). Esto abre a la posibilidad de mejorar dicha relación con el mismo hombre y con las demás creaturas.

Considerando que el hombre es imagen de Dios, la constitución pastoral *Gaudium et spes* señala: “El misterio del hombre sólo se esclarece verdaderamente a la luz del misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Esto implica que Cristo es el arquetipo del ser humano y, en consecuencia, es necesario configurarse con Él para alcanzar la plenitud, abierta a la trascendencia, sabiendo que todo es a través de su gracia. Además, el hombre no es solo materia, pues tiene alma. El Catecismo de la Iglesia Católica manifiesta: “La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios” (CEC 365); ambas realidades están unidas y son igualmente valiosas. Según Juan Pablo II (1986), “las fuentes bíblicas autorizan a ver al hombre como unidad personal y al mismo tiempo como dualidad de alma y cuerpo [...] donde se llama al alma –forma del cuerpo–” (n. 3).

Al ser humano, como ser completo y con facultades divinas de relacionalidad, Dios le da la vocación de cuidar la creación. Dios confía en el ser del que dijo fue “muy bien hecho” (Gn 1, 31) expresado en el mandado de cultivar y guardar la protección de su creación. Es por eso por lo que, desde una perspectiva teológica, dicho mandato no trata solo de aprovechar los recursos naturales para la supervivencia, sino que implica el mantener el equilibrio con la creación. El papa Francisco, en su encíclica *Laudato si'* (n. 219), enfatiza que esa tarea implica una conversión ecológica, en la cual el ser humano debe cambiar su forma de relacionarse con la naturaleza, pasando de un enfoque de consumo indiscriminado a una actitud de respeto. Por tanto, el llamado es también a los gobiernos para que con sus políticas garanticen la conservación del medio ambiente. El hombre en general debe buscar que su voluntad esté en consonancia con la de Dios (Stein, 2007, p.195).

Pero la realidad es que el hombre no siempre ha estado dispuesto a tratar a la naturaleza de manera justa y amorosa porque no la ve como creación de Dios, siendo esto el principio de antropocentrismo. Una de las razones de este comportamiento es el pecado que, según la tradición cristiana, no solo afecta la relación consigo mismo, sino también con Dios y con la creación. Pablo afirma que la creación entera gime con dolores de parto esperando la redención final (Rm 8, 19-22). Lo anterior refleja una crisis más profunda que tiene implicaciones serias con el entorno. Algunas de las manifestaciones del pecado en la crisis ecológica actual tienen que ver con la explotación excesiva de los recursos naturales, la desigualdad, la pobreza y la idolatría de lo material, entre otras. Es por eso, que el mismo hombre debe reconocer su pecado con el fin de

retomar el mandato que Dios le dio como protector de la creación, ya que ella hace parte del propósito de Dios para el hombre como culmen de todo lo creado (Martínez, 2002).

A pesar del problema del pecado y sus consecuencias, se presenta una esperanza de redención y restauración de la creación. En el Nuevo Testamento, Cristo quien es culmen de la revelación, es considerado como el redentor, tanto de los humanos como del resto de la creación (Ponce, 2018). La encarnación de Jesús es clave para entender la relación entre Dios, el hombre y la creación. En el Evangelio de Juan, se dice que “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (1,14), lo que implica que Dios entra en la realidad material, dándole un valor fundamental. Lo que refuerza la idea de que el mundo físico no es despreciable, pues es parte del plan divino. Es por eso por lo que la resurrección de Cristo también tiene implicaciones ecológicas. De acuerdo con la escatología cristiana, Dios afirma: “voy a hacer nuevas todas las cosas” (Ap 2,15), donde el cielo y la tierra serán restaurados y toda la creación participará en la glorificación final. Esta visión da sentido a la lucha por la justicia ecológica, porque el cuidado del medio ambiente es un deber ético, así como también una preparación para la restauración futura que Dios traerá.

2. Diálogo entre la antropología teológica y la ciencia para una ética ecológica.

Para iniciar es importante mencionar que existe una diferencia entre los conceptos de creación y origen (haciendo referencia al origen del universo). Mientras que el primero profundiza en la acción de Dios, el segundo motiva la investigación científica. Aunque en muchos contextos estos términos se usan de manera similar, disciplinas diversas -la teología y la ciencia- los distinguen, considerando la creación un misterio y el origen un enfoque más orientado a la explicación evolutiva. De hecho, la palabra *creación* implica la existencia de alguien que permite el surgimiento de algo, mientras que el término *origen* presenta causas posibles del principio de las cosas que no necesariamente incluyen un ser externo. Dicha diferencia abre la puerta a un diálogo que busca enriquecer ambas visiones sobre el universo y su sentido.

La referida distinción no es meramente semántica, sino epistemológica. Mientras la ciencia busca causas próximas, como las leyes físicas del Big Bang o la Evolución, la teología se orienta hacia las causas últimas: el sentido y la intencionalidad de lo existente. Polkinghorne (2000) sostiene que ambos enfoques son complementarios, puesto que el *cómo* científico no excluye el *por qué* teológico. Dicha complementariedad ayuda a superar reduccionismos, debido a que ni el cosmos puede entenderse solo como un mecanismo autosuficiente, ni la fe puede desligarse de los procesos naturales establecidos por Dios y que la ciencia desvela. La ciencia describe metódicamente cómo funciona el universo, mientras que la teología lo contempla desde la perspectiva de su Creador, orientándolo hacia un propósito trascendente, brindando así un marco más completo para entender la realidad (Ponce, 2018).

Desde una perspectiva teológica, la comprensión de la creación no depende únicamente de la razón, pues la fe también tiene un rol fundamental. Morales (2011) afirma que “la mente humana no puede abarcar por sí sola el hecho de la creación, ni investigarlo adecuadamente sin la ayuda de la fe” (p. 13). Esta visión no invalida el pensamiento científico, de hecho, lo amplía aportando sentido, horizonte y una afirmación: detrás del universo hay una voluntad amorosa. Lejos de obstaculizar, la fe ilumina dimensiones que trascienden lo empírico, permitiendo que teología y ciencia se complementen. Así, lo racional y lo espiritual no se oponen, pero sí se enriquecen en un camino común hacia la verdad.

En este sentido, comprender esta dimensión espiritual del hombre, la fe, que hace parte de la antropología teológica, implica reconocer que, para la tradición cristiana, es una virtud teologal. No surge de la sola capacidad humana ni puede adquirirse por méritos propios. Es un don gratuito que Dios infunde por medio de su gracia. Junto con la esperanza y la caridad, la fe tiene a Dios como origen, motivo y meta, y dispone al creyente a adherirse libremente a su verdad, creer en sus promesas y vivir en comunión con Él (Benedicto XVI, 2011). La fe, por tanto, no es únicamente un asentimiento intelectual a determinadas verdades, es una apertura existencial que transforma la manera de pensar, de actuar y de relacionarse con el mundo y con los demás. En ella, la razón se abre a un horizonte más amplio que trasciende lo medible, los cálculos, los métodos, permitiendo descubrir en la creación un reflejo del amor y la sabiduría divina.

En la tradición cristiana, la fe en Dios creador se expresa en el Credo y se basa en textos como el libro del Génesis (1,1–2,4^a), considerado el único relato cosmogónico de la Biblia (Ruiz, 1988). Gn 2,4b–25, por su parte, se enfoca en la creación del ser humano, siendo más bien antropogónico. Con el avance científico, se ha comprendido que estos textos no son descripciones literales del origen, sino confesiones de fe cargadas de simbolismo. Su lenguaje narrativo transmite verdades teológicas profundas sobre la relación entre Dios, el ser humano y el cosmos. De esta manera, los aportes de la exégesis moderna van más allá de lo competitivo con la ciencia, pues sus contribuciones son un recurso clave para comprender el sentido profundo y comprensión clara de la riqueza de estos relatos (Lambert, 2015).

Desde el ámbito científico, se han formulado teorías como la del Big Bang. La hipótesis de un origen temporal del universo fue interpretada por algunos científicos como una afrenta, al considerar que implicaba reconocer a Dios como causa primera (Solano, 2025). Dicha teoría plantea que el cosmos tuvo su inicio en una gran explosión y, lejos de entrar en conflicto con la fe, constituye una posibilidad para el diálogo interdisciplinar. En esta línea, Chardin (1965) comprende la cosmogénesis como un proceso en el que lo divino se manifiesta en y a través de la naturaleza. Por su parte, Lambert (2015) sostiene que Lemaitre, con su propuesta del átomo primitivo, del cual surge todo el universo, y el universo en expansión, también ofrece una visión integradora. Incluso hay quienes ven en el *Big Bang* un eco del *fiat lux* bíblico, el momento inicial en que Dios dijo *Hágase la luz* (Boff, 1996). Este paralelismo pretende mostrar cómo ambas posturas pueden ayudarse mutuamente para comprender la creación. Dicho enfoque permite vincular la teoría del *Big Bang* con la noción teológica de creación *ex nihilo*. La contingencia del

universo, que no existe por sí mismo, depende radicalmente de Dios y es entendida como un don dinámico que se despliega en el tiempo.

Por otra parte, la evolución también ha sido motivo de diálogos y tensiones. La teoría de la evolución fue desarrollada en gran parte por Charles Darwin en su libro *El Origen de las Especies* (1859). Allí, el autor plantea un origen alternativo al del Génesis. Años después, en *El Origen del Hombre* (1871), argumenta que el ser humano comparte un ancestro común con otros animales. Lo anterior desafió la visión tradicional cristiana de la creación, porque al ser la vida un proceso natural y continuo, no necesitaba de la intervención divina, sino de la selección natural por la supervivencia del más apto.

La visión científica del ser humano permitió un estudio más crítico del pasaje bíblico de la creación, lo que produjo avances para la comprensión de la Biblia, la cual no debía leerse de forma literal o como libro científico (Morales, 2011). Por su parte, Polkinghorne (2007) afirma: “[...] desde la perspectiva teológica, la evolución no es sino la forma en que a las creaturas les es dado explorar la fecundidad que el Creador ha conferido a la creación” (p. 58). Así, lejos de ver la evolución como una amenaza a la fe, se puede entender que representa el modo dinámico mediante el cual la vida alcanza su plenitud.

Teilhard de Chardin (1963) fue clave en integrar evolución y fe. Para él, la evolución es el modo en que Dios actúa en la historia, llevando la creación a su plenitud. Con esto, se encuentra que el ser humano resulta siendo el punto donde la materia cobra sentido y adquiere un propósito consciente. Su concepto del punto Omega representa el destino final de la evolución, Cristo como plenitud de todo. Es este mismo sentido, Boff (1996) propone el concepto de la noosfera que describe el estadio consciente de la evolución de la tierra cuyo resultado es el hombre. Este punto de vista otorga sentido al proceso evolutivo y muestra una creación orientada hacia Dios. La teología de Teilhard De Chardin no reemplaza la ciencia, pero sí la ilumina con esperanza escatológica:

La letra de la biblia nos presenta al Creador moldeando el cuerpo del hombre con tierra. La observación atenta del mundo tiende a hacernos ver que por esta –tierra- habrá de entenderse una sustancia elaborada lentamente por la totalidad de las cosas; de manera que el hombre, habremos de decir, no ha sido sacado precisamente de un pedazo de materia amorfa, sino del esfuerzo prolongado de la –Tierra- entera. (Chardin, 1965, p. 45)

Con dicho enfoque se supera el conflicto entre creación y evolución, entendiendo que ambas expresan dimensiones distintas y complementarias de una misma realidad. En vez de oponerlas, se las puede articular en una narrativa coherente y humanizadora. Así, el ser humano no es dueño de la naturaleza porque hace parte de un conjunto interdependiente. La teología en diálogo con la ciencia cuestiona el antropocentrismo que justificó la explotación ambiental. Aunque la conciencia ambiental depende de múltiples factores como la política, la economía, lo social y lo cultural, este tipo de diálogos puede lograr cambios significativos. Hoy se propone una visión más humilde, en la que el ser humano es administrador de la creación y no dueño de ella.

Por tanto, ha sido llamado a cuidar y no a dominar. Esta ética del cuidado resuena con las voces proféticas de nuestra época que claman por justicia ecológica y solidaridad planetaria (Boff, 1996).

El papa Francisco (2015) retoma la anterior propuesta integradora. Afirma que todo está conectado y que el cuidado de la creación está unido a la justicia con los pobres y a la responsabilidad con las futuras generaciones. Lo que sugiere que la teología de la creación debe ser también una teología ecológica, capaz de inspirar una nueva forma de vivir. Se propone así una ecología integral, basada en una relación armónica entre el ser humano, la sociedad y el ambiente. Esta perspectiva, profundamente cristiana, reconoce el valor intrínseco de cada criatura (LS 69). Así, como ser consciente y creado a imagen de Dios, el ser humano está llamado a cuidar de la naturaleza, no a explotarla.

Lejos de trivializar lo humano, la teoría del *Big Bang* y la evolución muestra su lugar singular en la creación. No basta con saber cómo surgió el mundo; conviene preguntarse para qué está el hombre en la tierra y qué responsabilidad tiene. El conocimiento científico no garantiza por sí mismo sabiduría. Por eso, la teología aporta sentido y perspectiva ética para orientar el saber. Un eje central es la comprensión de la libertad: la ciencia muestra que el universo posee autonomía, mientras que la teología lo entiende como un don. En ese sentido, Dios crea para permitir que lo creado se desarrolle libremente, no para controlarlo. Este enfoque permite concebir una creación dinámica en la que el ser humano es colaborador, no espectador. Dios invita al ser humano a colaborar activamente en el desarrollo progresivo del universo, así cumple su vocación de ser imagen de Dios Chenu (1966).

Por lo tanto, Dios crea para dar lugar a un mundo abierto al crecimiento, al cambio y a la participación. La creación no es una obra terminada, tal como expresa Chardin (1965), que el ser humano simplemente contempla. La creación es una realidad en construcción en la que el hombre está llamado a colaborar. Esta colaboración lejos de ser secundaria y accidental, forma parte del designio divino: el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, es invitado a poner su propio esfuerzo en la obra magna del Creador, cuidando, transformando la tierra. Así, aportando con su inteligencia, libertad y creatividad ayuda al equilibrio sano con la naturaleza. Esta perspectiva además de elevar la dignidad humana, implica una ética del compromiso y la corresponsabilidad ante el mundo en el que se vive.

Algunos fundamentalismos, como el científicismo de autores como Richard Dawkins, rechazan toda forma de fe por considerarla incompatible con la razón, mientras que otros, como los fideístas, desconfían de la ciencia por temor a que erosione las creencias religiosas. No obstante, el verdadero diálogo, más que buscar imponer alguna posición, se centra en encontrar acuerdos comunes entre fe y razón (Díaz y Rojas, 2020). Tanto la fe como la razón aportan miradas valiosas y se complementan. Trafny y Puig (2016) afirman: “No puede describirse al Creador como un Espectador deísta indiferente, quien al poner en marcha todo sólo deja que suceda, ni como un director de marionetas cósmico que tira de las cuerdas en el teatro de la Creación” (p. 93). Tal

manera de entender fortalece la responsabilidad compartida, si Dios no abandona lo creado, tampoco el hombre debe hacerlo. Esta actitud requiere humildad, apertura y discernimiento común.

3. Horizontes para una ecología integral.

La creación no debe interpretarse únicamente en términos de entorno físico donde se desarrolla la vida humana, sino que es un acto continuo del amor de Dios, cuya bondad se revela en la existencia misma de todas las criaturas: “vio que todo era bueno” (Gn 1,31). Esta perspectiva bíblica sostiene una visión relacional entre todas las criaturas, incluido el ser humano. Todo lo creado participa, en algún grado, del misterio divino y, por tanto, merece respeto y cuidado. Con esto, es posible ver la naturaleza como la casa común en la que todos participan (LS 13), expresión de la gloria de Dios (Sal 19) y don sagrado confiado al cuidado responsable del ser humano. El mandato de labrar y cuidar el jardín (Gn 2,15) implica una forma de autoridad humilde que participa de la providencia divina (Fidalgo, 2017).

Sin embargo, la enunciada concepción se ha distorsionado por la lógica moderna de explotación, que reduce la naturaleza a un conjunto de recursos destinados al consumo ilimitado de las personas (Deléage, 1993; Fernández, 2007). El planteamiento utilitarista, que desconoce el carácter trascendente del mundo, ha llevado a lo que el papa Francisco califica como una crisis ecológica con raíces sociales y espirituales: “el planeta se ha convertido en un inmenso depósito de basura” (LS 21). Dicha degradación muestra la ruptura del ser humano con Dios y la naturaleza. El salmo 24 afirma que de Yahvé es la tierra, recordando la posición del hombre como custodio, y que además plantea una postura de justicia: toda criatura es parte de un orden querido por Dios. En consecuencia, es necesario una conversión integral que restablezca la relación del hombre, con Dios y la naturaleza.

Lo anterior contrasta con el ecologismo radical, que a veces diviniza la naturaleza, negando la singularidad humana (Arias, 2008). Los clásicos precristianos veían en ella la morada de lo divino, pero la Revelación judeocristiana la desmitificó sin desacralizarla. El problema actual es el reduccionismo. Algunos tratan al hombre como un mero componente más del ecosistema, olvidando su dignidad trascendente. La verdadera ecología es integral, porque une el cuidado ambiental con la justicia social y la espiritualidad. Frente a la desconexión entre Dios, la naturaleza y el hombre, el papa Francisco propone una antropología equilibrada que reconoce al ser humano en su condición de imagen de Dios (Gn 1,26), no en función de dueño absoluto del mundo, pero tampoco en carácter de criatura irrelevante (LS 81).

La propuesta de una ecología integral supera las dicotomías reduccionistas entre técnica y ética, o progreso y conservación, y exige una espiritualidad encarnada que asuma la justicia social, la sustentabilidad ambiental y la dignidad humana como un todo indivisible (LS 139). El hombre es llamado a reflejar la justicia, la ternura y la misericordia divinas en su trato con la creación. La tradición cristiana ha insistido en que tal llamado implica una responsabilidad activa hacia las

generaciones futuras (Boff, 1996). En este sentido, Ladaria (1993) advierte que la vocación de dominio debe ser comprendida como servicio, no como explotación.

Resulta fundamental adoptar una ética del cuidado inspirada en el ejemplo compasivo de Jesús (Mc 6,34) y en la tradición contemplativa de la Iglesia. Dicha ética cristiana del cuidado se nutre de la contemplación espiritual. Sin esta actitud, el ruido del consumismo impide escuchar el clamor de la tierra. No basta con sentimientos momentáneos de preocupación; se requiere un compromiso concreto que transforme las estructuras de producción, los hábitos de consumo y los estilos de vida, esto significa la superación de modelos económicos depredadores como el capitalismo voraz.

Sin embargo, transformar estas dinámicas económicas y sociales no implica necesariamente abolir el capitalismo de inmediato, pero sí exige cuestionar y trascender sus lógicas más destructivas. El sistema, en su forma actual, prioriza el beneficio económico sobre el bien común y la sostenibilidad ambiental, lo que conduce a desigualdad y deterioro ambiental. La superación, entendida en sentido ético y teológico, no es solo un cambio de modelo económico, sino una conversión de las dinámicas de acumulación y poder hacia principios de justicia, cooperación y cuidado de la creación. Si el capitalismo no logra integrar estos valores, su transformación profunda se vuelve inevitable para garantizar una vida digna y sostenible.

Por eso, en un contexto donde el dinero domina las relaciones humanas y comerciales, el cambio requiere acciones simultáneas en lo personal, comunitario y estructural. A nivel individual, se trata de adoptar hábitos de consumo responsables y estilos de vida menos dependientes de la acumulación de bienes, porque lo que eso muestra es lo vacío del corazón tal como lo expresa el papa Francisco (2020) “Porque «mientras más vacío está el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir” (QA 59). En lo colectivo, urge fortalecer redes de economía solidaria, cooperativas, trueque y comercio justo, que devuelvan protagonismo al valor humano y ambiental por encima del monetario. A nivel político, se necesitan regulaciones que limiten prácticas depredadoras, incentiven la producción sostenible y garanticen derechos básicos sin depender del poder adquisitivo. El desafío no es eliminar la moneda, sino rescatar su función de medio y evitar que se convierta en el fin último de la vida social, (Boff, 1996)

La revelación cristiana enseña que la creación es fruto de una decisión libre de Dios que la sostiene en el ser y la orienta hacia su plenitud (Fernández, 2009). La creación no se limita al inicio del universo, pues también abarca su sentido, orientación escatológica y vínculo con la redención. La providencia divina, lejos de suprimir la autonomía de las criaturas, garantiza su libertad y apertura. Por eso, el mundo es una historia en marcha, acompañada por Dios. El Espíritu Santo actúa en la creación como fuerza de renovación, anticipando la nueva creación. La dimensión pneumatológica invita a percibir la presencia de Dios en lo cotidiano, los procesos de la vida, los ciclos naturales y los vínculos que enlaza la comunión con toda la creación (Moltmann, 1987). La liturgia, especialmente la Eucaristía, ofrece una clave teológica para integrar creación y redención:

en ella, los dones del campo se transforman sacramentalmente en presencia divina, anticipando la transfiguración final del cosmos (LS 236).

El paradigma tecnocrático ha impuesto una lógica de control, fragmentación y dominio, que ignora los límites naturales y éticos de la acción humana (Navarro, 2002). Esta visión reduccionista explica por qué el ser humano suele actuar bajo esa misma lógica, olvidando que la naturaleza posee un valor intrínseco. Por eso, cuidarla es clave, pues de ella depende nuestra supervivencia y bienestar integral (Rueda, 2023). El papa Francisco denuncia que este paradigma “tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política” (LS 109), generando una cultura del descarte que afecta tanto a los pobres como al planeta. La anterior crítica resulta siendo una llamada a reorientarlos desde una ética del bien común. Boff (1996) identifica el problema en la aplicación de la ciencia cuando prescinde de la dimensión ética y espiritual.

Es así que cuando detrás de la aplicación de la ciencia subyacen intereses tecnocráticos y políticos centrados en el aumento de réditos económicos, el riesgo es que las decisiones sobre la explotación de recursos naturales prioricen el beneficio financiero sobre el bienestar social y ambiental. En estos casos, las políticas suelen diseñarse para favorecer a grupos de poder, perpetuando desigualdades y externalizando costos ecológicos y humanos (Martínez, 2011). Sin embargo, esto no significa que las sociedades deban abstenerse por completo de explotar sus recursos, sino que deben hacerlo bajo marcos regulatorios sólidos que equilibren crecimiento económico, justicia social y sostenibilidad. La abstención absoluta podría paralizar economías dependientes de estos recursos, pero una gestión ética y transparente puede convertirlos en motores de desarrollo inclusivo.

Por su parte, en sociedades donde la explotación de recursos naturales sigue siendo crucial para cubrir necesidades básicas, como salud, educación e infraestructura, prohibir abruptamente esta actividad podría profundizar crisis sociales. Muchas economías en desarrollo no tienen alternativas inmediatas para generar ingresos equivalentes, por lo que la abstención total no es viable a corto plazo. No obstante, esto no justifica prácticas depredadoras. La realidad del pecado que se vincula también a la exaltación del materialismo o del consumismo, obliga a replantear los modelos de producción y consumo (Boff, 1996). En este sentido, se requieren transiciones graduales hacia esquemas responsables, con diversificación económica e inversión en tecnologías limpias, es válido hablar de un modelo solidario en consonancia con la Doctrina Social de la Iglesia y los postulados de la teología de la liberación, tal como lo indica Castiblanco (2025). La clave está en evitar la dependencia eterna de los recursos no renovables mientras se construyen capacidades para un futuro sostenible.

Se requiere un cambio en el estilo de vida que parte de la toma de conciencia en la forma de relacionarse con los demás sabiendo que la creación entera hace parte de plan de Dios. El papa Francisco (2015) lo expresa con claridad: “la espiritualidad cristiana propone una manera alternativa de entender la calidad de vida” (LS 222). La espiritualidad se alimenta de los pequeños

gestos, la sobriedad compartida y el compromiso cotidiano con la justicia. Con esto se busca recuperar el estilo de vida de las comunidades tradicionales, que vivían en armonía con su entorno, y la vincula con la esperanza escatológica del Reino, donde “habitarán cielos nuevos y tierra nueva” (2 P 3, 13). En este sentido, se entiende con mayor precisión que cuidar la creación es participar anticipadamente en la promesa de reconciliación universal, donde Dios será “todo en todos” (1 Co 15, 28).

El papa Francisco insiste en que la educación ambiental ha de prepararse para dar el salto hacia el misterio (LS 210), es decir, hacia una comprensión del mundo como lugar de revelación y de comunión. La formación integral debe generar agentes de cambio que, animados por el Evangelio, promuevan estilos de vida responsables y estructuras más justas. El compromiso ecológico exige ser incorporado en la vida pastoral y educativa de la Iglesia. No basta con elaborar documentos; es necesario formar conciencias, cultivar una sensibilidad ética y espiritual capaz de integrar mente, corazón y manos, siendo el hombre signo de lo divino (Ponce, 2018). La Iglesia también tienen un papel clave en esta tarea formativa, en la cual la catequesis debe asumir la ecología en el sentido de dimensión de la fe encarnada.

Desde la postura asumida, la comunidad cristiana está llamada a ser testigo profético y fermento de transformación. Frente a la indiferencia o al pesimismo, la Iglesia puede ofrecer una espiritualidad esperanzada y una ética solidaria. La conversión ecológica se convierte así en una dimensión concreta del discipulado, que implica renovar tanto hábitos personales, como también las estructuras sociales (LS 220). En la encíclica *Fratelli Tutti* (2020), el papa Francisco recuerda que todo está interconectado y que la fraternidad incluye también la creación. La Iglesia, en su vida litúrgica, comunitaria y social, debe dar testimonio de la conexión de todas las cosas, denunciando las causas estructurales de la crisis ecológica y promoviendo alternativas sostenibles que respeten tanto a la tierra como a los más vulnerables.

San Francisco, san Buenaventura, y otros santos encontraron en la creación el primer libro de Dios (Del Rio, 2016) al igual que muchos religiosos como Giordano Bruno, Gregor Mendel, entre otros. Esta visión no es romántica ni ingenua; requiere una purificación de la mirada, capaz de ver en cada criatura una palabra divina. En este sentido, la espiritualidad ecológica se convierte en un camino de santidad cotidiana, en el cual el cuidado del ambiente, la justicia social y la vida interior se integran en una misma vocación. Tal unidad entre lo interior y lo exterior refleja la lógica de la encarnación, por la cual Dios ha asumido la materia y la ha hecho lugar de comunión.

La Sagrada Escritura ofrece criterios concretos para esta ética del cuidado. El jubileo bíblico (Lv 25), con su llamado a dejar descansar la tierra y redistribuir los bienes, representa una invitación permanente a construir una economía justa y ecológicamente sostenible. No se trata solo de una antigua institución, ya que además se amplía a un principio teológico vigente: la tierra pertenece a Dios y no puede ser apropiada sin límites. Ladaria (1993) advierte que el dominio humano sobre la creación está condicionado por la justicia y la moderación. Explotar sin pensar

en el mañana es cometer una injusticia contra las generaciones futuras. La justicia intergeneracional, por tanto, es una exigencia de la fe.

Desde esta convicción, la Iglesia está llamada a ser comunidad profética y pedagógica afirma el Consejo Episcopal Latinoamericano (n. 386) Su testimonio no puede limitarse a declaraciones; debe traducirse en prácticas concretas de cuidado, denuncia y educación. Así, está llamada a convertirse en espacios donde se viva la ecología integral. Como recuerda Francisco, todo está conectado (LS 91): la fraternidad humana abarca también a la creación. Los pobres, quienes sufren primero las consecuencias del deterioro ambiental, se convierten en interlocutores privilegiados y maestros de sobriedad (Boff, 1996). La ecología cristiana es así expresión de una fe encarnada, que alaba al Creador, actúa con justicia y camina con esperanza hacia la plenitud prometida (Ap 21,5).

Conclusión

La antropología teológica ofrece fundamentos sólidos para una relación renovada y armoniosa entre Dios, el ser humano y el medio ambiente. El relato del Génesis presenta al Dios como Creador amoroso, al ser humano su imagen y al medio ambiente parte de su obra que también será redimida. Siendo consciente de su existencia, el hombre recibe el mandato de labrar y cuidar la creación, no desde una lógica de posesión que termina por desgastar la relación (LS 67), sino como un llamado a ser esmerados en el trato fiel de un don sagrado. Esta responsabilidad se enmarca en una espiritualidad que reconoce la creación, reflejo de la bondad divina y expresión del amor de Dios. Por ello, la creación no es un escenario pasivo, es un ámbito dinámico de revelación y comunión que posibilita el encuentro con Dios. Así, la Biblia presenta al medio ambiente como parte integral del plan divino con un valor propio más allá de su utilidad para el hombre.

Desde la perspectiva cristiana, el acto de creación se presenta en la acción libre y amorosa de Dios que da existencia a todo desde la nada, *creatio ex nihilo*. Dicha comprensión destaca la gratuidad y el amor divino, invitando a una ética ambiental fundada en la humildad y el respeto. Lo anterior aporta a la superación del antropocentrismo, ya que se promueve un modelo de vida más justo y sostenible, teniendo en cuenta todos los aspectos de la creación, no solo al hombre. En esta dinámica, el tiempo, entendido como un proceso ascendente hacia la plenitud, también revela que la creación se encuentra en camino hacia su redención final, inaugurada con la venida de Cristo. A pesar del pecado humano, que ha dañado la armonía, la fe cristiana afirma que toda la creación será restaurada en el plan escatológico de Dios. Por tanto, la creación es un don sagrado que manifiesta la bondad y generosidad de Dios. Desde esta mirada, el hombre está llamado a ejercer un cuidado responsable, sabiendo que la creación no es de su propiedad, más bien se le ha sido encomendada para protegerla y conservarla.

El diálogo entre la antropología teológica y la ciencia revela una oportunidad para la comprensión más profunda y armónica del universo y del lugar del ser humano en él. Dicho diálogo posibilita superar reduccionismos y propiciar una ecología integral, cuya raíz es la comprensión holística del ser humano y de su entorno. Así teorías como el Big Bang o la evolución pueden ser leídas como expresiones del dinamismo creativo de Dios. Eso, invita a superar el antropocentrismo dominante, promoviendo una ecología integral donde el ser humano hace parte de un todo con el valor adicional de ser capaz de Dios, es decir, que la persona está hecha para acoger y relacionarse con Dios. En conjunto, ciencia y teología contribuyen a una integración ecológica que llama a la justicia, la solidaridad y la esperanza para el mundo actual.

Si bien es cierto que este tipo de diálogos entre ciencia y fe son una parte de la solución, el problema es más profundo, pues en él intervienen factores como la política, la cultura, la sociedad, los Estados, entre otros. No basta con la integración conceptual entre teología y ciencia, es necesario que este entendimiento se traduzca en transformaciones estructurales y en una ética global que inspire decisiones concretas. La convergencia entre fe y razón debe ir acompañada de un compromiso colectivo que reconozca la dignidad de toda persona y la interdependencia con el resto de la creación. Solo así será posible avanzar hacia una ecología integral que, sustentada en la justicia, la solidaridad y la esperanza, responda a los desafíos del mundo actual. Esta responsabilidad hacia el cuidado armoniza con los llamados proféticos actuales que urgen a promover la justicia ecológica y la solidaridad con toda la humanidad y la Tierra.

Autores como el papa Francisco (2015) proponen una visión integral de la creación siendo don sagrado de Dios, confiado a la responsabilidad humana. La interpretación presentada reconoce la interconexión entre el cuidado de la naturaleza, la justicia social y la espiritualidad cristiana. Frente al paradigma tecnocrático y la cultura del descarte, la ecología integral exige una conversión que restaure la relación con Dios, con los demás y con el mundo. No se trata de una mera preocupación ambiental, sino de una respuesta ética, espiritual y comunitaria que implica cambios personales y estructurales. La Iglesia, desde su misión profética, debe formar conciencias y testimoniar con coherencia este compromiso. La creación es vista como lugar de comunión, revelación y esperanza, invitando a una santidad encarnada que transforme la realidad desde el Evangelio. En este sentido, la verdadera ecología integral abarca de manera inseparable la protección del medioambiente, una adecuada antropología, la promoción de la justicia social y la espiritualidad.

Referencias

Arias, M. (2008). *Sueño y mentira del ecologismo*. Siglo XXI.

Benedicto XVI (2011) *Carta apostólica en forma de motu proprio, Porta Fidei*. Tipografía Vaticana.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-

proprio_20111011_porta-fidei.html.

Boff, L. (1996). *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Editorial Trotta.

Castiblanco, D. (2025) *Comprensión teológica y pastoral de la evangelización en la sociedad latinoamericana contemporánea*. [Trabajo de Grado, Universidad Santo Tomás]. Repositorio Institucional. <https://repository.usta.edu.co/server/api/core/bitstreams/be610835-97f4-4b3c-82d0-85a7e7f08b7e/content>

Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *Documento conclusivo de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>.

Chardin, P. (1963). *El fenómeno humano*. Taurus.

Chardin, P. (1965) *La aparición del hombre*. Taurus.

Chenu, M. (1966). *El Evangelio en el tiempo*. Editorial Estela.

Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Vaticano. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

Darwin, C. (1859). *El origen de las especies*. Alianza Editorial.

Darwin, C. (1871). *El origen del hombre*. Alianza Editorial.

Deléage, J. (1993). *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza*. Icaria.

Del Rio, J. (2016). *La creación: “casa común” para la Paz*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Díaz, J. y Rojas, A. (2020). *Religión y razón pública*. Hallazgos, 17(33), 81-102. DOI: <https://doi.org/10.15332/2422409X.5209>.

Escuela Bíblica de Jerusalén (2009) *Biblia de Jerusalén*. Nueva Edición totalmente revisada (4ª Ed.). Desclee de Brower.

Fernández, J. (2007). *Ir más allá del recodo científico*. Editorial Universidad Cooperativa de Colombia.

Fernández, A. (2009) *Teología Dogmática. Curso fundamental de la fe católica*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Fidalgo, J. (2017). *Teología de la creación*. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).

Francisco. (2015). *Laudato Si’: Sobre el cuidado de la casa común*. Librería editrice vaticana.

Francisco. (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia*. Tipografía Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.

Francisco. (2020). *Fratelli Tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*. Librería editrice vaticana.

Iglesia Católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería editora vaticana. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.

Juan Pablo II. (1986). Audiencia general. Vaticano. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860416.html.

- Kehl, M. (2011). *La creación*. Editorial Sal Terrae.
- Ladaria, L. (1993). *Introducción a la Antropología teológica*. Verbo Divino.
- Lambert, D (2015) *Ciencia y fe en el padre del Big Bang, Georges Lemaitre*. Sal Terrae. Comillas.
- Martínez, A. (2002) *Antropología teológica fundamental*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martínez J. (2011). *Ecología humana y economía política*. En F. Aguilera Klink & V. Alcántara (Comps.), *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica* (pp. 213-222). Icaria. (Trabajo original publicado en 1994).
https://www.ucipfg.com/Repositorio/MGTS/2015/MGTS_02/Unidad1/002.pdf
- Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación: Una doctrina ecológica de la creación*. Sígueme.
- Morales, J. (2011). *El misterio de la creación*. Eunsas.
- Navarro, M. (2002). *El paradigma tecnocrático: una mirada crítica desde diversas perspectivas. Teoría y praxis*, 40, 49-78. <https://rd.udb.edu.sv/server/api/core/bitstreams/2564fd1f-9cd5-415e-8c70-5173f9d22848/content>.
- Planella, J. (2013). *Trinidad, universo, persona: Teología en cosmovisión evolutiva*. Editorial Verbo Divino.
- Polkinghorne, J. (2007) *Explorar la realidad. La interpretación de ciencia y religión*. Sal Terrae.
- Polkinghorne, J. (2000) *Ciencia y Teología Una introducción*. Sal Terrae.
- Ponce, M. (2018) *El Dios en quien creemos*. Biblioteca de autores cristianos (BAC)
- Ratzinger, J. (2005). *Creación y pecado*. Eunsas.
- Ratzinger, J. (2006). *Introducción al cristianismo*. Editorial Sígueme.
- Rueda, F. (2023). El valor intrínseco de las criaturas. Desde la contemplación de la creación hacia la superación de las implicaciones negativas del paradigma tecnocrático. *Revista Albertus Magnus*, 14(2), 86-121. <https://doi.org/10.15332/25005413.10413>.
- Ruiz, J. (1988) *Teología de la creación*. Sal Terrae.
- Solano, E (2025) *Ciencia, Fe y el Origen del Universo* en P. García. L. Oviedo P. Castrillo (Ed.), *Del Logos al cosmos. Un dialogo entre ciencia y teología*. Editorial Dykinson, S.L.
- Stein, E (2007) *La estructura de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Trafny, T. y Puig, A. (2016) *Creación o evolución. Teología de la Creación*. Buena Prensa.
- Von Balthasar, H. (1987) *Gloria, Una estética teológica*. Ediciones Encuentro.