

Teologías y Casa Común

Reflexiones teológicas en torno
a la cuestión ecológica

Ana Francisca Vergara Abril, O. P.

Maricel Mena López

Franklin Buitrago Rojas, O. P.

Hernán Yesid Rivera Roberto, O. P.

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

José Santos Torres Muñoz

Santiago Roldán García

Juan Esteban Santamaría Rodríguez

William Vásquez Alarcón, O. P.



Teologías y Casa Común

Reflexiones teológicas en torno
a la cuestión ecológica

Teologías y Casa Común

Reflexiones teológicas en torno
a la cuestión ecológica

Ana Francisca Vergara Abril, O.P.

Maricel Mena López

Franklin Buitrago Rojas, O.P.

Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

José Santos Torres Muñoz

Santiago Roldán García

Juan Esteban Santamaría Rodríguez

Wiliam Vásquez Alarcón, O.P.



Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica / Ana Francisca Vergara Abril [y otros ocho autores]; primera edición. Bogotá: Ediciones USTA, 2022.

285 páginas; ilustraciones y tablas

Incluye referencias bibliográficas e índices de autores y temático.

ISBN: 978-958-782-506-0

E-ISBN: 978-958-782-507-7

1. Teología bíblica 2. Espiritualidad – Aspectos ambientales 3. Trinidad 4. Ecología – aspectos religiosos I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 261.88

CO-BoUST



© Ana Francisca Vergara Abril, Maricel Mena López, Franklin Buitrago Rojas, Hernán Yesid Rivera Roberto, Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez, José Santos Torres Muñoz, Santiago Roldán García, Juan Esteban Santamaría Rodríguez, Wiliam Vásquez Alarcón, autores, 2022

© Universidad Santo Tomás, 2022

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+601) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Edwin Algarra

Diagramación y montaje de cubierta: Alexandra Romero

Fotografía de la cubierta: Freepik.com

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-506-0

E-ISBN: 978-958-782-507-7

Primera edición, 2022

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11
PARTE I	
LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA BÍBLICA	19
Lectura de la creación desde Génesis 1 y 2. Elementos para una predicación en clave ecológica	21
<i>Ana Francisca Vergara Abril, O.P.</i>	
Los siete días de la creación, un relato para ordenar la vida: Gn 1,1.2,4a	24
Un relato para descubrir nuestra vocación: Gn 2,4b-25	42
Provocaciones para el futuro	52
Referencias	53
Ecosofía creadora en Prov 8, 22-31. Saberes y espiritualidades en diálogo	55
<i>Maricel Mena López</i>	
Estructura literaria e histórica del libro de los Proverbios	58
Ecosofía creadora de Prov 8,22-31	65
Saberes y espiritualidades en diálogo	69
Una ecosofía para una Casa Común	72
Referencias	74

PARTE II

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA 77

La clave está en la relación. Reflexiones desde el pensamiento de Tomás de Aquino en torno a la ecología integral	79
<i>Franklin Buitrago Rojas, O. P.</i>	

El lugar del ser humano dentro del mundo	80
La relación entre Dios y el universo	83
Una visión contemplativa y respetuosa de la naturaleza	88
Criaturas en relación	90
A imagen de la Trinidad	96
El papel del ser humano ante la creación	100
Referencias	104

Cuidado de la Casa Común y cuidado de los seres humanos más frágiles	107
<i>Hernán Yesid Rivera Roberto, O. P.</i>	

Promover la relación entre Dios, el cosmos y el prójimo	109
El clamor de la tierra está vinculado estrechamente con el clamor de los pobres	114
Una cultura del cuidado de la Casa Común, de la protección y conservación de la relación entre Dios, el cosmos y el ser humano	119
Referencias	124

De los sacramentos cristianos a la sacramentalidad del mundo. Horizontes de renovación de la teología sacramental para una ecología integral	127
<i>Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez</i>	

Horizontes teológicos de la encíclica <i>Laudato si'</i>	129
Presupuestos de una teología sacramental en clave de ecología integral	134
Sacramentalidad del mundo y acción ecológica	137
Referencias	142

PARTE III

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA PRAXEOLÓGICA	147
La conversión: pastoral y ecológica	149
<i>José Santos Torres Muñoz</i>	
Convertirse y creer en el Evangelio	151
De la conversión interior a la conversión integral	157
La dinámica de la conversión	176
Perspectivas abiertas en torno a la conversión	183
Referencias	185
Una reflexión ecoteológica. Entre la heurística del temor y el principio de responsabilidad	191
<i>Santiago Roldán García</i>	
Heurística del temor y la cultura del desastre ambiental	194
El principio de responsabilidad: el cuidado de la creación como una tarea de todos	198
Clave de lectura: conversión ecológica desde la cultura del encuentro y la solidaridad	201
Referencias	208
Espiritualidad cristiana y ecología integral. <i>Tensidad</i> para una praxis de fe historizada	211
<i>Juan Esteban Santamaría Rodríguez</i>	
Dialécticas de una realidad histórica: el contexto colombiano	213
Una espiritualidad cristiana en clave histórico-teologal: un legado en Ignacio Ellacuría	220
Ecología integral como mística de la praxis de fe: una propuesta desde el papa Francisco	231
Los horizontes renovados de la ecoteología	239
Referencias	240

La humanidad en armonía con lo creado. El valor de las diversas culturas y su aporte a la ecología	247
<i>William Vásquez Alarcón, O. P.</i>	
Culturas ancestrales en armonía con la naturaleza	248
Las culturas ancestrales y el agua	253
La subsistencia de un pueblo está en mantener su identidad	258
La subsistencia de la humanidad está en mantener su identidad	261
La armonía de la humanidad en la Casa Común	263
Referencias	265
A MANERA DE CIERRE	267
SOBRE LOS AUTORES	273
ÍNDICE TEMÁTICO	279

PRESENTACIÓN

Desde hace varios años, la preocupación ante la crisis ecológica a la que se enfrenta la humanidad ha ido en aumento. Así lo demuestra el renovado interés que, desde las distintas disciplinas del conocimiento humano, se ha manifestado a través de esfuerzos polivalentes que buscan sensibilizar respecto a la problemática y vislumbrar canales de acción que propendan por la disminución del daño ecológico. El Magisterio de la Iglesia Católica, por su parte, ha hecho hincapié en su compromiso con el ambiente por medio de la publicación de la encíclica *Laudato si'* (2015). En efecto, la carta del papa Francisco acerca del cuidado de la Casa Común resaltó la pertinencia que tiene la reflexión teológica en torno a la ecología, pues recordó que la adhesión a la fe cristiana posibilita una nueva forma de relación entre los creyentes y el planeta.

Consciente de la importancia que tiene esta coyuntura, el cuerpo profesoral de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás se dio a la tarea de aunar el esfuerzo investigativo de los docentes con miras a la profundización en el tema. Por eso, los encuentros quincenales de estudio del 2019 fueron pensados como reuniones de interacción académica que posibilitaran conformar una investigación, cuyo resultado se publica bajo el título *Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica*. En consecuencia, el punto de partida, la elección de las perspectivas, la constitución de los textos y la conformación de la versión

final del libro estuvieron marcados, desde el principio, por el interés de dar cuenta de la relevancia que tiene la ecología al interior de la Facultad y, al mismo tiempo, de mostrar la diversidad de líneas de reflexión teológica presentes en la Santo Tomás.

En este orden de ideas, los parámetros iniciales para el estudio estuvieron dados por el reconocimiento del aporte que la encíclica realizó a la Doctrina Social de la Iglesia y la identificación de los principios fundamentales que emanan de ella. De ahí que haya sido imprescindible dedicar algunas sesiones a la comprensión de la dinámica de gestación del documento papal, así como el proceso de recepción que tuvo en el lustro siguiente a su aparición. Dicha tarea se convirtió en la condición de posibilidad para establecer una serie de ejes hermenéuticos que, de una u otra manera, se relacionaban con la propuesta central de Francisco, a saber: la ecología integral. Se entiende entonces que la *Laudato si'* se convirtió en la base de la investigación, mas no en su límite, razón por la cual no todos los textos asumen la encíclica de la misma forma.

Una vez delimitados los horizontes de trabajo, los profesores eligieron los caminos epistemológicos por los cuales transitarían, manteniendo la distinción clásica de las áreas de la teología (bíblica, sistemática y praxeológica), que marca una pauta en los estudios teológicos de la Universidad. Se habla entonces de la relación de cada área con la *cuestión ecológica*, término con el que se hace referencia a las distintas dimensiones que emanan del problema planteado por la ecología en la sociedad contemporánea. Dentro de cada una de las secciones, el lector encontrará textos que abordan algún aspecto que marca pautas en la relación entre ecología y teología, que a su vez conforman un abanico de posibilidades que amplía el punto de vista a la hora de pensar la Casa Común.

Los profesores son conscientes de la relativa novedad que tiene la cuestión ecológica en la teología. Igualmente, reconocen que ellos mismos se encuentran en el proceso de incluir en su quehacer teológico las consecuencias que emanan de la consideración de la ecología integral. Por tal motivo, el primer momento de la reflexión docente no busca generar diálogos que evidencien puntos de convergencia y distinción entre los autores. Tampoco pretende elaborar una ecoteología propiamente dicha, pues esto requiere un nivel de especialización que excede las posibilidades y necesidades del centro de estudios. Más bien, quiere sentar las perspectivas básicas para que, en esfuerzos posteriores, se alcancen más productos

de diverso orden que posibiliten, a su vez, el fortalecimiento de la identidad teológica de la Facultad.

De acuerdo con lo dicho, la sección dedicada a la teología bíblica cuenta con dos aportes. El primero de ellos, titulado “Lectura de la creación desde Génesis 1 y 2”, parte de la convicción de que la Biblia ofrece elementos que invitan a reflexionar acerca de las relaciones que el ser humano, en condición de creyente, tiene con el entorno en el que ha nacido y en el que está invitado a interactuar con la naturaleza y sus congéneres. Desde sus primeras páginas, el texto sagrado exhorta al lector, ya sea creyente o no, a cuestionar el sentido de su ser y de su responsabilidad frente al medio ambiente en el que vive y a perfeccionar su dimensión relacional con todo cuanto lo rodea. La hermana Ana Francisca Vergara Abril, O.P., explica que las narrativas bíblicas, plenas de metáforas provocadoras, pueden ser hoy, en una sociedad que adolece de una lectura profunda de lo simbólico, una puerta que abra al hombre a cuestionar su compromiso frente a la creación y a sentirse retado, como descendiente del primer Adam, a alcanzar su plena vocación.

El segundo aporte es ofrecido por la doctora Maricel Mena López en el texto llamado “Ecosofía creadora en Prov 8, 22-31. Saberes y espiritualidades en diálogo”. Allí, la hermenéutica ecoteológica se aplica a un segundo corpus textual, acudiendo a la ecosofía como una apuesta epistémica que promueve una sabiduría integradora de la biodiversidad de la tierra como una alternativa a la crisis ecosistémica global que afronta la humanidad. La ecosofía es una sabiduría que sostiene la práctica del bien común, la justicia y la equidad, que está fundamentada en la presencia liberadora de la Divinidad en la historia, especialmente en la tierra pachamama y en relación con el cosmos. Esta ecosofía parte de la experiencia del conocimiento adquirido en la vida cotidiana de las mujeres y en las formas de relacionarse de los pueblos mesoamericanos y afroamerindios, de los que somos herederos. Igualmente, promueve la conciliación entre los diferentes saberes, sobre la base de un humanismo social inclusivo, dialógico, plural, intercultural bajo un mismo lema que es la búsqueda de un bien común también con la naturaleza. Con la indagación de un texto bíblico iluminador de estos sentires, y consciente de la distancia temporal, contextual y cultural que se tiene con respecto a estos escritos, la autora acude a la sabiduría creadora y personificada de Proverbios 8, 22-31 como una posibilidad de acceso a una episteme alternativa que,

desde las márgenes de la oficialidad, se teje en el seno de comunidades excluidas que vivieron la experiencia del exilio en Babilonia y Egipto.

La sección de teología sistemática, por su parte, empieza con el capítulo “La clave está en la relación”, escrito por fray Franklin Buitrago Rojas, O.P. El escrito muestra algunos aportes desde el pensamiento de Tomás de Aquino a una teología de la creación en contexto de crisis ambiental a partir de las citas explícitas que hace la encíclica *Laudato si'* del pensamiento del Aquinate. Tres son los aportes desarrollados: 1) la metafísica tomasiana permite entender la relación entre Dios y el mundo en clave de relación, evitando los extremos de una visión mecanicista del mundo, por una parte, y de un panteísmo ecológico, por otra; 2) permite, además, una justa comprensión de las relaciones entre el ser humano y el mundo donde se reconocen las características específicas de lo humano, pero al mismo tiempo sus relaciones con los demás seres dentro del conjunto de la creación; 3) la explicación que hace Tomás de las relaciones trinitarias (*ad intra* y *ad extra*) permiten proponer un modelo de relacionabilidad y donación mutua para las relaciones de los seres humanos con las demás criaturas.

Una vez relacionada la identidad tomasina de la Facultad con la cuestión ecológica, fray Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P., profundiza en la importancia de la promoción y el cuidado de la relación que existe entre Dios, el cosmos y el amor al prójimo, desde el punto de vista de la teología cristiana. En consecuencia, su texto titulado “Cuidado de la Casa Común y cuidado de los seres humanos más frágiles” explica que, después de la publicación de la *Laudato si'*, y con ocasión de la celebración del Sínodo de la Panamazonía en Roma (2019), la Iglesia Católica y otras confesiones eclesiales y religiosas han sido exhortadas y estimuladas a asumir su responsabilidad con el cuidado del planeta tierra. El trabajo se trata de una apuesta común por una ecología integral, que precisamente ha de preocuparse por una cultura del cuidado de las relaciones recíprocas entre los seres humanos, Dios, el cosmos y el prójimo.

Teniendo en cuenta ambas perspectivas, la sección de teología sistemática culmina con el texto “De los sacramentos cristianos a la sacramentalidad del mundo. Horizontes de renovación de la teología sacramental para una ecología”, del profesor Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez. Allí, se consideran algunos de los horizontes teológicos más importantes de *Laudato si'*, con el fin de revisar la teología sacramental a la luz de las inquietudes que surgen desde los planteamientos de la ecología integral.

Posteriormente, se proponen ejes teológicos que permitan consolidar un discipulado cristiano cuya base de acción esté marcada por la noción de sacramentalidad del mundo.

Por último, la sección reservada para la teología praxeológica inicia con el texto intitulado “La conversión pastoral y ecológica”, del padre José Santos Torres Muñoz, CMF. En él, el autor sostiene que el llamado a la conversión aparece al comienzo del ministerio de Jesús (Mc 1,14-15; cf. Mt 4,17) como una clave para comprender su anuncio del evangelio y la aceptación de la fe en él. En su misión evangelizadora, la Iglesia ha continuado este llamado, destacando las implicaciones que tiene para nosotros hoy. Entre ellas, el llamado a una vida social justa y solidaria y, más recientemente, en el magisterio de Francisco, a integrar esa exigencia de justicia dentro de una comprensión integral, comunitaria y solidaria con la naturaleza (*Laudato si'*, n. 5, 216-221). Sin embargo, los llamados a la conversión chocan con los obstáculos ideológicos, culturales y cognitivos presentes en todas las culturas. Para reconocer y encarar estos obstáculos, algunos autores han estudiado la dinámica de la conversión y han propuesto metodologías para alcanzarla. Por ello, a partir de una fundamentación bíblica, magisterial y sistemática, el capítulo se propone explicitar en qué consiste la conversión en clave pastoral y ecológica, así como presentar algunos derroteros pedagógicos y pastorales para poner por obra esta comprensión.

En atención a la conversión pastoral, el doctor Santiago Roldán García, con su escrito titulado “Una reflexión ecoteológica. Entre la heurística del temor y el principio de responsabilidad”, asume el llamado giro epistemológico del pensamiento, garante de una alternativa en pro de lo vital y de una intencionalidad ética y moralmente consensuada, que advierte una reconstrucción ideológica en relación a la resignificación y readaptabilidad del “ser y estar en el mundo”, el diálogo ambiental/ecológico, interreligioso y bioético. Desde allí, muestra cómo tales asuntos comprometen innegablemente a hombres y mujeres creyentes desde su espiritualidad y opción fundamental, hijos de una cultura tecnocientífica, a hacerse conscientes de tener en sus manos el futuro del *ethos* ambiental y ecológico solícito de la comprensión del principio de responsabilidad que le emana su intervención.

El marco de la teología praxeológica es completada con el capítulo “Espiritualidad cristiana y ecología integral. Tensidad para una praxis de

fe historizada”, autoría del profesor Juan Esteban Santamaría Rodríguez. Allí se reconoce que aportar elementos práxicos y reflexivos para una praxis de fe historizada implica una apropiación de la realidad histórica en sus dialécticas, así como una caracterización del sentido que acompaña a la vivencia de la fe cristiana desde la singularidad que representa el seguimiento de Jesús. Sobre esta relación dialógica, es oportuno constatar el sentido que expresa la espiritualidad cristiana como condición de posibilidad para su enunciación de acuerdo con su dinámica implicativa (contemplación-acción). Así pues, ante los riesgos que, por una parte, existen a propósito de una mistificación y espiritualización de la praxis de fe e, inclusive, de la misma espiritualidad cristiana de un lado y, por otra, de cara a los desafíos que la sociedad contemporánea presenta por las dinámicas que subyacen a las economías de mercado, los capitalismos y las industrias culturales de masas que fragmentan la vida humana y los ecosistemas, se plantea como oportuna una *tensidad* (dinamismo respectivo) entre la espiritualidad cristiana que propone Ignacio Ellacuría y una ecología integral sugerida por el papa Francisco, con el fin de dar razón de esta praxis de fe, que entra en debate y posibilidad desde las realidades históricas de las cuales son partícipes las y los creyentes de hoy.

Como colofón de la sección y del libro, “La humanidad en armonía con lo creado. El valor de las diversas culturas y su aporte a la ecología”, escrito por Wiliam Vásquez Alarcón, concretiza la práctica cristiana al abordar, en un primer momento, algunos elementos relacionados con las culturas prehispánicas, para luego centrarse en lo que es la identidad de un pueblo. Luego de ello, utilizando las enseñanzas magisteriales, el autor expone la importancia del cuidado de las diversas culturas dentro del tema ecológico, valorando su sabiduría y conocimientos, que pueden ser de gran ayuda y un aporte a la humanidad.

Con este panorama, el libro pone a disposición de la Iglesia local, nacional e internacional, así como del público en general, varias aristas de los desafíos que la teología tiene a la hora de asumir la cuestión ecológica en el mundo hodierno. Con esto, los docentes de la Facultad esperan contribuir a la reflexión teológica actual desde los rasgos identitarios de la Universidad y, al mismo tiempo, cimentar las bases que posibiliten elaborar en un futuro cercano trabajos interinstitucionales e interdisciplinarios. Así, se hallarán más caminos por los cuales se responda al llamado del papa Francisco por el cuidado de la Casa Común.

PARTE I

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA BÍBLICA

Lectura de la creación desde Génesis 1 y 2. Elementos para una predicación en clave ecológica

ANA FRANCISCA VERGARA ABRIL, O.P.

*El fundamento principal y pilar de toda sabiduría consiste en saber que
hay un Ser primigenio que es quien hizo ser a todo lo que es.*

MAIMÓNIDES

No se tendrían por qué inventar lecturas ecológicas-bíblicas contemporáneas, algunas veces forzadas, para entrar en la comprensión de los dos primeros capítulos del libro de Génesis. Incluso, la palabra *ecología* no es un vocablo bíblico; se trata de un término que fue acuñado en el siglo xx para referirse a la ciencia que estudia las relaciones entre los seres vivos y su medio ambiente, sin insistir en la defensa, sino, más bien, en la interacción amigable de quienes habitamos la Casa Común. Sin embargo, la Biblia no es ajena a la influencia recíproca entre el hombre y la naturaleza; por el contrario, ella enfatiza en el respeto y en el cuidado del lugar que Dios mismo erigió para que la humanidad se encontrará con Él.

Por ello, tal vez lo que se debería hacer es introducirse en el texto bíblico, leyéndolo desde el horizonte desde el que fue construido, es decir, a partir de la mentalidad semita hebrea. El Génesis es el libro definido, en la tradición judía, como el libro del hombre, del Adam, o de la humanidad, como bien lo expresa Gn 5,1-2:

¹ זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמּוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ

² זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא־ם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם

¹Este es el libro de los engendramientos de Adam. En el día en que Elohim creó al Adam, a imagen de Elohim lo creo, ²macho y hembra los creó, los bendijo y los llamó Adán el día de su creación.

Este libro del hombre interactúa constantemente con otro libro en el que ambos pueden ser protagonistas: el libro de la naturaleza, del que ya hablaba el papa Benedicto XVI, y del que la *Laudato si'* afirma que “incluye el ambiente, la vida, la sexualidad, la familia, las relaciones sociales, etc.” (n. 6). De esta manera, los dos libros manifiestan la interconexión de todo lo creado, naturaleza y hombre, que forjan relaciones ecológicas y humanas. Por lo tanto, este libro no narra una historia, a la manera como otras culturas pueden contar su evolución, ni tampoco sus contenidos pueden ser catalogados como simples relatos; él es, ante todo, el libro en el que están inscritas las vías por las cuales el hombre se hace hombre. Como dicen algunos rabinos: es un libro que busca explicar y no describir; un libro que desea dar las pistas al ser humano para que se esfuerce en hacer realidad la vocación para la cual fue creado pues, como dice el Talmud de Babilonia (TB), al que se hará referencia constantemente en este escrito: “allí donde no hay hombre esfuérzate por ser uno” (TB, Avot 2,5).

Es importante resaltar que estos relatos hablan de una realidad muy diferente a la nuestra; según los sabios judíos, estos textos hablan de *otro mundo*, de un universo ideal, pues son el modelo para el mundo que debemos construir. Hay que resaltar que los dos relatos que nos ocupan en esta ocasión son el pórtico de la dimensión sapiencial de toda la Escritura, pues ella se ofrece para que la humanidad aprenda a ser amiga de la sabiduría y la manifieste en su cotidianidad. Ser sabio no es otra cosa, en la

concepción hebrea, que saber discernir el momento pertinente, reconocer el lugar conveniente y actuar de la manera correcta (Vergara, 2014). Quizás a esto hace referencia un escrito de la literatura rabínica, el *Génesis Hagadol* 1,26, al comentar por qué el hombre fue creado en el sexto día. El autor de este *midrash* toma el texto de Pro 9,1-6 y, a partir de él, lee el relato de la creación:

¹La Sabiduría se ha edificado una casa, ha labrado siete columnas, ²ha matado los animales, mezclado el vino y puesto la mesa, ³ha despachado a sus criadas a proclamarlo en los puntos que dominan la ciudad. ⁴El que sea inexperto, venga acá; al faltar de juicio le quiero hablar: ⁵Vengan a comer de mis manjares y a beber el vino que he mezclado. ⁶Dejen la inexperiencia y vivirán, sigan derecho el camino de la inteligencia. (Pro 9,1-6).

Dijo Dios “Hagamos al hombre a nuestra imagen”. A esto se refiere el pasaje: *La sabiduría ha construido su casa* (Pro 9,1): es el Santo, bendito sea, que construyó su mundo con la sabiduría, extendió los cielos, asentó la tierra y fijó los luceros, según está dicho: *El Señor con sabiduría fundó la tierra, fijó los cielos con su inteligencia* (Pro 3,19). *Ha tallado sus siete columnas* (Pro 9,1): son los siete días de la creación. Ha matado sus animales, ha mezclado su vino y ha preparado su mesa (Pro 9,2), según está dicho: produzca la tierra hierbas... bullan las aguas... produzca la tierra seres vivos. Y al final ha enviado a sus sirvientas a gritar en los puntos más altos de la ciudad (Pro 9,3); cuando hubo preparado todo lo que era necesario para el banquete, en seguida dijo Dios: “hagamos al hombre”.

De aquí se deduce que el hombre es creado cuando todo está dispuesto para acogerlo y que, como dice un comentario rabínico del Génesis,

todo en la Creación tiene un propósito. Aún las criaturas aparentemente más insignificantes como las moscas, las pulgas o los mosquitos tienen un rol importante en la creación. Todas cumplen una misión. El Señor puede llevar a cabo sus planes a través de una serpiente, un insecto o una rana. (*Gn Hagadol* 1,26)

Gracias a las dos narraciones con las que se abre la Sagrada Escritura, comienza el coqueteo del creyente con los dos nombres de Dios que se equilibran: *אֱלֹהִים* (Elohim) y *יְהוָה* (Adonay o Señor). Estos dos títulos hablan de la justicia y de la misericordia, respectivamente, conduciendo al lector fiel a la definición de quién es Dios. El *midrash* sobre el libro del Génesis, denominado *Génesis Rabbah* (GR), lo expresa de la siguiente manera:

Hubo un rey que tenía ante sí muchas copas. Y se decía: si pongo agua caliente, las copas se estrellan, y si pongo agua helada, las copas se mellan. Entonces, el rey mezcló agua caliente y fría y llenó las copas, que permanecieron incólumes. Así Dios, si hubiera creado al mundo bajo un régimen de pura misericordia, el pecado hubiera abundado por todas partes. Y si lo hubiera creado bajo un régimen de estricta justicia, no hubiera podido sobrevivir. Mezcló justicia y misericordia y el mundo se mantiene bajo su mirada. (GR 12,15)

La Biblia ofrece dos textos iniciales a los que se han llamado “relatos de la creación”, pero que en esta reflexión serán denominados “los relatos de la vocación del ser humano”. El primero, Gn 1,1-2,4a, es un llamado a vivir ordenadamente en el universo que Dios ha creado para nosotros; el segundo, Gn 2,4b-25, es una invitación a reconocer quién es el ser humano frente a Dios y frente al otro. En suma, los dos relatos, como afirma la *Laudato si'*:

contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. (n. 66)

Los siete días de la creación, un relato para ordenar la vida: Gn 1,1.2,4a

El primer texto con el que se abre la Biblia podría llevar el título de *un relato para poner orden en la vida*; verdaderamente, una de sus claves de lectura es la del orden o la de la organización que puede ser representada a través del

símbolo judío de la מְנוֹרָה, *menorah*, cuya guematría es 295 (מ = 40 + נ = 50 + ר = 200 + ה = 5), que al sumar sus números entre sí da como resultado 16 (2+9+5), que a su vez suma 7 (1+6); esta última cifra es su guematría, símbolo de su perfección, y que corresponde al número de sus brazos, en los que se haya una relación estrecha entre ellos. La *menorah* (figura 1) es el candelabro representativo de la tradición judía, cuya elaboración es presentada en Ex 25,31-40 de forma detallada. En su comentario a este texto la Biblia de Nuestro Pueblo, nos ofrece un acercamiento posible entre la *menorah* y el árbol sagrado:

La iluminación del recinto es motivo también de una estricta legislación. El candelabro posee unas características tan precisas y particulares, que algunos piensan que se trata de la representación simbólica de un árbol sagrado, que de algún modo expresaría la fecundidad que deriva de la unión de Dios con su pueblo. Este modelo de candelabro, denominado también “menorah”, es conocido en todo el mundo como uno de los emblemas más significativos del moderno Israel. (Alonso Schökel, 2007, p. 128)

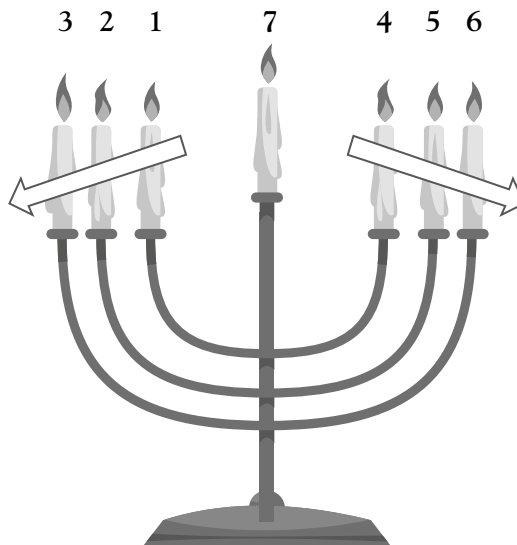


FIGURA 1. MENORAH: RELACIÓN ENTRE LOS DÍAS DE LA CREACIÓN

Esta metáfora puede ayudar a entender la disposición del relato llamado *de la creación del mundo*, pues, como es sabido, se trata de una descripción detallada y armoniosa que va conduciendo al lector, a través de los siete días, hasta la plenitud de la semana judía, es decir, al séptimo día que es, a su vez, el centro del candelabro y el que le da valor a todo lo creado. Desde esta imagen, a continuación, se comentará la semana fundacional de toda la Escritura, se iniciará por lo que se ha denominado *el preámbulo*, continuando luego con los tres primeros días; en seguida, se comentarán los otros tres días para concluir dándole la relevancia correspondiente al séptimo día.

Preámbulo

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ ¹ ¹En el comienzo creó Dios los cielos y la tierra.

Este primer versículo de la Biblia puede ser llamado el título general de todo el libro, que condensa todo el contenido de la Escritura: el Señor Dios es el creador desde el inicio hasta el fin: desde “en un comienzo”, cuando creo los cielos y la tierra (Gn 1,1), hasta el final, cuando se instauren los “nuevos cielos y la tierra nueva” (Ap 21,1).

Si bien otras culturas, como la griega y la romana, se cuestionaron sobre los orígenes del mundo, se puede decir que los sabios judíos no pretendieron, en sus escritos, dar respuesta al cómo surgió el universo sino, ante todo, responder al por qué y al para qué de lo creado (Bat Moshe, 1980). La primera expresión con la que se abre el libro es בְּרֵאשִׁית, *Bereshit*; el relato inicia con una letra *Beth*, ב, de un tamaño superior, como diciéndonos de entrada: “¡atención, aquí ya hay algo interesante!”. La primera letra del alefato es la א, *alef*, que interpreta el mundo de la unidad que corresponde al mundo de Dios, mientras que la segunda letra que es la ב, *beth*, símbolo de la dualidad, figurando el mundo que nosotros habitamos. A este respecto, el TB dice lo siguiente:

Dijo R. Zutra bar Tobia: decía Rab: con diez cosas fue creado el mundo: con la sabiduría, con la inteligencia, con el conocimiento, con la fuerza, con la amenaza, con el poder, con la justicia y con el juicio, con la misericordia y con la compasión. Con la sabiduría y la

inteligencia, pues está escrito: “El Señor con la sabiduría fundó la tierra, consolidó los cielos con inteligencia” (Pro 3,19). Con el conocimiento, porque está escrito: “Con su conocimiento se abrieron los abismos” (Pro 3,20). Con la fuerza y el poder, pues está escrito: “Asienta los montes con su fuerza, ceñido de poder” (Sal 65,7). Con la amenaza, pues está escrito: “los pilares del cielo temblaban, pero llegaron a ser sorprendidos por su amenaza” (Job 26,11). Con la justicia y juicio, porque está escrito: “justicia y juicio son la base de su trono” (Sal 89,15). Con la misericordia y con las compasiones, pues está escrito: “recuerda, Señor, que tu compasión y tu misericordia son eternas” (Sal 25,6). (TB, Haguiga 12a)

Tradicionalmente se ha cortado el versículo 4 en a y b, haciendo de 4a la conclusión del primer relato de la creación y de 4b la introducción al segundo. Realizando un análisis morfológico y sintáctico de este versículo, se ve claramente que no debería ser seccionado y que en su unidad podría servir de conclusión al primer relato o de introducción al segundo (Vergara, 2019). La introducción al relato (1,1) parece hacer una inclusión con el versículo de la conclusión del texto (2,4):

{ Al principio Dios creó los cielos y la tierra (Gn 1,1)
 { En el día que hizo el Señor Dios la tierra y los cielos (Gn 2,4b)

Pero también se podría leer como las introducciones correspondientes a cada uno de los dos relatos de la creación. Entonces, se tendría que la primera narración presenta una dinámica de arriba hacia abajo, mientras que la segunda una de abajo hacia arriba. Así, se asumiría en el primer relato una especie de llamado a la immanencia de la creación y en el segundo un llamado a la trascendencia:

└ Al principio Dios creó los cielos y la tierra (Gn 1,1) ┐
 └ En el día que hizo el Señor Dios la tierra y los cielos (Gn 2,4b) ┐

וְהָאָרֶץ הָיְתָה תוֹהוּ וָבֹהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם
 וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם

²Y la tierra era *tohu babohu*; y las tinieblas eran sobre los rostros del abismo. Y el soplo de Dios se movía sobre los rostros de las aguas.

En este versículo aparece el primer acontecimiento. Una tierra informe simboliza, según el Talmud, la cautividad de Israel: “La tierra era informe: es la cautividad de Babilonia, como está dicho: vi la tierra y he aquí que era informe” (Jr 4,23). Las tinieblas simbolizan la cautividad de Grecia, que oscureció los ojos de Israel con sus decretos (cf. GR 2,4). Curiosamente, la expresión *tohu babohu* está presente en otros textos del Antiguo Testamento, tanto en el Pentateuco como en los Profetas, haciendo referencia al caos informe:

יִמְצָאֶהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֵהוּ יָלַל יִשְׁמֹן יִסְבְּכֻנְהוּ יְבוֹנְנֶהוּ יִצְרְנֶהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו

Lo encontró en una tierra desierta, en un caos poblado de aullidos; lo rodeó cuidando de él, lo guardó como a las niñas de sus ojos (Dt 32,10).

כִּי כֹה אָמַר־יְהוָה בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יֵצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂה הוּא כוֹנֵנָה
לֹא־תֵהוּ בְּרָאָה לְשִׁבְתַּת יִצְרָה אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד

Así dice el Señor, creador del cielo —él es Dios—, el que modeló la tierra, la fabricó y la afianzó; no caos la creó, sino que la formó habitable: Yo soy el Señor y no hay otro (Is 45,18).

רְאִיתִי אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה־תֵהוּ וְבִהוּ וְאֶל־הַשָּׁמַיִם וְאֵין אֹרֶחַם

Miro a la tierra y he aquí: caos y confusión; al cielo: está sin luz (Jr 4,23).

Con base en estos textos, se podría afirmar que el *tohu babohu* es un lugar de desorientación en el que, por causa del desorden, es difícil encontrarse o hallar puntos de referencia para existir. Por ello, Dios iniciará su obra separando para ordenar; así, el lugar que Él prepara para que sea habitado por el Adam será un espacio armonioso. Como dice el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*:

Para que pueda hablarse de un auténtico desarrollo, habrá que asegurar que se produzca una mejora integral en la calidad de vida humana, y esto implica analizar el espacio donde transcurre la

existencia de las personas. Los escenarios que nos rodean influyen en nuestro modo de ver la vida, de sentir y de actuar. A la vez, en nuestra habitación, en nuestra casa, en nuestro lugar de trabajo y en nuestro barrio, usamos el ambiente para expresar nuestra identidad. Nos esforzamos para adaptarnos al medio y, cuando un ambiente es desordenado, caótico o cargado de contaminación visual y acústica, el exceso de estímulos nos desafía a intentar configurar una identidad integrada y feliz. (n. 147)

Es gracias al soplo de Dios, al רוח אֱלֹהִים, *Ruah Elohim*, signo de la vida divina, que el nuevo orden hará respirar al mundo. Este sería el aliento profético de Dios del que habla Isaías en 11,2:

וְנָחָה עָלָיו רוּחַ יְהוָה רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה רוּחַ עֲצָה וְגִבּוֹרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה

Sobre el cual se posará el Espíritu del Señor: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu consejo y de fortaleza, espíritu de conocimiento y respeto del Señor.

El versículo 2 presenta una serie de elementos en los que la tradición judía ha visto personajes y situaciones concretas, así: el *tohu* representa a Adam con quien inicia la desorientación de la humanidad; el *bohu* representa a Caín, pues por su crimen quiso abajar a la creación; las tinieblas, a Enoc pues con él se inicia la idolatría; el abismo, a Noé y su generación que, al decir de la Biblia, era mala; y, por último, la luz que viene en el versículo 3 representa a Abraham, con quien se inicia el camino del creyente en el Señor Dios. De cada uno depende si vive en el tiempo de Caín o en el tiempo de Abraham.

El primer ciclo: los días 1, 2 y 3

Los tres primeros días son los que corresponden a la creación de los contenedores; ellos están bajo la luz original, la que proviene directamente del creador.

Día uno

³ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר ³ Dijo Dios: sea luz, y luz fue. ⁴ Vio
⁴ וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים ⁴ Dios que la luz era buena; separó
 בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ Dios entre la luz y entre las tinieblas;
⁵ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וּלְחֹשֶׁךְ קִרְא לַיְלָה ⁵ proclamó Dios para la luz: día, y para
 וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד una tarde y fue una mañana: día uno.

“Dijo Dios: sea luz, y luz fue”. Este es el modelo de toda fórmula creadora. El día uno es el que puede ser llamado *el día luz*. Al leer detalladamente el relato, el lector atento se percató de una repetición que los escritores sagrados han querido recalcar; son los famosos decires de Dios. Algunos rabinos invitan a leer Ex 20,18 con atención para reconocer que Dios habla y el hombre ve:

וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת

Todos veían las voces.

Con los decires de Dios se entra en la fase dinámica de la creación, ya que el mundo del *tohu babohu* es un mundo de silencio. Dios es el Señor de la palabra: con diez palabras crea el mundo y con diez palabras dice cómo debe comportarse su última criatura; es como hacer un paralelo entre Gn 1,1-2,4a y Ex 20,1-21. El tratado del TB, llamado *Avot*, es decir, los Padres, recuerda que son diez decires de Dios, puesto que, aunque explícitamente aparecen 9, se debe tener en cuenta como primera palabra el inicio del relato, que es apertura de toda la Biblia: *Bereshit* (TB, *Avot*, 5,1).

Todo fue creado en el día único, יוֹם אֶחָד, el día uno. Los demás días son el desarrollo de este día. Para la mística judía, el primer día pertenece al mundo de la *Bria*, es decir, del pensamiento de Dios o de la creación; la tradición rabínica se refiere a cinco mundos: 1) *Adam Kadmon*: el mundo del hombre primordial; 2) *Atsilout*: el mundo de la cercanía o emanación es la primera aparición del creador; 3) *Bria*: del verbo *bará*, es el mundo de las primicias de la creación; 4) *Yetsira*: del verbo *yetser*, es el mundo de la formación; 5) *Assia*: del verbo *assa*, es el mundo de la realización (Kramer y Sutton, 2013). El día uno fue creado por Israel y la Torah. La creación de la luz del primer día es una revelación del poder de Dios que de las

tinieblas hace surgir la luz. Se puede afirmar que todo ya es dado en germen en este día, pues, como dice el Talmud: “la luz original de la creación es la luz permanente que permite al hombre ver de un extremo del mundo al otro” (BT, *Haguiga* 12a).

Es el día uno porque quien confiesa la unicidad del nombre del Señor (Dt 6,4) confiesa que es él quien ha creado el mundo. El relato del Génesis no habla de un día cronológico de 24 horas. En la Biblia, un día hace referencia a algo más grande: un ciclo, un momento clave, la era mesiánica, el día del Señor; así lo dice claramente el profeta Zacarías:

וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל-כָּל-הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד

Será el Señor rey sobre toda la tierra; en el día aquel será el Señor uno, y su nombre será uno (Zac 14,9).

Este día uno deja ver, por otro lado, la armonía del plan divino y, al mismo tiempo, nos propone el programa ideal para todo cuanto nosotros deseemos realizar. Dios planea, proyecta, sueña algo; luego, lo expresa y lo ejecuta y, finalmente, lo evalúa. Estos son tres pasos estratégicos para un proyecto exitoso: planear, ejecutar lo ideado y evaluar.

Día dos

- וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי
מִבְדֵּיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם ⁶ Dijo Dios: sea un firmamento en
medio de las aguas y fue separación
וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-הָרָקִיעַ וַיְבַדֵּל בֵּין הַמַּיִם ⁷ Hizo
Dios el firmamento para separar
אֶשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֶשֶׁר מֵעַל
לָרָקִיעַ וַיְהִי-כֵן
וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמַיִם וַיְהִי-עֶרֶב ⁸ Proclamó Dios
para el firmamento: cielo. fue una
tarde y fue una mañana: día segundo.
וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי

El segundo día pertenece al mundo de la *Assia*, que es el mundo del decir de Dios, de la palabra y del nombrar a las cosas por su nombre. Dios separa para dar a cada cosa su esencia y su nombre. Siguiendo la secuencia de los días de la creación, se podría preguntar: ¿por qué no dijo Dios respecto del

segundo día que era bueno? A esta pregunta el rabino medieval Rashí responde lo siguiente:

Porque la labor de la creación de las aguas únicamente fue concluida hasta el tercer día, pues durante el segundo día Dios únicamente la había comenzado, y algo que no ha sido concluido no puede ser considerado ni completo ni bueno. Y con respecto al tercer día, en el cual se concluyó la labor de la creación de las aguas, y Dios comenzó y concluyó otra tarea, la Tora duplicó la expresión “era bueno”: una por la conclusión de la labor de creación del segundo día y la otra por la conclusión de la labor de ese mismo día. (Coffman, 2001, p. 11)

Día tres

- ⁹ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקּוּוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם
אֶל־מָקוֹם אֶחָד וְתִרְאָה הַיַּבְשָׁה וַיְהִי־כֵן
¹⁰ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבְשָׁה אֶרֶץ וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם
קָרָא מַיִם וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב
¹¹ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאֶרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב
מְזִרִיעַ זֶרַע עֵץ פֶּרִי עֹשֶׂה פֶּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר
זֶרְעוֹבוּ עַל־הָאֶרֶץ וַיְהִי־כֵן
¹² וַתּוֹצֵא הָאֶרֶץ דָּשָׂא עֵשֶׂב מְזִרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ
וַעֵץ עֹשֶׂה־פֶּרִי אֲשֶׁר זֶרְעוֹבוּ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא
אֱלֹהִים כִּי־טוֹב
¹³ וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי
- ⁹ Dijo Dios: júntense las aguas de debajo del cielo en lugar uno, y se vea lo seco, fue así. ¹⁰Proclamó Dios a lo seco: tierra, y a la masa de las aguas proclamó: mares. Y vio Dios que era bueno. ¹¹Dijo Dios: Produzca la tierra pasto y hierbas que den semilla, árboles frutales que den fruto para su especie que lleven semilla sobre la tierra, fue así. ¹²Produjo la tierra hierba verde que engendraba semilla según su especie y árboles que daban fruto y llevaban semilla según su especie. Vio Dios que era bueno. ¹³Fue una tarde y fue una mañana: día tercero.

La tierra tiene poder para producir vegetación; Dios se dirige a una fuerza natural contenida en ella y en el agua para que juntas produzcan la vida vegetal y acuática. Sin embargo, los comentaristas ven en la expresión “sembrar semilla”, מְזִרִיעַ זֶרַע, del v. 11, que la forma de su conjugación, que está en hífil, es un causativo que indica que alguien debe realizar la acción de sembrar. Así, según Rashí, es tarea del hombre realizar esta labor.

La Torah no conoce ni pretende hablar de evolucionismo. Ella pide a los lectores creyentes que respeten el orden que Dios propone a la creación; un orden que va de lo inorgánico, vida vegetal, vida animal, hasta la vida humana, y pide no reducir el uno al otro. Para ello, el llamado es a respetar las especies. En el primer relato de la creación el verbo crear solo aparece tres veces (Gn 1,1, 21, 27), como marcando las grandes etapas, es decir, el paso de un reino al otro.

El segundo ciclo: del cuarto al sexto día

En el segundo ciclo, se desarrolla la dinámica que permite que en lo creado: cielo y tierra, inicie la vida animal y humana. Pero antes es necesario que las criaturas tengan puntos de orientación.

Día cuatro

- וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרָת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם
 לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לָאֶתֶר
 וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם
 וְהָיוּ לְמֵאוֹרֹת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל-
 הָאָרֶץ וַיְהִי-כֵן
 וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת-שְׁנֵי הַמֵּאוֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת-
 הַמֵּאוֹר הַגָּדֹל לְמִשְׁלַת הַיּוֹם וְאֶת-הַמֵּאוֹר
 הַקָּטָן לְמִשְׁלַת הַלַּיְלָה וְאֶת הַכּוֹכָבִים
 וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר
 עַל-הָאָרֶץ
 וּלְמִשְׁלַת בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין
 הַחֹשֶׁךְ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב
 וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי
- ¹⁴ Dijo Dios: sean luminarias en el firmamento del cielo para separar entre el día y entre la noche, sean señales para las fiestas, los días y los años; ¹⁵sean para luminarias en el firmamento y sirvan como lámparas del cielo para alumbrar a la tierra, fue así. ¹⁶Hizo Dios dos luminarias grandes, la luminaria grande para regir el día y la luminaria pequeña para regir la noche y las estrellas. ¹⁷Colocó Dios en el firmamento del cielo para dar luz sobre la tierra; ¹⁸Y para regir en el día y en la noche, entre la luz y entre las tinieblas, vio Dios que era bueno. ¹⁹Fue una tarde y fue una mañana: día cuarto.

Este sería como el día central si contáramos de uno a siete, un día también importante como lo son el 1 y el 7; los tres pueden ser tenidos como días claves: del día 1 al 4 se hallan cinco decires de Dios, del 5 al 7 se encuentran los otros cinco.

La tradición rabínica, en particular la cabalística, cuenta la semana a partir del miércoles, para poder ubicar el día séptimo en el centro y organizar la vida de la familia y de la comunidad judía en relación con el *shabbat* (Eisenberg y Abécassis, 2004).

TABLA 1. ESTRUCTURA DE LA SEMANA SEGÚN LA TRADICIÓN RABÍNICA

1	2	3	4	5	6	7
Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado	Domingo	Lunes	Martes
Preparan el <i>shabbat</i>			Se viven en el espíritu del <i>shabbat</i>			
Día para los matrimonios	Día estudio Torah		<i>Shabbat</i>		Día estudio Torah	Día para el Bar- Mitzvva

Una vez que Dios ha colocado su orden y ha separado sin dividir, es necesario, tanto para animales como para el hombre, tener puntos de orientación. Es aquí donde encuentran su lugar los astros mayor y menor, las estrellas y los calendarios.

Estos versículos son enfáticos en cuanto a la misión de los astros; no los designan con su nombre, es decir, sol y luna, para no darles más importancia de la que tienen. Ellos no son dioses, son elementos de la naturaleza al servicio de la creación. Cabe aquí recordar que es por ello por lo que los días no son nominados con nombres propios sino con numerales; de este modo, no portan nombres de planetas al estilo grecorromano: *lunes-luna*, *martes-marte*, *miércoles-mercurio*, *jueves-júpiter*, *viernes-venus*, *sábado-saturno* y '*dies solís*'-sol. Se denominan con los numerales de 1 a 7, significando de esta manera que los astros no tienen poder sobre la creación, ya que solo Dios es el Señor de ella.

Día cinco

- וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרְצוּ הַמַּיִם שָׂרָץ נֶפֶשׁ
חַיָּה וְעוֹף וְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רִקְיעַ
הַשָּׁמַיִם ²⁰
- וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת
כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם
לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא
אֱלֹהִים כִּי־טוֹב ²¹
- וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ
וּמִלֹּא אֶת־הַמַּיִם בַּיָּמִים וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ
וְהַיִּעָרֵב וְהַיִּיבֹקֵר יוֹם חֲמִישִׁי ²²
- ²³ Dijo Dios: multiplíquense las aguas de reptiles vivientes, y vuelen pájaros sobre los rostros del firmamento del cielo. ²¹Creó Dios serpientes gigantes y todos los vivientes que se deslizan que llenan las aguas para sus especies y las aves aladas para sus especies; vio Dios que era bueno. ²²Bendijo a ellos Dios diciendo: multiplíquense y crezcan y llenen las aguas de los mares y las aves se multipliquen en la tierra. ²³Fue una tarde y fue una mañana: día quinto.

Las aguas de arriba y las de abajo son pobladas. Todo es creado según su especie. En este día encontramos el segundo gran acto creador de Dios y la primera bendición. Todos los seres vivientes de la creación están llamados a habitar su espacio, es decir, su ecosistema, y a crecer allí. El hombre debe respetar esta dinámica querida por el Creador.

Día seis

- וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה
לְמִינָהּ בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַי־תוֹאֲרֵץ לְמִינָהּ
וְיִהְיֶה כֵן ²⁴
- וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־חַיַּת הָאָרֶץ לְמִינָהּ
וְאֶת־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֵת כָּל־רֶמֶשׂ
הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב ²⁵
- וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ
כְּדִמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ
עַל־הָאָרֶץ ²⁶
- וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם
אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם ²⁷
- ²⁴ Dijo Dios: produzca la tierra vivientes para su especie: ganado, reptiles y fieras para su especie, fue así. ²⁵Hizo Dios las fieras de la tierra para su especie, y el ganado para su especie y todo reptil del suelo para su especie, vio Dios que era bueno. ²⁶Dijo Dios: hagamos al Adam en imagen nuestra como semejanza nuestra; ellos dominen los peces del mar, las aves de los cielos, el ganado y toda la tierra y en todo reptil que rept a sobre la tierra. ²⁷Creó Dios al Adam en su imagen; en imagen de Dios lo creó; con él, macho y hembra los creó.

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים
פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וּכְבֹּשֶׁהָ וּרְדוּ
בְּדִגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה
הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־
עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ
וְאֶת־כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בוּ פְּרִיעֵץ זֶרַע זֶרַע
לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכֶלָה

וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם
וּלְכָל רֹמֶשׂ עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בוּ נֶפֶשׁ
חַיָּה אֶת־כָּל־יֵרֶק עֵשֶׂב לְאֹכֶלָה וַיְהִי־כֵן

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־
טוֹב מְאֹד וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשְּׁשִׁי

²⁸Bendijo a ellos Dios, dijo a ellos: sean fecundos y multiplíquense y llenen la tierra y sométanla; dominen en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todos los vivientes que se rampan sobre la tierra. ²⁹Dijo Dios: he aquí, yo doy para ustedes toda la hierba que engendran semilla sobre la tierra; y todos los árboles frutales que engendran semilla les servirán de alimento; ³⁰y a todos los animales de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra —a todo ser que respira—, la hierba verde les servirá de alimento. Y así fue. ³¹Vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno. Fue una tarde y fue una mañana: día el sexto.

El sexto día, el día más largo en extensión dentro del texto, permite que la tierra sea habitada por animales y humanos. No hay un día especial para la creación del ser humano; como quien dice: “¡atención: la humanidad tiene sus límites, pues es en parte animal!”. Si seguimos el ritmo del texto bíblico, se podría decir que los animales son creados en la tarde, al comenzar el día, y el hombre en la mañana, cuando ya la jornada ha iniciado. El hombre es creado en la frontera entre el sexto y el séptimo día. La creación ha sido obra de Dios para el hombre que, a su vez, es creado para celebrar el *shabbat*.

La expresión “hagamos al hombre” ha desencadenado muchas preguntas y comentarios. Se venía observando que el texto habla en tercera persona del singular y de repente cambia al plural en primera persona. Pero, siguiendo a Rashí, se puede afirmar que, si bien el texto dice en plural *הָאָדָם*, *hagamos al Adam*, en el momento concreto de la creación habla en singular: *וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם*, y *creó Dios al Adam*.

El *midrash*, mediante sus relatos, deleitables y plenos de imaginación, propone una lectura, llamada por los rabinos *la conversación de Dios con los ángeles antes de la creación del hombre*, que invita a reflexionar:

Finalmente, después de haber creado el cielo, la tierra, la vegetación y los animales, Hashem formó al ser humano. ¿Por qué esperó hasta el final para traer a Adam a la vida? Hashem actuó como un anfitrión que pone la mesa para sus invitados. El anfitrión solo acomoda a sus invitados después de que todo está listo y la mesa puesta. Hashem quiso que Adam encontrara un mundo hermosamente preparado para él. El ser humano se formó último como señal de que su importancia no deberá ser sobrevaluada. Si una persona resultara arrogante, se le dice: “Hasta el mosquito fue anterior a tu creación”. Hashem no permitió la presencia de Adam durante la Creación para que ningún *apikoros* pudiera alegar: “Dios tuvo un socio en la Creación”. Antes de crear a Adam, Hashem dijo: “Hagamos al ser humano”. Se estaba dirigiendo a los Ángeles para solicitar su opinión en el asunto. Los ángeles se dividieron en distintas fracciones. Algunos estaban a favor de la creación del hombre mientras otros se oponían. La Benevolencia afirmó: “Deja que sea creado pues practicará la benevolencia”. La Verdad protestó: “No debería ser creado, pues estará lleno de falsedad”. La Justicia sostuvo: “Que sea creado para que practique la justicia”. La Paz se opuso: “No lo creó, pues estará lleno de rivalidades”. La Torá protestó: “Amo del Universo. ¿Por qué quieres crear a este hombre? Su vida será corta y llena de aflicciones. Seguramente pecará y salvo que Tú seas clemente, sería mucho mejor para él si jamás lo hubieras creado”. La opinión de Hashem prevaleció sobre las objeciones de todos los ángeles y de la Torá y votó a favor de la creación del hombre. Su última palabra fue: “Soy bondadoso y perseverante y estoy dispuesto a crear al hombre a pesar de sus fallas”. (Weissman, 2016, p. 22)

Dios creo al Adam, es decir, a la humanidad, con su doble semblante macho y hembra. Rashí ofrece una bella interpretación a este acto creador de Dios al decir que en el primer acto de su creación Dios creo al hombre con dos rostros, y luego lo dividió en dos seres, macho y hembra. Los dos fueron creados simultáneamente (Coffman, 2001). Cuando Dios termina de crear al Adam, inmediatamente se presenta como padre que nutre; pareciera que su primera preocupación fuera enseñarle a su hijo a alimentarse correctamente. Dios invita a la humanidad a alimentarse a manera de los

vegetarianos; hay que esperar hasta el texto bíblico de después del diluvio (Gn 9,3-4) para que el hombre reciba la orden de alimentarse de carne animal.

Tanto animales como humanos son convocados a consumir el mismo alimento: la hierba verde. Los dos dependen de la bondad de Dios y de la fecundidad del suelo (Eisenberg y Abécassis, 2004). La tradición rabínica, basándose en Dt 20,19-20, habla de un precepto llamado בל תשחית, *bal tashjyt*, es decir, “no destruirás”, que le indica al hombre que él no debe degradar la naturaleza, sobre todo no debe devastar los árboles frutales.

19 כִּי־תִצּוֹר אֶל־עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְתַפְּסָהּ לֹא־תִשְׁחִית אֶת־עֵצָהּ
לְנֹדֶחַ עָלֶיהָ גִּזְזוֹן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאַתָּה לֹא תִכְרֹת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשֵּׁדָה לְבָא
מִפְּנֵיךְ בַּמָּצוֹר:

20 רַק עֵץ אֲשֶׁר־תִּדְּעַ כִּי־לֹא־עֵץ מֵאֲכָל הוּא אֹתוֹ תִשְׁחִית וְכָרְתָּ וּבְנִיתָ מָצוֹר
עַל־הָעִיר אֲשֶׁר־הוּא עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ:

¹⁹Si tienes que sitiar largo tiempo una ciudad antes de tomarla al asalto, no destruyas su arbolado a hachazos, porque podrás comer de sus frutos; no los tales, porque los árboles no son hombres para que los trates como a los sitiados. ²⁰Pero si te consta que un árbol no es frutal, lo puedes destruir y talar, para construir con él obras de asedio contra la ciudad que te hace la guerra, hasta que caiga.

Una vez creado el hombre y la mujer, Dios les entrega todo lo existente en la naturaleza: plantas y animales, para que los administre, no para que los destruya. Es interesante subrayar que ni dentro del reino vegetal ni dentro del reino animal existen seres malos, pues todo lo creado es bueno. Por ello, al final del sexto día, la exclamación de Dios es que todo es muy bueno. El hombre es creado a la imagen de Dios; este es el detalle que marca la discontinuidad con el animal. La tradición judía dice lo siguiente:

Todas las criaturas que fueron creadas del cielo, sus almas y sus cuerpos pertenecen al cielo; y todas las criaturas que fueron creadas de la tierra —sus almas y sus cuerpos pertenecen a la tierra—. Solo el hombre es extraño en la creación ya que su alma pertenece al cielo y su cuerpo pertenece a la tierra. Por eso si el hombre cumple con los preceptos de la *Tora* y hace la voluntad del Creador, es

como una criatura celestial, más si no cumple con la *Tora* y no hace la voluntad del Creador, es como una criatura que pertenece a la tierra. (Bat Moshe, 1980, p. 36)

Preconclusión

וַיִּכְלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם^{2,1} ^{2,1}Y quedaron concluidos los cielos,
la tierra y todo el ejército.

Finalizando el sexto día, parece que el texto colocara el punto final; emplea el verbo כלה, que traduce *terminar, concluir, cesar, acabar*, y que luego lo retoma al iniciar el siguiente versículo. Es por ello por lo que podría ser tomado como un versículo conclusivo para los seres vivos que componen la creación, pero no aun para que el creador concluya todo su quehacer.

El séptimo día

וַיִּכְלֶה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר
עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ
אֲשֶׁר עָשָׂה
וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ³
אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא
אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת פ
²Concluyó Dios en el día séptimo
su tarea que hizo, descansó en el
día séptimo de toda su tarea que
hizo. ³Bendijo Dios el día séptimo,
lo consagró porque en él descansó
de toda su tarea que creó Dios en su
hacer.

El séptimo día, el *shabbat*, es el sostén de toda la obra creadora, y podría ser designado como el broche de oro del quehacer divino. Sin este eje, todo el candelabro caería; gracias a él los días pueden unirse: el 1 con el 4; el 2 con el 5 y el 3 con el 6. Así, los contenedores entran en armonía con sus contenidos: los ecosistemas aéreo, acuático y terrestre, con los seres que los pueblan. Es necesario el respeto de los espacios y de los tiempos para que el universo se desarrolle en armonía; para ello, el reposo es imperioso. Los sabios judíos lo han descrito así desde la antigüedad:

Un ser humano, que no conoce con exactitud ni su tiempo ni sus instantes, necesita agregar tiempo de lo profano a lo sagrado. Pero el santo bendito es, que conoce exactamente su tiempo y sus instantes, ingresó en el *Shabat* como el grosor de un cabello y por ello parece como si hubiera terminado su labor en ese mismo día. Otra explicación: ¿Qué era lo que le faltaba al mundo para que el texto afirme que Dios completó su labor en “el séptimo día”? La respuesta es: el reposo mismo. Al llegar el *shabbat* llegó el reposo; entonces concluyó y fue completada la obra de la creación. (Coffman, 2001, p. 28)

Si deseamos hablar de un día ecológico en la creación, deberíamos decir que este es por excelencia el *shabbat*; un día de reposo para el hombre y para la creación; un tiempo sagrado para dejar que el mundo respire sin contaminación; un día en el que no se producen tantos desechos; un día en el que el gas carbónico cesa. Es como si los judíos de la época de exilio hubieran ya inventado el día sin auto.

Dt 5,12-15 exige al pueblo de Israel entrar en esta dinámica:

¹²Guarda el día del sábado, santificándolo, como el Señor, tu Dios, te ha mandado. ¹³Durante seis días trabaja y haz tus tareas; ¹⁴pero el día séptimo es día de descanso dedicado al Señor, tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni tu ganado, ni el emigrante que viva en tus ciudades, para que descansen como tú, el esclavo y la esclava. ¹⁵Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que te sacó de allí el Señor, tu Dios, con mano fuerte y con brazo extendido. Por eso te manda el Señor, tu Dios, guardar el día del sábado.

El *shabbat* es quien da sentido a la semana. Como dice el rabino Steinsaltz (2002), la quintaesencia del *shabbat* es la capacidad que tiene el hombre de hacer silencio en sí mismo, de vaciarse para dejarse invadir por el flujo de la santidad suprema. El *shabbat* es un tiempo en el que todos tenemos derecho a descansar: la tierra, los animales y los seres humanos, sin excepción; hasta el esclavo encuentra en este día su gran oportunidad de parar, es el beneficiario número uno. De esta manera, “el descanso es una ampliación de la mirada que permite volver a reconocer los derechos de los demás.”

(*Laudato si'*, n. 237). Gracias a este mandamiento divino, la naturaleza es protegida, al menos un día, de nuestros instintos devastadores. Esta es una invitación para que los cristianos le demos también a nuestro día, el domingo, una connotación ecológica, de reposo sano y saludable para las familias y para la naturaleza.

El *shabbat* fue creado para que el hombre cese de toda obra y pueda renovar sus fuerzas y su dinámica interior; el día sabático correspondiente al hombre es su parte de diezmo, en cuanto que es su tiempo semanal para Dios y para dejar descansar a la creación, mientras que el año sabático, cada siete años, es el diezmo de la tierra, es decir, su merecido descanso. Si se suman los días de descanso por año, se obtienen 364, lo que es casi correspondiente a un año solar; como la tierra no puede descansar cada siete días se diría que se guardan sus *shabbats* semanales y al cabo de siete años se pueden reunir en un año llamado sabático. Así, se podría concluir que el año sabático fue creado para la tierra, para que ella descanse, haga silencio y se renueve. Esta es la ley de la *shemitah* que aparece en Lv 25,2-5:

²Di a los israelitas: Cuando entren en la tierra que yo les voy a dar, la tierra gozará del descanso del Señor. ³Durante seis años sembrarás tus campos y durante seis años vendimiarás tus viñedos y recogerás sus cosechas. ⁴Pero el séptimo será año de descanso solemne para la tierra, el descanso del Señor. No sembrarás tus campos ni vendimiarás tus viñas. ⁵No cortarás el grano que nazca por sí mismo ni recogerás las uvas del viñedo no podado. Es año de descanso para la tierra.

Conclusión

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ ^{4a} ^{4a} Ésta es la historia de la creación de los cielos y de la tierra.

Al finalizar el análisis del primer relato de la creación, se pueden indicar algunos elementos sobresalientes a manera de síntesis:

- Si por un lado se hace referencia a la manera como el pensamiento griego concibe la creación empleando el término de degradación o hablando de un descenso del mundo de los dioses al mundo de lo sensible, en contrapartida el pensamiento hebreo permite visualizar no una caída sino una ascensión, es decir, un ir creciendo en sentido positivo desde el mundo natural hasta el mundo de Dios. En el relato de la creación, en siete días, no se da una idea negativa de la materia.
- El pueblo de Israel inicia su “historia” de la humanidad a partir de la creación por parte de Dios de un mundo organizado en el que el hombre ocupará un lugar de preeminencia.
- El creador es solo y únicamente el Dios de Israel, el Uno.
- El texto afirma categóricamente que no hay obra mala ni dañina en la creación; todo es bueno y hasta muy bueno, es decir, el mal no hace parte de los planes divinos.
- Por otro lado, a nivel de la creación del Adam se percibe que, para la Escritura, no existen razas superiores, ni pueblos superiores. El texto muestra la igualdad de la creación del macho y de la hembra, dando a entender que todos los seres humanos proceden del mismo molde.
- En este primer relato, el espacio está supeditado al tiempo; es más importante marcar los ritmos del día y de la semana que ubicar la creación en un lugar exacto. El Creador está por encima del espacio; Él habita en el tiempo.
- En conclusión, el bien y la felicidad del hombre son las metas de la creación.

Un relato para descubrir nuestra vocación: Gn 2,4b-25

⁴He aquí el engendramiento de los cielos y de la tierra cuando fueron creados. En el día que hizo el Señor Dios hizo la tierra y los cielos.

⁴ אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם
בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם

Este relato puede bien comenzar desde el versículo 4, completo, sin dividirlo. Es aquí donde, por la primera, vez aparece la palabra תולדות, Toledot, que traduce *engendramientos*, y no, como se suele decir, *historia* ni tampoco *orígenes*, como lo traducimos algunas veces. Entrar en el relato que descubre la vocación de la humanidad pide que se inicie por hacer memoria del doble nombre divino con el que se abre el texto. יהוה אֱלֹהִים, el Señor Dios, el Dios que es misericordia y justicia, que nos muestra sus rasgos maternos y paternos; en este punto, es oportuno recordar el cuadro del retorno del hijo prodigo de Rembrandt, en el que el pintor neerlandés plasmó la doble dimensión divina al pintar sus manos.

⁵Y toda planta del campo no era en la tierra, ni toda hierba del campo no había brotado porque, no porque no había enviado lluvia el Señor Dios sobre la tierra, y Adam no había para servir la Adamah. ⁶Y un vapor subterráneo subía de la tierra y regaba todos los rostros de la Adamah.

⁵ וְכָל־שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בָאָרֶץ
וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמַח כִּי לֹא
הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים
עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֹבֵד אֶת־הָאֲדָמָה
⁶ וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה
אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה

Todo en la naturaleza está aguardando al hombre, que, en este relato, aparece como un cultivador; en otras palabras, como aquel que cuida y trabaja la tierra, y un ser idóneo para hacer brotar el agua del subsuelo. Para algunos sabios, el primer capítulo del Génesis nos narra la obra de Dios, mientras que el segundo busca describir la obra del hombre (Eisenberg y Abécassis, 2004).

La tierra parece un desierto, vacío y seco; para que tenga vida, se necesitan dos condiciones, según el texto: lluvia que descende de Dios y la mano del hombre. Así, el relato coloca como principio de la tierra fértil la acción común de Dios y del hombre. Dependemos de la lluvia; eso lo sabemos cuando se ha habitado en tierras desérticas. El hombre hace su aparición sobre la faz de la tierra cuando el agua existe. Según Vergara (2019):

El texto emplea el verbo servir, colocando desde ya un principio que debe regir las relaciones entre el ser humano y la naturaleza; él debe servirla, es decir trabajar para que ella pueda a su vez servirlo a él con su producción. Es un servicio mutuo que no consiste en ser

esclavos el uno del otro sino, en ayudarse mutuamente a desarrollar la vocación para la que fueron creados por el mismo Señor. Los dos están íntimamente unidos pues llevan la misma raíz en sus nombres, igual *ADN*, el mismo color los define ya que se hermanan con la palabra *adom* que significa rojo como la sangre que corre por las venas de todos los seres vivos de la creación. (pp. 31-32)

⁷Modeló el Señor Dios al Adam con arcilla de la Adamah, sopló en sus narices aliento de vida, y fue el Adam un alma viviente.

⁷ וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר
מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים
וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

Entre el Adam y la Adama, es decir, el suelo del que es sacado el ser humano, existe una relación muy estrecha. El hombre y luego los animales son *modelados* a partir de la misma materia. El texto no coloca la palabra *crear*, sino *modelar*, para decirnos que nosotros somos formados a partir de una materia existente. La Biblia insiste en que para el ser humano no basta un acto creador, como en el primer capítulo, sino que necesitamos de un acto formador, de alguien que nos dé forma, de un artesano. El profeta Isaías lo recuerda al decir: “Y, sin embargo, Señor, tú eres nuestro padre, nosotros la arcilla y tú el alfarero: somos todos obra de tu mano” (Is 64,7).

Pero hay una letra en hebreo en la palabra modelar que llama la atención. Cuando el Señor Dios forma al hombre el verbo modelar, וַיִּצַּר, lleva dos yods, mientras que cuando se emplea este mismo verbo para decir que modela a los animales, וַיִּצֶר, solo está escrito con una yod. A este respecto los comentaristas judíos, muy atentos al texto, han dicho lo siguiente:

Cuando se trata el tema de la Creación de Adam, la Torá escribe la palabra *¡y El creó!* con una doble Iud (Bereshit 2:7), en contraste con la creación de los animales donde solo se escribe con una sola Iud. La Torá así indica que la creación de Adam no fue meramente física, sino que Hashem lo creó con un doble propósito.

- Aunque su cuerpo fue producto del polvo, poseía un alma eterna.
- Fue creado con la capacidad para vivir en dos mundos, en este mundo y en el olam haba.

- A Adam se le confrieron inclinaciones diametralmente opuestas, una lo induce a hacer el bien y a ser noble y la otra hacia el mal.
- Aún la creación física de Adam fue doble, hombre y mujer en un solo cuerpo. Por delante era un hombre, pero unido a él por detrás había una mujer.
- Adam fue una obra de Hashem y por lo tanto físicamente perfecta. (Weissman, 2016, p. 29)

El hombre es creado con la arcilla del suelo y con el espíritu divino, es decir, su cuerpo es sacado de la tierra y su alma, *nefesh* en hebreo, que traduce *existencia*, es insuflada por Dios. Por consiguiente, el ser humano posee una parte divina y una parte muy terrenal. Como dice el papa Francisco: “Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (*Laudato si'*, n. 2).

⁸Plantó el Señor Dios un jardín en Edén, en el Oriente, y colocó allí al Adam que había modelado.

וַיִּטֵּעַ יְהוָה אֱלֹהִים גֶּרֶבֶעֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׁם
שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר

Esta segunda narración ubica al hombre ya no solo en el tiempo, sino que también lo hace entrar en un espacio, en un jardín, un lugar descrito con lujo de detalles. El oriente ha significado bíblicamente la búsqueda de identidad.

⁹Hizo brotar el Señor Dios de la Adamah todo árbol agradable para ver y bueno para comer; y el árbol de la vida en el centro del jardín y el árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo.

וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־
עֵץ נֹחֵם לְמִרְאָה וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ
הַחַיִּים בְּתוֹךְ הָגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב
וָרָע

Los árboles están presentes a lo largo de la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. A menudo, la humanidad es comparada con los árboles, y hasta Dios mismo se describe como uno de ellos, con el ciprés, en Os 14,9. Pero hay dos árboles que ocupan el centro del jardín: el árbol de la vida y el árbol del discernimiento, que están en la zona sagrada.

A este lugar sagrado y a este árbol de la vida, con la capacidad de dar fruto todo el año y de tener hojas que son medicinales para los paganos, nos conduce toda la Biblia hasta el libro de la Revelación en Ap 22,1-2.

La vocación humana se asemeja a la de los árboles, lanzados hacia arriba en una búsqueda trascendente y enraizados en la tierra en una inmanencia realista. El llamado es a dar fruto; en esto consiste ser sabios, de lo contrario se tenderá a ser necios que se asemejan a la paja o al matorral. Varios textos bíblicos insisten sobre ello:

¹Dichoso quien no acude a la reunión de los malvados ni se detiene en el camino de los pecadores ni se sienta en la sesión de los arrogantes; ²sino que su tarea es la ley del Señor y susurra esa ley día y noche. ³Será como un árbol plantado junto al río, que da fruto a su tiempo, su fronda no se marchita; en todo lo que hace, prospera. ⁴No sucede así con los malvados, serán como paja que lleva el viento (Sal 1,1-4). ⁵Así dice el Señor: ¡Maldito quien confía en un hombre y busca apoyo en la carne, apartando su corazón del Señor! ⁶Será matorral en la estepa que no llegará a ver la lluvia, habitará un desierto abrasado, tierra salobre e inhóspita. ⁷¡Bendito quien confía en el Señor y busca en él su apoyo! ⁸Será un árbol plantado junto al agua, arraigado junto a la corriente; cuando llegue el calor, no temerá, su follaje seguirá verde, en año de sequía no se asusta, no deja de dar fruto. (Jr 17,5-8)

Constantemente, el Nuevo Testamento invita a ser como árboles que producen buenos frutos, pues es gracias a ellos que los demás atisbarán quien se es en realidad:

¹⁵Cuidense de los falsos profetas que se acercan disfrazados de ovejas y por dentro son lobos rapaces. ¹⁶Por sus frutos los reconocerán. ¿Se cosechan uvas de los espinos o higos de los cardos? ¹⁷Un árbol sano da frutos buenos, un árbol enfermo da frutos malos. ¹⁸Un árbol sano no puede dar frutos malos ni un árbol enfermo puede dar frutos buenos. ¹⁹El árbol que no dé frutos buenos será cortado y echado al fuego. ²⁰Así pues, por sus frutos los reconocerán. (Mt 7,15-20)

¹⁰Y un río salía del Edén para regar el jardín y después se dividía en cuatro cabezas. ¹¹El nombre del uno: Pishón que rodea todo el territorio de Javilá, pues allí está el oro; ¹²Y el oro de esa tierra es bueno, y hay allí ámbar y piedra de ónice. ¹³El nombre del río segundo: Guijón, él rodea toda la tierra de Kús.¹⁴El nombre del río tercero: Jidequél, el corre al este de Asur. Y el río cuarto es el Pherat.

¹⁰ וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגֶּן
וּמִשָּׁם יִפְרָד וְהָיָה לְאַרְבַּעָה רָאשִׁים
¹¹ שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֶת
כָּל־אֶרֶץ חַוִּילָה אֲשֶׁר־שָׁם הַזָּהָב
¹² וְהָהָר הָאֶרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח
וְאֶבֶן הַשֵּׁהָם
¹³ וְשֵׁם־הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֶת
כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ
¹⁴ וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדְקֵל הוּא הַהֹלֵךְ
קִדְמַת אֲשׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת

Para muchos, estos ríos indican lugares geográficos conocidos, sobre todo al traducir por Tigris y Éufrates. Pero si se lo leyera tomando el nombre hebreo de cada uno de los cuatro brazos y viendo sus significados, quizás la lectura sería distinta.

El primer río se llama en hebreo פִּישׁוֹן, *Pishón*, de la palabra פַּשׁ, *Pash*, que traduce abundancia. El segundo se denomina גִּיחוֹן, *Guijón*, de la palabra נָגַג, *Nagaj*, que significa ir con ímpetu. El tercero se llama חִדְקֵל, *Jidekél*, que es algo liviano, y el cuarto se llama פְּרָת, *Pherat*, que traduce *floreecer*, *brotar* o *fecundar*. Como afirma Vergara (2019):

Cuatro corrientes de agua que bañan todo el jardín, es decir que todo es irrigado y por lo tanto el jardín es el paradigma de la fertilidad. ¡Agua en abundancia! Una verdadera Mesopotamia, un vergel entre ríos. El simbolismo de los árboles y los ríos puede ser útil para presentar la existencia humana. Los primeros tienden hacia lo alto y los segundos hacia lo horizontal, como hablando de las dos dimensiones de nuestra vida relacional. Somos como un árbol que tiende su copa hacia el cielo, significando así su dimensión trascendente y sus raíces a lo profundo de la tierra, evocando su dimensión inmanente. También, el río y su correr hablan de nuestra vida que avanza entre subidas y bajadas, entre momentos tranquilos y caudalosos, entre silencios y ruidos pero que no vuelve atrás; el río nace, se desarrolla y muere generando y entregando su vida. (p. 36)

Para el judaísmo, el Edén y el jardín son, simbólicamente, dos lugares diferentes, pues *Edén* significa *alegría, felicidad, bienaventuranza* y *jardín* significa *protección*. Así, el jardín es un lugar para proteger al hombre y el Edén un lugar para hacerlo feliz, pero para ello el hombre debe llenar los atributos que los cuatro brazos del río le indican: ser generoso, fuerte y a la vez liviano y siempre fecundo.

Este jardín del Edén es una de las siete promesas mesiánicas que anuncia el Apocalipsis; así, de nuevo, los textos iniciales de la Biblia se encuentran con los finales y señalan un camino unificado a través de toda la Escritura: “El que tenga oídos escuche lo que dice el Espíritu a las Iglesias. Al vencedor le permitiré comer del árbol de la vida que está en el paraíso de Dios” (Ap 2,7).

¹⁵Tomó el Señor Dios al Adam y lo colocó en el jardín del Edén, para servirlo y cuidarlo. ¹⁶Ordenó el Señor Dios sobre el Adam para decir: de todo árbol del jardín comer comerás. ¹⁷Pero del árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo no comerás de él; porque en el día en que comas de él tu morir morirás.

¹⁵וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ
בְּגֶן־עֵדֶן לְעַבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ
¹⁶וַיֹּצֵא יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר
מִכָּל עֵץ־הַגֶּן אָכֹל תֹּאכַל
¹⁷וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל
מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְהָ מָוֶת
תָּמוּת

Se ha dicho que la misión del jardín es proteger al hombre y la de este la de resguardar el lugar que Dios le ha dado para vivir; el jardín es su casa y él debe cuidarla y hacerla productiva; esto invita a pensar en los hombres del evangelio que recibieron los talentos para cuidarlos y hacerlos aumentar (Mt 25,14-30). La prohibición para el hombre es no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Frente a esta prohibición surge la pregunta: ¿puede un árbol o un elemento ser a la vez bueno y malo? Quizás se deba decir que sí, pues todo tiene su lado bueno y a la vez su lado menos bueno; como en la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,36-43), las dos posibilidades están presentes, pero no es fácil saber separar. Para ello, se necesita tiempo y mucho discernimiento; como dicen los rabinos a este respecto, aquí se juega la aventura humana (Eisenberg y Abécassis, 2004).

¿Y el árbol de la vida? De este se puede comer; pero cuando el hombre prueba del árbol del conocimiento del bien y del mal, se encuentra a un paso de alcanzar el árbol de la vida que puede ser perjudicial para él. Este

árbol queda como una promesa mesiánica para quien entre en el proyecto de Dios y sea vencedor, como ya se recordaba al citar el Apocalipsis (Ap 2,7). Según la sabiduría judía, el justo no es solo el hombre que hace el bien, pues ese hombre no existe; el justo es aquel que hace mucho más el bien que el mal. A este respecto, Vergara (2019) afirma lo siguiente:

En Gn 2,17, aparece la primera prohibición: No comerás del árbol del discernimiento de lo bueno y de lo malo. Esta es una interdicción que sorprende, pues ¿por qué colocar un árbol con frutos vedados entre todos los que son buenos para comer? Este árbol es de por sí tentador y atractivo, ¿quién no desea poder discernir entre el bien y el mal? Quizás, sea un llamado a saber que hay límites y que ellos son pedagógicos. Aplicando esta interpretación a la reflexión que estamos realizando sobre nuestras relaciones con la naturaleza, diríamos que si el hombre quiere vivir sanamente y santamente, relacionándose con la creación, debe saber que no todo le es conveniente, que hay límites que no se deben franquear bajo el riesgo de destruirnos y destruir la creación. Como dice el apóstol pablo: “Todo nos es lícito, pero todo no nos conviene” (1Co 10,23). (p. 37)

¹⁸Dijo el Señor Dios: No está bien estar el Adam solo; voy a hacer para él una ayuda opuesta.

¹⁸וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִיתָ
הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ

Generalmente, las traducciones dicen en este versículo *una ayuda adecuada*; pero, si se observa detalladamente, la expresión que aparece es עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ, que traduce literalmente *ayuda opuesta a él*. Esta frase permite hacer comentarios interesantes; a este respecto, el Talmud dice que, si el hombre lo merece, la mujer será para él una ayuda, pero si no lo merece, ella estará opuesta a él, para pelear (TB, Yebamot 63a.).

¹⁹Modeló el Señor Dios de la Adamah todo animal del campo y todo ser alado de los cielos, y los hizo venir al Adam, para ver qué proclamaría para ellos; y todo lo que le proclame para ellos el Adam al alma viviente es su nombre.

²⁰Proclamó el Adam nombres para toda bestia y para los alados de los cielos y para todo animal del campo; pero para el Adam no encontró ayuda opuesta.

¹⁹ וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה כָּל־
חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם
וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לִרְאוֹת מֵהִי־קָרָא־לוֹ
וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה
הוּא שְׁמוֹ

²⁰ וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל־הַבְּהֵמָה
וְלָעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה
וּלְאָדָם לֹא־מָצָא עֹזֵר כְּגִידּוֹ

De nuevo el texto dice que el hombre no halló una ayuda opuesta. El *midrash Bereshit* dice que, cuando Adam vio que todos los animales estaban por parejas, macho y hembra, se preguntó: pero ¿para mí no hay pareja?, por lo que inmediatamente el texto dice que Dios lo hizo caer en un profundo sueño para tomar de su costado una parte (GR 14,4.).

²¹Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el Adam un profundo sueño, y se durmió. Luego sacó de su lado y cerro con carne su lugar más profundo. ²²Con su lado que le había tomado del Adam, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al Asam. ²³El Adam exclamó: ¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Ishah, porque la han sacado del Ish. ²⁴Por eso el Ish abandona padre y madre, se junta a su Ishah y se hacen una sola carne.

²¹ וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרִדְמָה עַל־הָאָדָם
וַיֵּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצַּלְעָתָיו וַיִּסְגֶּר
בָּשָׂר תַּחְתָּנָה

²² וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הַצֶּלַע אֲשֶׁר־
לָקַח מִזֶּרְחָה הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיָּבֵאָהָ
אֶל־הָאָדָם

²³ וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפַּעַם עֵצָם
מִעֲצָמִי וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא
אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ לָקַחָהּ זֹאת

²⁴ עַל־כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ
וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד

Adam había sido puesto en el mundo, pero la creación de la humanidad no estaba totalmente terminada. Hashem dijo: “No es bueno que el hombre esté solo, haré para él una ayuda, frente a él” (2,18). ¿Por qué describe la Torá a la mujer como una ayuda “frente a él”? Este término significa que, si él lo merece, ella será una ayuda, pero si no, será su oponente (Weissman, 2016). Esta traducción, *la ayuda opuesta*, propia de Rashí y representada en los frescos de la Capilla Sixtina, gracias a Miguel Ángel, que hace

que la mujer surja de al lado del varón, ya habla de lo que es la alteridad; es decir, la capacidad que posee el hombre de reconocerse frente al otro. El ser humano sabe quién es en realidad cuando tiene a alguien de su naturaleza cara a cara y puede encontrarse en sus similitudes y oposiciones. En ninguna lengua antigua el vocablo *mujer* se deriva del vocablo *varón*. Esto demuestra, en el pensamiento semita y la lengua hebrea, la unidad a la que son llamados. *Mujer* o *varonesa*, אִשָּׁה, viene de la palabra *varón*, אִישׁ. Al comparar las letras que componen estas palabras se capta que tienen en común dos consonantes, שָׁא, que forman la palabra *fuego* y que con las dos letras restantes se forma la palabra *Yah*, יה, que es la apócope del nombre divino יְהוָה. De esta manera, se puede decir que la pareja en el plan creador del Señor Dios es una unidad de fuego, es decir, amor, que se consolida en la presencia divina.

El TB sugiere, en cuanto a ser una sola carne, que esto va más allá de la expresión de unión física de los cuerpos del varón y de la mujer, ya que es sobre todo la unidad que se da en el hijo que los dos procrearán siendo este una sola carne salida de los dos (TB, *Sanedrín* 58a).

²⁵Los dos estaban desnudos, el Adam y su mujer, pero no sentían vergüenza. וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ
וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ

No sentían vergüenza porque se conocían y se respetaban. Estaban frente a frente en una relación de alteridad o de *otreidad*, como lo menciona Ruiz-de la Presa (2007), citando a Lévinas:

Lo mismo sucede con la *otreidad*, en virtud de la cual reconozco en cada diferencia a otro igual que yo: la diferencia instauro la identidad. El otro supone “la apertura de una dimensión nueva”. Por tanto, desde la revelación que instauro su presencia, reclama un reconocimiento pleno, un más allá de la esencia (el yo dominador y despótico), otro modo de ser. “Pero el Otro, absolutamente Otro, no limita la libertad del Mismo, al llamar a la responsabilidad la instauro y la justifica. (p. 166)

Estar desnudos en hebreo עֲרוּמִים, *arumim*, es también *ser astutos*; esta es la misma palabra para indicar que la serpiente era el animal más astuto entre

todos. La astucia es un arma de doble filo: o nos salva o nos condena; en palabras de Jesús, es una invitación a abrir los ojos para poder ver más allá: “sean astutos como las serpientes y sencillos como palomas” (Mt 10,16), sin olvidar que la astucia va acompañada de la sencillez.

Provocaciones para el futuro

Los relatos iniciales nos enseñan a tejer relaciones en todas las direcciones, con el Creador, con la humanidad entera y con las criaturas; esta cercanía se hace evidente cuando juntos podemos gozar conjuntamente del Jardín que nos protege, sin la pretensión de querer tomar lo que le pertenece al otro. El lugar que resguarda, es decir, la Casa Común que nutre y cuida, requiere a su vez ser guarecida por quienes la habitan; por ello, se necesitan acciones de autoprotección, de heteroprotección y de coprotección, en las que el respeto por la esencia de cada ser que coexiste en la creación permita el crecimiento y el desarrollo de las especies vegetal, animal y humana.

Ante este imperativo, la sociedad actual está invitada a cuestionar su manera de crear vínculos, no solo con sus semejantes, sino también con la naturaleza, en los que ella no se manifieste como su dueña y su explotadora o depredadora, sino que, respetándola, la vea y la sienta como su hermana.

La hermosa obra de la creación es buena y muy buena; ella ofrece un lugar a cada uno y a cada cosa, en un orden que permite que todos desarrollen sus potencialidades y vivan en armonía. El ser humano es, quizás, el gran responsable de mantener dicha concordia o de romperla; por esta razón, es él quien puede y debe reflexionar sobre su manera de comportarse, puesto que cada acto humano o degrada al otro y a lo otro o lo ayuda a cumplir la vocación para la cual fue creado.

En consecuencia, el reposo adecuado que permite el descanso de la humanidad y del medio ambiente en general, hasta del asno como, lo enuncian los textos bíblicos, es un mandato universal y actual. Aquietarse de toda la obra realizada a lo largo de seis días y dejar que se sosiegue la naturaleza es una llamada que se impone hoy en la vida personal y social. Cabe finalizar esta reflexión con una pregunta: ¿qué rol ocupa el descanso sabático en la sociedad de hoy? ¿Está la humanidad permitiendo descansar al ecosistema o lo está llevando a su límite?

Referencias

- Alonso Schökel, L. (2007). *La Biblia de Nuestro Pueblo*. Ediciones Mensajero.
- Bat Moshe, S. (1980). *Fuentes Judías, leyendas del Talmud y del Midrash*. Maor Wallach Press.
- Coffman, A. (2001). *La Torá con Rashí, Bereshit*. Editorial Jerusalem de México.
- Eisenberg, J., y Abécassis, A. (2004). *À bible ouverte, la Genèse ou le livre de l'homme*. Editions Albin Michel.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Kramer, J. y Sutton, A. (2013). *Anatomia del Alma*. Breslov Research Institute.
- Maimónides. (1998). *Mishneh Torah*. Editorial Sinai.
- Ruiz-de la Presa, J. (2007). *Alteridad: Un recorrido filosófico*. Tlaquepaque & Jalisco.
- Steinsaltz, A. (2002). *La rose aux treize pétales, introduction à la cabbale et au judaïsme*. Albin Michel.
- Vergara, A. F. (2014). La vida comunitaria: un comportamiento de sabios. *Vinculum*, 257, 117-134.
- Vergara, A. F. (2019). Nuestra hermana creación, una relectura de Gn 2,4-25. *Vinculum*, 275, 117-134.
- Weissman, M. (2016). *El midrash dice, el libro de Bereshit, Génesis*. Editorial Bnei Sholem

Ecosofía creadora en Prov 8, 22-31. Saberes y espiritualidades en diálogo

MARICEL MENA LÓPEZ

Todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde

PAPA FRANCISCO

En este capítulo, se acude a la ecosofía como una apuesta epistémica que promueve una sabiduría integradora de la biodiversidad de la tierra, como una alternativa a la crisis ecosistémica global que afronta la humanidad. La ecosofía es una sabiduría que sostiene la práctica del bien común, la justicia y la equidad, y que está fundamentada en la presencia liberadora de la Divinidad en la historia, especialmente en la tierra *pachamama* y en relación con el cosmos. Esta ecosofía parte de la experiencia del conocimiento adquirido en la vida cotidiana, especialmente de las mujeres, y en las formas de relacionarse de los pueblos mesoamericanos y afroamericanos de los que somos herederos. La ecosofía promueve la conciliación

entre los diferentes saberes, sobre la base de un humanismo social inclusivo, dialógico, plural, intercultural, bajo un mismo lema que es la búsqueda de un bien común también con la naturaleza.

En la indagación de un texto bíblico iluminador de estos sentires, y conscientes de la distancia temporal, contextual y cultural que se tiene con respecto a estos escritos, acudimos a la *hohmah*, entendida como sabiduría, inteligencia y conocimiento de la vida:

Para expresar el concepto de “sabiduría” el hebreo del Antiguo Testamento emplea el término *joymah* [sic]. Una preciosa palabra que el griego de la versión de los Setenta expresa por *sofía* (σοφία); y el latín de la Vulgata por *sapientia*. En el significado de la palabra hebrea *joymah* cabe y procede incluir junto al concepto de “sabiduría”, o más bien coincidiendo con él, los de “inteligencia”, “razón”, “prudencia”, “sensatez”, “conocimiento de la vida”. (Cantera, 2007, p. 19)

Veremos la sabiduría creadora y personificada de Prov 8,22-31 como una posibilidad de acceso a una episteme alternativa, que desde las márgenes de la oficialidad se teje en el seno de comunidades excluidas que vivieron la experiencia del exilio en Babilonia y Egipto. El autor introduce la Sabiduría, personificándola y haciéndola hablar. Ella es la primera de todas sus obras y participa complacidamente como cocreadora de todo aquello que fue hecho por Dios.

Esta investigación parte de la sospecha de la existencia de una teología popular y alternativa a la teología sacerdotal, en la que las mujeres, especialmente las extranjeras, tuvieron un protagonismo relevante en lo concerniente a la preservación de la memoria mediante la oralidad, esto es, la palabra. Las metáforas de la Sabiduría personificada como Doña Sabiduría (Prov 9,1-6), Doña Necedad (Prov 9, 13-18) y Mujer Fuerte (Prov 31), así lo revelan.

La Palabra-Sabiduría según la tradición sapiencial existía en Dios antes de la creación del mundo: “Yahveh me poseyó al principio de su camino, antes de sus obras desde entonces; desde la eternidad fui establecida, desde el principio, desde los orígenes de la tierra” (Prov 8,22-23, Cf. Sab 7,22-8,8).

Igualmente, la relectura *midrástica*¹ del Génesis, en la que posiblemente se fundamenta Proverbios, la *ruah*, “soplo o espíritu”, desarrolla el papel creador de la Palabra: “En el principio [...] dijo Dios [...] y fue hecho” (Gn 1,1ss), “Por la Palabra de Yahveh, fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca sus ejércitos” (Sal 33,6; Cf. Jdt 16,14; Si 42,15). La sabiduría preexistente de Prov 8 nos puede ayudar a encontrar epistemologías más holísticas e integradoras de la vida, para salir de la dinámica depredadora de la creación y de las mujeres en los días actuales.

Metodológicamente, inicio con una aproximación a la estructura literaria e histórica del libro de Proverbios; en seguida, prestaré atención al tema de las mujeres en el libro, para después hacer un estudio del texto y su intertextualidad; después, estableceré un diálogo con tradiciones sapienciales, egipcias y yorubas; finalmente, propondré algunos desafíos que, mediante el diálogo y la integración de saberes otros, nos puedan ayudar a enfrentar la crisis ecoambiental de la que habla el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*:

Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado. (*Laudato si'*, n. 63)

En este sentido, la ecológica integral propuesta por el papa en esta encíclica y los aportes dimanados del sínodo panamazónico estarán en la base de esta apuesta investigativa.

1 La palabra hebrea *midrash*, significa literalmente “estudio o investigación”.

Estructura literaria e histórica del libro de los Proverbios

El contenido del libro de los Proverbios tiene una larga historia, pero en la forma en que ha llegado como producción final en la época postexílica se compone de cinco colecciones:

- i. Prólogo: Sabiduría y Vida (1-9).
- ii. Primera colección de proverbios de Salomón (10,1-22,16).
- iii. Dichos de los Sabios (22,17-24,34).
- iv. Segunda colección de proverbios de Salomón (25-29).
- v. Epílogo: Sabiduría y Vida (30-31).

Cada una de las cinco colecciones hunde sus raíces en contextos históricos diferentes; teniendo en cuenta esta constatación, analizamos la secuencia histórica atendiendo al contexto de origen de cada colección.

Los dichos de los sabios (22,17-24-34)

Esta es quizás la parte más antigua del libro y se remonta al siglo x, época del reinado de Salomón. *Los dichos de los sabios* constituyen el centro del libro de los Proverbios. La sabiduría presenta a Dios como *gó'el* del verbo *ga'al* “rescatar”, “restaurar” (Winters, 1994). Estos dichos han sido comparados con una antigua obra sapiencial egipcia, *Las enseñanzas de Amemope*, escritas hacia el 1200 y 1000 a. de C., especialmente en su primera parte: 22,17-24,22 (Mena, 2017).

Actualmente, se subrayan en especial las tres unidades que componen la colección:

- i. Prov 22,17-23,11: Dios/*gó'el* defiende al pobre y al necesitado.
- ii. Prov 23,12-24,22: cinco instrucciones sobre la disciplina transmitida por los padres a sus hijos.
- iii. Prov 24,23-29: pequeña colección sobre la función de la sabiduría.

La segunda parte de esta colección, 24, 30-34, es un añadido cuya data probable sería después del año 950 a. de C. (Storniolo, 1995).

Segunda colección de proverbios de Salomón (25-29)

La *Segunda colección de proverbios de Salomón* (caps. 25-29) proviene de la época del rey Ezequías (715-687). Ezequías fue el primer rey de Judá, que reinó después de la caída del reino del Norte por la invasión Asiria (722 a. de C.). En el 715 se alió con Egipto y Babilonia, formando una liga político-religiosa antisiria, con esto procuraba restablecer la unidad del imperio davídico-salomónico según 2 Re 18-20 y 2 Cro 29-32 (Marín, 2013).

Su intención era la de reunir a todo el pueblo, inclusive a los remanentes del Reino del Norte, centralizando la vida política y religiosa en Jerusalén. Por esto, emprendió la recolección de las tradiciones y escritos religiosos e históricos del pueblo del Norte y del Sur, incluida la tradición sapiencial. Reeditó también el núcleo más antiguo del Deuteronomio (Dt 12-26) con textos introductorios y conclusivos, añadiéndole las leyes relativas a la centralización del culto en Jerusalén, con el fin de justificar su reforma centralizadora (Dt 16,2.6.11.15.16).

La influencia sapiencial de Egipto también fue fuerte en este tiempo, lo que está confirmado por los profetas de la época, como Amós y Oseas, quienes emplean el proverbio numérico (Am 1-2; Os 6,2) y la técnica de pregunta respuesta (Am 7,1-6; 8,2; Os 6,4). El ejemplo más claro de influencia egipcia se encuentra en Is 20,1-6; 30,1-7; 36,4-10, donde se critica a los sabios de Judá que confían más en su política proegipcia que en el mismo Yahveh (Is 29,13-16; 33,1-3). Los sabios criticados son los diplomáticos y consejeros políticos del rey (Storniolo, 1995).

La primera parte de esta colección (caps. 25-27) tiene su origen en el reino del Norte (Israel) y acabó en el reino del Sur (Judá) tras la caída de Samaría (Prov 25,1). Esta colección organiza la vida de la población en torno al rey y al mandamiento del amor al prójimo (25,1-7.21-22). La vida social gira en torno al concepto de honor (de Dios, del rey, del hombre justo):

Pr 25,1 muestra la naturaleza, la circunstancia y el modo como surgió el texto Pr 25-29. Se trata de una antología de materiales más antiguos y dispersos. La circunstancia es la reforma religiosa de Ezequías, época del renacimiento del fervor patriótico, cultural

y religioso. El modo como se realizó fue ciertamente la actividad de la escuela sapiencial de la corte, donde se organizaba la historia y la cultura del pueblo, ciertamente con una fuerte ideología justificadora de la política reinante. (Storniolo, 1995, p. 32)

El tono es más moral que religioso. Estos capítulos forman una especie de libro para las autoridades políticas: rey, príncipes y funcionarios ligados al gobierno. Se usaba en las escuelas sapienciales para la formación del futuro rey y de sus funcionarios.

La segunda parte de esta colección, Prov 28-29, proviene probablemente de la época del rey Manases (siglo VII a. de C.). Se origina con los grupos de resistencia que se oponían a la política sincretista y opresiva del rey, y refleja la visión esperanzada de quienes preparaban la reforma deuteronomica en la época del rey Josías. Se trata de una defensa del pobre y del necesitado, y revela el deseo de tener, de una vez por todas, un rey que defendiese la causa del pobre (29,1-4.7.14).

El rasgo más característico de esta subcolección es la unión íntima con las realidades de la naturaleza. Las comparaciones son simples y los proverbios son concretos, yuxtaponiendo realidad e imagen metafórica; predomina el colorido popular y es frecuente el tono de exhortación; por las características del vocabulario, puede decirse que el texto nació en un medio simple y cercano a la naturaleza, preocupado por los problemas cotidianos, principalmente por los de la convivencia humana; está dirigido al pueblo en general, campesinos y trabajadores unidos a la familia (Prov 25,27; 27,8); pero están alejados de las autoridades y de los poderosos (25,6-7), temerosos ante un posible desprestigio a causa de la difamación del prójimo (25,9-10).

Primera colección de proverbios de Salomón (10,1-22,16)

La *Primera colección de proverbios de Salomón* es fechada al final de la monarquía, después de la muerte de Josías y en el violento contexto de ocupación del ejército neobabilónico. De este tiempo, o de un tiempo inmediatamente posterior, data esta primera compilación de “proverbios de Salomón”, Prov 10,1-22,16, realizada por los sabios de esta corriente. En este periodo hay un florecimiento sapiencial, como lo vemos en el estilo de Jeremías, quien está en actividad durante este tiempo (Jr 4,22; 15,12; 17,11), principalmente cuando compara la disciplina del maestro con sus discípulos a la de

Yahveh con Israel (Jr 2,30; 7,28; 17,23). Como Isaías se opone a la política proegipcia (Jr 2,16-18.36; 37,7), contradijo las pretensiones de los sabios-consejeros (Jr 9,22-23) y afirmó que el único verdaderamente sabio era Yahveh (Jr 32, 18-19).

Los sabios de Jerusalén hablan del Justo que vivirá por la fe (Hab 2,4). La sabiduría en este contexto se entiende como el discernimiento que libra al pueblo de la muerte y abriéndoles el camino hacia la justicia con relación a la pobreza (Prov 12,18; 15,33; 18,12; 22,4). La colección consta de 375 proverbios, presentados sin un orden aparente, que se puede dividir en dos partes: 1) Prov 10-15, que es un tratado de moral social, dirigido a todo el pueblo, donde predominan los paralelismos antitéticos “justo-malvado”, y 2) Prov 15,1-22, 16, una especie de manual pedagógico dirigido a la formación de la élite que trabaja con el gobierno, donde predominan las advertencias, las preguntas y el binomio pobre-rico.

Epílogo

Prov 30-31 es el epílogo de toda la obra. Contiene una serie de enigmas sobre el significado de la sabiduría. 30,1-9 es un material antiguo probablemente de origen preexílico, en cuanto que 31,10-31 es de origen tardío, que se trataría de un añadido postexílico junto con el prólogo, cuya intencionalidad es la de hacer un tipo de marco literario para toda la obra. Existen dos modelos básicos que confieren unidad al texto:

- i. Agur representa al sabio extranjero, probablemente de origen sudarábico, que busca la sabiduría divina. Se parece al sabio de Sal 49,3-6 y 73,5.7 y al del libro de Job.
- ii. Las figuras de dos mujeres cierran el libro de los Proverbios. La primera es una reina extranjera que habla a su hijo Lemuel. El texto deja claro que el consejo de la madre trasciende al de la ley.

La segunda figura es la Mujer Fuerte. Para algunas, este texto sería una enseñanza dirigida por una madre a su hija, para que esta comprendiera lo que significaba ser mujer en una sociedad patriarcal. Para otros, la Mujer Fuerte es la Sabiduría personificada, que desde su espacio cotidiano gobierna su casa y cuya enseñanza conduce a la solidaridad (31,26).

Prólogo

Con sus indicios de influencia helenista (6,8; 7,16; 9,12 LXX), el prólogo parece ser la parte más reciente del libro (s. IV a. de C., Prov 1-9). Nos adelanta todos los temas que encontraremos en otras colecciones. Su centro lo constituye la Sabiduría, la Mujer que nos conduce al árbol de la vida.

De este análisis estructural e histórico, podemos concluir que tanto el prólogo como el epílogo se sitúan en el mismo *Zitz im Lebem*, esto es, el mismo contexto vital postexílico. De este marco que encierra toda la obra, salta a la vista el protagonismo que tienen los símbolos e imágenes femeninas que sirven al redactor para sugerir un nuevo orden a la creación.

Maier (2013) sostiene lo siguiente:

En las máximas de sabiduría de los Proverbios, es decir, en las sentencias temáticamente desordenadas de Prov 10-30, las mujeres están descritas como madres, compañeras, viudas y prostitutas, es decir, en su relación con los varones. Los Proverbios hablan siempre sobre las mujeres, pero no desde la propia perspectiva de las mujeres, y cuando las mencionan, hacen referencia, sobre todo, a problemas que surgen entre hombres y mujeres. (p. 90)

Si asumimos que los roles sociales de las mujeres israelitas eran limitados, entonces ¿por qué se imaginó la sabiduría como una mujer? Al parecer, la experiencia del postexilio, dentro y fuera de Israel, fue un detonante para que las mujeres alcanzaran un estatus importante en el ámbito de la casa. Sin Templo, la casa fue un espacio, no solamente para la perpetuidad de los roles tradicionalmente asignados a las mujeres, sino —y de manera especial— como un espacio de enseñanza por excelencia. Este podría ser el inicio de las sinagogas, casas con patio común donde se instruía no solamente a los hijos e hijas, sino también a las comunidades más amplias en los conocimientos de la Torá.

Dentro de sus hogares, las mujeres en sus roles de esposa, madre, hija y hermana son instructoras de ambos sexos, niños pequeños y adultos jóvenes, lo que les da una autoridad como maestras de sabiduría. Este es un título también compartido con el padre. Prov 1,8 y 6,20 nos da una imagen clara de la autoridad de las mujeres y la igualdad de los hombres en la instrucción del padre y la educación de la madre para sus hijos. Tanto el padre como la

madre se mencionan doce veces en Prov, y los capítulos 1-9 prometen que, si escuchas tanto a la madre como al padre, tendrás una larga vida (3,2). Está claro que las madres, por ejemplo, en Proverbios 1,8 y 6,20, tendrían que ser consideradas como maestras en la familia.

De entrada, sorprende en Proverbios que el símbolo predominante y que determina el sentido del libro es el de las mujeres. En especial me llaman la atención cinco de ellas que le dan unidad y significado al conjunto. En Prov 1-9 conocemos a las tres primeras: la Sabiduría, la mujer extraña y la mujer insensata. En el capítulo 31 tenemos la cuarta y la quinta: la madre de Lemuel y la mujer fuerte y capaz.

La sabiduría personificada bajo la imagen de “señora sabiduría” hace tres exhortaciones dirigidas a los jóvenes inexpertos, invitándolos a vivir sabia y honestamente en este mundo (1,20-33; 8,1-36; 9,1-16). Además de los roles socialmente adjudicados a la mujer como novia, madre y esposa, ella es consejera, maestra, predicadora, profetisa, protectora. Ella clama en las calles y su voz es escuchada.

Como figura antagónica a la señora Sabiduría, aparece la “señora Necesidad”, aquella mujer capaz de generar un caos en las relaciones. Se trata de la imagen negativa de la “señora Sabiduría”, que parece ser la metáfora utilizada para explicar el hecho de que, así como hay palabras sabias, hay palabras necias, y que las mujeres desempeñan roles positivos y negativos. Pero detrás de este dualismo puede esconderse una retórica patriarcal que condena la capacidad que tienen las mujeres de hacer y decir cosas que no son socialmente aceptadas.

La mujer extraña o extranjera la hallamos especialmente en Prov 1-9; en hebreo la *zarah* y *nokriyah* (2,16; 5,20). Para Brenner (1995), *zarah* puede significar ‘extranjera’, ‘extraña’, ‘liminal’, ‘forastera’ o, simplemente, “otra”, y *nokriyah* significa generalmente ‘extranjera’, pero puede significar ‘desconocida/forastera’.

Las mujeres extranjeras dentro del contexto del postexílico constituyen una amenaza desestabilizadora del orden impuesto por los sacerdotes que regresan a Jerusalén con la idea de construcción de una nación santa. Las leyes en contra de las mujeres extranjeras en Esd 10,2-3, Ex 34 y Dt 7 así lo corroboran. Esta prohibición se da en un contexto de conquista exclusivista, en el que Yahvé no admite compartir su dominio con religiones extranjeras. Estas mujeres son las principales garantes de adoración a sus dioses, posiblemente en el marco de la prostitución sagrada, por lo que el temor

de estos sacerdotes es que ellas hagan prostituir también a las israelitas con sus cultos, cuestión que no parece conveniente, ya que la centralización del templo en Jerusalén resulta ser una empresa lucrativa:

Este temor está expresado especialmente en la imagen de la mujer extraña o extranjera. Pero no se trata sólo de una imagen. La mujer que no está bajo el control de un patriarca, la adúltera, la que adora otros dioses, la prostituta, la viuda, la reina madre representa un peligro al sistema. (García, 2005, p. 58)

Tanto la Sabiduría como la Otra (*zārah*) salen a las calles, a los mercados y a las puertas de la ciudad. Invitan a los que quieren ir a su casa. Los consejos de la madre (31,8-9) a su hijo Lemuel pueden evidenciar el papel de consejeras que tenía la reina madre dentro de la corte, pues es bien sabido que una de las principales actividades de las *gebira* “reina madre” estaba relacionada con la escogencia de una buena mujer para el rey y también con la advertencia de los excesos cometidos por el gobernante. Por esto, le advierte que un rey (Gobierno) debe defender los derechos de los desahuciados y de los que carecen de voz en la sociedad; debe promover leyes justas y defender a pobres y necesitados.

La mujer fuerte de Prov 31 está al frente de una importante propiedad. Compra y vende; confecciona alimentos y ropa; se preocupa del pobre y del necesitado (31,20); su enseñanza (*tórah*) conduce a la solidaridad (*hesed*), que en Proverbios es la esencia de la Sabiduría. Además, es digna del fruto de sus manos. No hay duda de que es un símbolo, pero también forma parte de la realidad de las vidas de las mujeres en el periodo postexílico. La sabiduría no permite que se cierren los oídos al grito del pobre (21,13). Si se socorre al pobre, se alcanza la bendición (22,9) y no habrá necesidad (28,27).

El resto del texto desarrollará esas figuras simbólicas. Estamos de acuerdo con todos los que subrayan la importancia sociológica de estos textos. Para que las mujeres llegaran a ser figuras tan importantes en la literatura postexílica, debieron de haber tenido cierta relevancia social.

En el periodo postexílico, la sabiduría es un tipo de filosofía que buscaba, ante todo, una forma de gobierno que redujese la injusticia y garantizase los derechos del pobre y lo liberase de la opresión. Se trata de un proceso de discernimiento en el seno de la comunidad inclusiva e incluyente de las mujeres y la naturaleza.

La *Hohmah* que aparece en la literatura sapiencial de la Biblia hebrea siempre se imagina como una mujer divina. Evoca el rostro femenino de Dios. ¿Pero por qué Sabiduría entró en la literatura bíblica reciente? Surge justo en el momento de la pérdida de la monarquía, cuando los profetas estaban invitando al pueblo a seguir al Dios universalista, Yahveh. De ahí la imagen de Sofía edificando su casa, poniendo una mesa, llamando a la gente al banquete y a que sigan los caminos de la inteligencia (Prov 9, 1-6), seguido de la imagen del Nuevo Testamento del banquete mesiánico.

Ecosofía creadora de Prov 8,22-31

Este poema trae una autorrevelación de la sabiduría como coequipera de Yahveh en la obra de la creación. Prov 8,22-31 se puede dividir en tres partes de acuerdo con su contenido. Los vv. 22-25 son una especie de introducción o apertura, en la que el autor introduce la Sabiduría, personificándola y haciéndola hablar. El criterio de unidad de estos versículos se encuentra en la relación intrínseca existente entre los verbos *crear* (v. 22) y *procrear* (v. 25). La raíz hebrea *qanah* significa ‘crear’, ‘procrear’, ‘poseer’, y tiene conexión con el útero; por lo tanto, ella fue engendrada por Dios, lo que la hace su Hija. Los vv. 26-29 enfatizan el hecho de su preexistencia antes de la creación en cuanto que en los v. 30-31 ella estaba con Yahveh durante el proceso de creación como su aprendiz.

²²Yahvé me poseyó al principio de su camino, Antes de sus obras desde entonces; ²³Desde la eternidad fui establecida, desde el principio, Desde los orígenes de la tierra ²⁴cuando no había abismos fui dada a luz Cuando no había manantiales abundantes en aguas ²⁵Antes que los montes fueran asentados, delante de las colinas fui engendrada. (Prov 8,22-25)

La Sabiduría hace su presentación como primera criatura. Estos versículos, especialmente el v. 22, ha sido fruto de varias especulaciones apologéticas, por lo enigmático que puede ser el significado del verbo *qanah*, que también puede ser traducido como ‘poseer’ (Humbert, 1950).

Es impensable para muchos entender como posibilidad la sexualidad divina. ¿Cómo puede Yahveh engendrar sin pasar por el acto sexual? La solución más plausible fue la de adjudicar la sabiduría al “Hijo de Dios”,

que es la interpretación recurrente del versículo desde la patrística y, en especial, la llamada “crisis arriana” del siglo iv d. de C. Así pues, la sabiduría que se describe como engendrada en función de la creación para unos no es más que un atributo divino.

Se trata de una hipóstasis de Yahvé, es decir, de una actividad o atributo divino con identidad personal; para otros se reduce a una extraña y audaz figura poética. La cuestión es relevante, pues este pasaje ha ejercido una gran influencia en las especulaciones cristológicas ya desde la primera patrística. (Morla, 2011, p. 65)

Las exégetas feministas han problematizado la afirmación de que la Sofía sea la personificación femenina del ser de Dios, pues la sabiduría personificada no sería más que una estrategia de apropiación del judaísmo de la sabiduría de las mujeres, como lo advierte Elizabeth Schüssler Fiorenza (1992): “La Divina Sofía es el Dios de Israel en el lenguaje y la figura de la Diosa” (p. 167). La sabiduría es comúnmente femenina; fue diseñada como hermana, madre, amada, ama de casa, predicadora, jueza, liberadora, promotora de la justicia y una multitud de otros roles femeninos con los que simboliza el poder trascendental que gobierna y hechiza a este mundo (Mena López, 2017):

Aunque se acepte la naturaleza hipostática de la Sabiduría, es imposible soslayar su evidente condición de creatura, como se deduce del comienzo de la siguiente unidad (vv. 22-31), con la presencia de los verbos “crear” (v. 22a), “ser formado” (v. 23a) y “ser engendrado” (v. 24a). El conjunto de este poema justifica el contenido del resto del capítulo, al conferir un aval divino a las pretensiones y ofertas de Sabiduría como creatura primordial (véase un eco de estas ideas en Si 24; Sb 7). Además, ¿cómo rehusar su invitación cuando el propio Yahvé concibió y llevó a cabo ante sus ojos el ejemplo más perfecto de sabiduría y orden que pueda imaginarse: la creación? El privilegio de haber sido testigo excepcional del despliegue de la sabiduría divina le confiere un insuperable estatus magisterial. (Morla, 2011, p. 66)

La figura femenina de la sabiduría no está determinada únicamente por el género gramatical femenino de los términos referidos a la sabiduría en

hebreo, *hohmah*, y griego, *sophia*, sino también por algunos cambios sociológicos que han tenido consecuencias teológicas.

En las literaturas orientales, especialmente en Egipto y Mesopotamia, es frecuente ver asociados a un dios o una diosa de la sabiduría con la creación del mundo y del ser humano. Pero tal mitograma repugnaba, sin duda, a la sensibilidad monoteísta de Israel. Sin embargo, no puede excluirse, en nuestro caso, que el poeta se haya valido de antiguo material mitológico, presunción que no implica necesariamente que su diseño de Sabiduría vaya más allá de la simple personificación poética. (Morla, 2011, p. 65)

Lo cierto es que, durante la época helenística, los judíos se abstuvieron mucho del uso de imágenes para diferenciar el monoteísmo judío de los influjos religiosos del imperio; de este modo, la religión judía se presenta mucho más de corte filosófico y espiritual:

La corporeidad, y sobre todo la sexualidad de un dios sin pareja o *parhedros*, pasó a un segundo plano, y su tematización explícita se volvió muy rara. Sin embargo, esto cambió un poco en el hecho de que, tendenciosamente, este dios seguiría siendo considerado exclusivamente masculino. (*kýrios*, “Señor”) (Uehlinger, 2019, p. 22)

Larcher (1969) argumenta que la intención del autor del libro de Proverbios era universalizar al Dios de los judíos bajo el impacto de la cultura más amplia de la época. Este autor plantea la cuestión del contexto cultural dentro del cual se formó la figura de *Hohmah*. A este respecto, la opinión de los estudiosos es prácticamente unánime al señalar la influencia de una figura extrabíblica de una deidad. En el transcurso del siglo precedente, varias candidatas han recibido apoyo, incluida la diosa del amor cananea, Astarte; la diosa mesopotámica, Istar; la diosa egipcia, Maat; la diosa madre semítica, junto a Yahveh, con adoración judía en Elefantina, y la forma helenizada de la diosa egipcia Isis.

De hecho, las Diosas pasaron por un proceso de negación, pues fueron suplantadas por el Dios único y universal de los judíos. La Diosa que alguna vez representó la sabiduría, la unión del orden divino, y que tuvo un papel restaurador y protector en la armonía cósmica, ahora es secundaria en su

relación con el Dios patriarcal. La encarnación de la sabiduría fortalece los dualismos entre naturaleza/civilización, sexualidad/espiritualidad, nutrición/dominación, inmanencia/trascendencia y feminidad/masculinidad. Estos dualismos refuerzan el poder de los hombres sobre las mujeres: “Y era junto de Él artífice, y era sus delicias día a día, danzaba delante de Él todo el tiempo, danzaba en el universo, su tierra, y me deliciaba con la humanidad” (Prov 8,30-31). Este poema es una bella descripción del universo, en el que el arquitecto y su coequipera, la *Hohmah*-sabiduría, participan placentera y activamente en la creación *‘amon* “según la vocalización masorética, significa ‘artífice, arquitecto, maestro de obra’” (Rodríguez Torné, 2011, p. 50).

Como arquitecta o maestra de obra, la *Hohmah* está al lado de Yahveh en deliciosa relación. Es placentera la creación; este es el punto alto del poema (Prov 8,22-31), introducido también por el verbo *qanah*. Todo este poema celebra la fuerza creadora de la vida. Desde el primer versículo, ya se está en el ámbito mitológico de la creación, cargado de emoción por su belleza y fuerza. En un ritmo sereno y armonioso, el poema nos conduce por en medio de la tierra y de los abismos hasta los manantiales de agua. Nos eleva por las montañas y colinas hasta los cielos para contemplar el firmamento, la bóveda celeste que se traza sobre la faz del abismo. Nos lleva hasta los orígenes del universo para mostrarnos la presencia de la Diosa con Yahveh como su gran artista del cosmos (v. 30-31). El primer placer de la creación trasparece en todo el poema de Proverbios 8,22-31. La *Hohmah* creadora termina su acción de artífice del mundo bailando delante de Yahveh, bailando en el universo su obra y deliciándose con la humanidad (Lopes, 2005).

No obstante, la primera de toda su creación, en la que se complacía, era desde el principio la *Hohmah*. Pero si Dios se complace en la Sabiduría, esta encuentra sus complacencias en el trato con los hijos de los hombres, esto es, la humanidad. Claudia Camp (1985) ha señalado que en el libro de Proverbios la “sabiduría de la mujer” juega un papel mediador entre Yahveh e Israel, un papel que tenía el rey de Israel hasta el exilio babilónico.

En el periodo postexílico, la sociedad israelita tuvo que revisar desde un punto de vista teológico la pérdida de la monarquía. Los cambios tienen lugar a través del paso de una sociedad monárquica administrada centralmente a una sociedad orientada a las necesidades e intereses de familias dispersas. En este contexto familiar, la sabiduría se expresó positivamente en la imagen de la mujer israelita ideal de Prov 31 y en alabanza a la Mujer

de la Sabiduría que construye su hogar cósmico (Prov 9). El papel del rey como proclamador de la bondad de Dios, administrador de la justicia divina, representante del reino universal de Dios, consejero autorizado y garante del orden cósmico ahora lo ejerce la Sabiduría de la Mujer Divina.

Saberes y espiritualidades en diálogo

El diálogo entre las tradiciones bíblicas, egipcia y yoruba nos permite valorar nuestra memoria ancestral como aquello sagrado que se perpetúa en la vida de las personas, a través del tiempo. Este sagrado presente en la naturaleza nos permite experimentar que todo lo que existe tiene vida; es la fuerza vital que algunos llaman *ruah*-soplo, espíritu, sabiduría, *Shekina*, *Sofia*, *Aché*. Este diálogo nos ayuda a percibir que la Biblia no es el único texto que tiene mensajes liberadores, que es posible encontrarse con la alteridad del otro y de la otra, que es posible habitar una Casa Común y bajo otras epistemologías, de manera más amigable con la vida en su integralidad y, por tanto, lejos de racismos, sexismos, exclusivismos religiosos, extractivismos, etc.

Con esto se promueve un diálogo horizontal y fecundo sin que exista un dominador ni un dominado, al tiempo que se asumen las palabras de Francisco cuando exhorta a beber de la sabiduría de otros pueblos. Esto sin duda alguna contribuye al pago de una deuda histórica con nuestros pueblos, cuyas experiencias de fe y concesiones de mundo han sido hasta ridiculizadas por el supuesto conocimiento “objetivo” que legamos de las ciencias. Este conocimiento nos está llevando al aniquilamiento perverso de la tierra que habitamos. Quien sabe si este diálogo nos ayude a pensar en epistemologías otras como salida a la crisis ecoambiental que vivimos, al tiempo que nos posibilite saldar una deuda histórica que se tiene con la forma parcializada de ver la historia.

Esa deuda, en parte, será resarcida cuando asumamos que la historia de Israel y del cristianismo primitivo fue selectiva y excluyente, pues en esa historia contada durante siglos se camufló el saber femenino proveniente también del mundo afro, como las culturas egipcias en la historia del pueblo de Dios. La exégesis y la hermenéutica negra asumen un compromiso radical con estas voces silenciadas en los textos, y claman para que sea un compromiso de todas las personas que creen en la posibilidad de un ¡nuevo mundo!

La Maât en el papiro de Bremer-Rhind

El papiro conocido como Bremer-Rhind y los primitivos textos de pirámides fueron las primeras representaciones de los egipcios sobre la creación del mundo y el origen de los dioses. Se trata de una colección de textos religiosos de diferente índole, que se encuentra en el Museo Británico desde 1865 (Faulkner, 1933):

Aún no podía encontrar un lugar en el que permanecer. Yo concebí el plan divino de la ley u orden (Maât) y vinieron a la existencia multitud de formas. Estando solo, hice todas las formas antes de que hubiera escupido Shu, antes de expectorar a Tefnut, antes de que viniera a la existencia cualquier otro que pudiera actuar conmigo. (Gadalla, 2018, p. 16)

Maât es la hija de Ra, dios del sol, y esposa de Tot, dios de todos los dioses. Representa el orden y la condición necesaria de su existencia. Estaba desde el principio de los orígenes velando por el equilibrio, por las relaciones armónicas, y es responsable de las estaciones, del día y la noche, del movimiento de los planetas y las lluvias. Tiene fusión cósmica y social, cuya cualidad es el orden; dispone del bien, del desarrollo de la vida individual; dirige las relaciones sociales e identifica las relaciones de poder. Representa la filosofía egipcia. Los reyes la utilizan como ofrenda en forma de estatuilla. Ella representa la justicia y la verdad, y participa del juicio que se le establece a un ser humano cuando muere, con el fin de comprobar si es inocente o no en el trato con sus semejantes.

La relación en la historia de las religiones entre la sabiduría y la justicia en general como imagen de la *Hokmah* personificada tiene su origen en las representaciones egipcias antiguas, cuyo centro es la diosa egipcia del orden justo, Maât, que abarca lo divino y lo natural; realeza, sociedad y relaciones humanas; representa la voluntad divina y cósmica, es decir, los ordenamientos culturales ideales:

En la concepción egipcia, Maât encarna el derecho, el orden cósmico y la justicia. Ya que se han encontrado marfiles en Samaria con la figura de Maât es muy probable pensar que era conocida esta diosa en Israel. “No cabe la menor duda que los maestros israelitas

se dejaron influir por la concepción egipcia de la diosa que presidía el orden del universo, y llegaron incluso a reproducir algunas de sus expresiones lingüísticas”. (Rodríguez Torné, 2011, p. 51)

La sabiduría del Antiguo Testamento, como la *Maât* egipcia, no puede separarse de la noción de orden global justo y la práctica de la justicia. Los conceptos israelitas de *mixpah/sadaqah* se relacionan principalmente con los aspectos sociales de la justicia, pero también incluyen muchas ideas sobre el ordenamiento divino del mundo, así como los ordenamientos cósmicos y naturales. *Hokmah* personifica, al igual que *Maât*, estos ordenamientos fundamentales. La creación del universo para los egipcios fue un hecho ordenado según las leyes divinas y abarca tanto el plano físico como el metafísico (Gadalla 2018).

La sabiduría en la tradición Yoruba

Según la cosmovisión de los yoruba:

Olódùmarè creó el universo y todo lo que en él existe. En la creación fue asistido por dos “ministros”: Obatala (orisha de los paños blancos) y Órúnmilá (Orisha de la inteligencia, la sabiduría y la adivinación). El primero de los ministros tenía como función moldear una criatura, dándole forma, a espera de Olódùmarè, para asignarle un soplo de vida. Un segundo ministro, cuya función fue la de ser testigo de la creación, se convirtió en conocedor de los misterios de la creación y el destino de cada ser vivo en el universo [sic]. Por eso es el conocedor de los misterios de la creación y el destino de cada ser vivo del Universo. (<https://www.ashe.com.ve/foro/viewtopic.php?t=9811>)

En la religión yoruba, *Olódùmarè* es considerado el dios supremo, todopoderoso y creador de todo lo que existe, incluso de los *Orixá*, que le asisten en ese proceso creador. Es portador del *aché*, fuerza vital, energía primaria intermediaria entre él y sus creaciones futuras (de Souza Hernández, 2000). Esta fuerza, también conocida como *Elá*, es la que explica la naturaleza de *Olódùmarè* y de su creación; es considerada la encarnación más cercana a *Órúnmilá*, el intermediario entre Dios y la humanidad: “¿Quién fue

el primero en hablar? Elá fue el primero en hablar. ¿Quién fue el primero en comunicarse? Elá fue el primero en comunicarse. ¿Quién es este Elá? ¿Fue el Hoo que descendió al quién llamamos Elá?” (de Souza Hernández, 2000, p. 12).

Similar al relato de Proverbios, en este mito, el *orixa* de la sabiduría y la inteligencia de los mayores participan del proceso creador del universo, al punto de convertirse en el conocedor de los misterios y destinos de todas las cosas vivientes. Es aquel que vela por el restablecimiento del orden y del equilibrio (Mayz y Ramírez, 2013):

Órúnmilá fue uno de los profetas de Dios, probablemente el más amado. Él fue el emisario especial de Dios para todas las criaturas de la tierra, no sólo para el género humano, puesto que Órúnmilá entendía el idioma de las bestias, las aves, los peces y los hombres. Órúnmilá fue el único entre los profetas al que el Omnipotente entregó el poder de la palabra. (Cardoso, 2015, p. 94)

Llama la atención que en el proceso de sincretización con el cristianismo Órúnmilá es asimilado a San Francisco de Asís, el santo católico símbolo de la mayor expresión de la caridad humana con los semejantes y con la naturaleza.

La inclusión de saberes ancestrales afrodiaspóricos, dentro de la reflexión teológica afroamericana, justifica su razón de ser en el hecho de constituirse en una reflexión sensible a la realidad y a las especificidades de las experiencias de fe de las comunidades que viven en la diáspora latinoamericana y caribeña. Por esta razón, el pluralismo religioso, sobre todo en lo que respecta a las consideraciones con relación a las religiones africanas (candomblé en el Brasil, vudú en Haití, santería en Cuba, lumbalú en Colombia), es una dimensión que debe integrarse en el diálogo entre el cristianismo y otras corrientes religiosas y espirituales contemporáneas.

Una ecosofía para una Casa Común

Finalmente, proclamamos unos principios rectores que nos pueden ayudar a pensar en epistemologías más holísticas, integrales y respetuosas con los saberes otros del ayer y del hoy, que nos inspiran a seguir soñando con una

casa abierta al abrazo de la vida en todas sus manifestaciones (Sínodo de Obispos para la región Panamazónica, 2019):

La búsqueda de los pueblos indígenas amazónicos de la vida en abundancia, se concreta en lo que ellos llaman el ‘buen vivir’, y que se realiza plenamente en las Bienaventuranzas. Se trata de vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos. Tal comprensión de la vida se caracteriza por la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales. (*Documento final. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, n. 73)

De este modo, se proclaman los siguientes puntos:

- i. Por una racionalidad abierta a la escucha y a la posibilidad de inclusión de nuevas formas de vivir en armonía con la creación como bien (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, n. 66).
- ii. Por la inclusión de saberes otros como apuestas válidas para salir de las dicotomías inherentes a nuestra forma occidental de pensar la vida (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, n. 65).
- iii. Por el respeto de la dignidad de la persona humana y por la vida de los ecosistemas (*Laudato si'*, n. 137).
- iv. Por un enfoque de pensamiento interdisciplinar que promulgue por el bien común y no por técnicas depredadoras que favorecen a minorías en detrimento del patrimonio natural de los pobres (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, n. 47).
- v. Por el rescate del saber femenino como algo benéfico e independiente. En este sentido, las mujeres desafían la visión patriarcal, según la cual el poder de las mujeres negras es inferior y peligroso (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, n. 99).

Referencias

- Brenner, A. (1995). *A Feminist Companion to Wisdom Literature*. Sheffield Academic Press.
- Camp, C. (1985). *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Almond Press.
- Cantera, J. (2007). La sabiduría en el libro de los Proverbios del Antiguo Testamento. *Paremia*, 16, 19-27.
- Cardoso Guerra, C. (2015). *La poética adivinatorias de IFA transculturation yoruba en la escritura caribeña*. Universidad de las Palmas de gran Canarias.
- De Souza Hernández, A. (2000). *Ōrúnmìlà: La divinidad de la sabiduría*. Ediciones Ifatumo.
- Faulkner, R. (1933). *The papyrus Bremner-Rhind* (British Museum No. 10188). Foundation Egyptologue Reine Élisabeth.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Gadalla, M. (2018). *Cosmología Egipcia: el universo animado*. Tehuti Research Foundation.
- García, M. (2005). Libro de los Proverbios. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 52, 53-68. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/52.pdf>
- Humbert, P. (1950). 'Qânâ' en hébreu biblique. En W. Baumgartner, A. Bertholet, O. Eissfeldt, K. Elliger, y L.Rost (Eds.), *Festschrift Alfred Bertholet Mohr* (pp. 259-266). Tübingen.
- Larcher, C. (1969). *Études sur le livre de la Sagesse*. Gabalda.
- Lopes, M. (2005). A Hokmah bem humorada. *Revista Mandrágora*, 11, 71-82.
- Maier, C. (2013). Buenas y malas mujeres en Proverbios y Job: el surgimiento de estereotipos culturales. En C. Maier y N. Caldach-Benages (Eds.), *Los Escritos y otros loibros sapienciales* (pp.87-102). Verbo Divino.
- Marín, I. (2013). La estructura del *Qaḥ we-naqi*. *MEAH*, 62, 115-143.
- Mayz, C., y Ramírez, E. (2013). Visión compleja de los mitos de creación: complementaridad de los opuestos y acto creativo. *Revista Ciencias de la Educación*, 42, 170-183.

- Mena López, M. (2017). Sabiduría ancestral egipcia e israelita. Desafíos éticos para el buen vivir urbano. En M. Mena López (Comp.), *Biblia y ciudad: pedagogías del bien vivir en contextos urbanos* (pp. 87-114). Ediciones USTA. <https://doi.org/10.15332/dt.inv.2017.00815>
- Morla, V. (2011). *Proverbios*. Desclée de Brouwer.
- Rodríguez Torné, I. (2011). *El libro de proverbios: tres textos, tres lecturas: el trasfondo sociocultural de los escritores, traductores, lectores y comunidades receptoras de TM, LXX y Vulg: el caso de proverbios* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. E-Prints Complutense. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/12664/1/T32585.pdf>
- Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica. (2019). *Documento final. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>
- Storniolo, I. (1995). *Cómo leer el libro de los Proverbios. La sabiduría del pueblo*. San Pablo.
- Schüssler, E. (1992). *As Origens Cristãs a partir da Mulher*. Edições Paulinas.
- Uehlinger, C. (2019). Companhias incômodas para Javé? Deusas no Mundo do Antigo Israel e arredores. *Revista Mandrágora*, 25(1), 5-31. doi: 10.15603/2176-0985/mandragora.v25n1p5-31
- Winters, A. (1994). El goel en el Antiguo Israel. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 18, 19-29.

PARTE II

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

La clave está en la relación.
Reflexiones desde el pensamiento de Tomás
de Aquino en torno a la ecología integral

FRANKLIN BUITRAGO ROJAS, O.P.

La ecología es el estudio de las relaciones entre los organismos vivientes y su medio ambiente. Al añadir el adjetivo *integral* al concepto de *ecología*, se busca evidenciar que, en el caso de los seres humanos, dichas relaciones con el medio ambiente no son únicamente biológicas, sino también sociales y culturales. “Si todo está relacionado, también la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana” (*Laudato si'*, n. 52). Por eso, la “conversión ecológica” a la que repetidamente invita el papa Francisco requiere una comprensión renovada de la relacionalidad, concretamente de nuestras relaciones como seres humanos con los demás organismos vivientes, con la naturaleza en su conjunto y, desde una perspectiva creyente, de nuestra relación con Dios como origen de todo lo que existe.

En este capítulo se presentarán algunos elementos del pensamiento de Tomás de Aquino sobre las relaciones entre los seres humanos y la creación. Para ello, se tomarán los textos del Aquinate, citados de manera explícita por el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*¹. Al comprender dichos textos dentro del contexto más amplio del pensamiento tomasino, se descubre que la idea del papa, según la cual *todo está relacionado*, tiene un sentido profundo desde de la metafísica del acto de ser y la fe en la creación del universo a partir de la nada que caracterizan a la obra del Aquinate. La comprensión tomasina de las relaciones entre Dios, el mundo y los seres humanos permite también responder a preguntas y debates actuales en torno al lugar y la responsabilidad del ser humano en el cuidado del medio ambiente.

El lugar del ser humano dentro del mundo

Detrás de la crisis ecológica que vivimos en la actualidad, se encuentra una visión mecanicista y utilitarista del mundo natural. El hombre occidental se acostumbró a ver la realidad como un objeto (objetivable), como una “cosa” manipulable por medio de la ciencia y la técnica, y a sacar provecho de ella, descartando como residuo o desecho lo que no le resulta útil (Marion, 2018). Los demás organismos vivos y la naturaleza en general son vistos por el hombre moderno como “recursos”, es decir, como simple materia prima disponible y útil para lograr metas y propósitos humanos. Algunas autoras feministas señalan un paralelo entre esa mentalidad mecanicista y utilitarista y la cultura patriarcal, machista y dominadora que ha oprimido a la mujer, al cuerpo femenino y al cuerpo de la madre tierra, viéndolos como espacio de producción que es necesario dominar (Corzo Joya, 2019).

Cuando el tamaño de la humanidad y sus posibilidades científicas y técnicas eran mucho menores, el impacto de la mentalidad mecanicista y utilitarista sobre el mundo natural era menos perceptible. Sin embargo, el aumento exponencial de la población humana y de sus capacidades de manipulación sobre el planeta en las últimas décadas nos han llevado a un punto de quiebre (*Laudato si'*, n. 61); es decir, aunque sus consecuencias se nos presenten hoy con una evidencia dramática, las raíces del problema

1 Tomás de Aquino es citado en los numerales 80, 86 y 240 de la Encíclica *Laudato si'*.

ambiental no son nuevas, sino que están inscritas en lo más profundo de nuestra civilización.

El profesor de historia medieval Lynn White, en una famosa conferencia titulada *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* (1967), responsabilizó al cristianismo por la crisis ambiental contemporánea. El cristianismo heredó del judaísmo no solo una visión lineal de la historia, sino un “sorprendente” (*striking*) relato de la creación: Dios crea el mundo por etapas, teniendo como proyecto explícito que Adán domine ese mundo y saque beneficio de él. Incluso Eva es creada para que Adán no se sienta solo. Aunque el hombre esté hecho de barro, no es simplemente una parte de la naturaleza: ha sido hecho a imagen de Dios. Así, el cristianismo destruyó el animismo pagano, las criaturas fabulosas y poderosas que gobernaban el mundo, y abrió el camino para la explotación de los demás seres de la naturaleza. Sin embargo, White (1967) reconoce que han existido y pueden existir visiones cristianas alternativas más respetuosas de la naturaleza; menciona, por ejemplo, a Francisco de Asís quien “trató de deponer al hombre de su monarquía sobre el universo y establecer una democracia entre todas las creaturas de Dios” (White, 1967, p. 1206).

La acusación contra la fe judeocristiana que la señala como responsable de la crisis ecológica ha sido un lugar común de los movimientos ambientalistas. Para muchos de ellos, el “antropocentrismo cristiano” que presenta al hombre como culmen y señor de la creación ejerciendo ante ella las veces de Dios es uno de los males culturales de la modernidad. El mandato del Génesis de *dominar* sobre “los peces del mar y las aves de los cielos y todo animal que serpea sobre la tierra” (Gn 1,28) habría legitimado la voracidad y el ansia de poder del ser humano sobre la naturaleza. A esto se sumarían otros elementos tales como la desacralización de la naturaleza resultante de la distinción entre divinidad y creación o el mandato divino de ser fecundos, llenar la tierra y someterla (Gn 9,7). Todo ello convergiría, al menos parcialmente, en una orientación cientificista y utilitarista frente a la naturaleza.

Como reacción frente a esta visión antropocéntrica, algunos grupos proponen una “nueva religión verde” donde la naturaleza recupere su sacralidad o se le reconozca una personalidad propia, una autoconciencia al modo de las divinidades ancestrales. En esta búsqueda de nuevas espiritualidades no antropocéntricas cobran un interés renovado religiones de pueblos originarios que consideran a la Tierra, a la Naturaleza o al Cosmos como un ser

viviente, consciente y sufriente: *Pachamama*, Madre Tierra, *Gaia*. Dentro de estas espiritualidades o formas religiosas de signo ambientalista resulta fácil considerar al ser humano como adversario de la naturaleza. Las catástrofes naturales y ambientales son vistas como una respuesta consciente (o incluso, una venganza) de la naturaleza frente a la humanidad que en su crecimiento desmesurado se ha vuelto como una “célula cancerígena” que es necesario extirpar para garantizar la supervivencia del conjunto².

Comprendiendo las razones legítimas de la protesta contra la voracidad humana y la necesidad de cambios culturales profundos frente a la crisis ambiental, es necesario preguntarse si, llevadas a sus últimas consecuencias, estas “espiritualidades verdes” de tendencia panteísta, que ven al hombre como una célula más dentro de un gran organismo viviente, no terminan por erosionar las ideas de persona y de dignidad humana que sustentan elementos fundamentales de nuestra civilización, tales como el respeto de los derechos humanos, la autonomía, la libertad y la responsabilidad. Históricamente, nuestra cultura recibió la noción de dignidad inviolable de cada ser humano de la tradición judeocristiana, que reconoce en cada hombre y mujer una criatura con un valor único dentro del universo como “imagen y semejanza de Dios”. La opción de la Iglesia Católica por una “ecología integral” busca no renunciar a ninguno de estos elementos humanos y sociales dentro del debate ecológico. El papa Francisco afirma en *Laudato si'* lo siguiente:

En un extremo, algunos sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo. En el otro extremo, otros entienden que el ser humano, con cualquiera de sus intervenciones, sólo puede ser una amenaza y perjudicar al ecosistema mundial, por lo cual conviene reducir su presencia en el planeta e impedirle todo tipo de intervención. Entre estos extremos, la reflexión debería identificar posibles escenarios futuros, porque no hay un solo camino de solución. Esto daría lugar a diversos aportes que podrían entrar en diálogo hacia respuestas integrales. (n. 60)

2 Podemos señalar como ejemplos del debate en torno a la “religión verde” a James Lovelock (2006) y a Bron Taylor (2009).

En esta misma línea de reflexión, el filósofo francés Jean-Luc Marion señala que, frente a los desafíos de la crisis ecológica, surgen dos respuestas contemporáneas igualmente inapropiadas. Por una parte, se quiere reorientar el curso de la naturaleza y sanar los daños producidos valiéndose de la ciencia y la técnica; se trata de una respuesta hipertécnica según la cual el ser humano debe reorganizar la naturaleza para preservarla. Esta es una respuesta paradójica, porque no hace más que llevar al extremo la tendencia moderna a manipular la naturaleza, en este caso con el objeto de preservarla. Es paradójica también porque precisamente la idea de manipular, controlar, la naturaleza es la causa de la crisis. La segunda respuesta contemporánea inadecuada consiste en un regreso a ideas premodernas sobre la madre naturaleza. El problema, como lo señala Marion (2018), es que toda idea de este tipo implica siempre un aspecto sacrificial: en este caso, sacrificar a la madre tierra lo humano.

¿Cómo encontrar una alternativa ante estas posturas inapropiadas? ¿Cómo comprender los textos del Génesis sin proyectar en ellos la codicia y la violencia humanas (que el mismo autor del Génesis denuncia y critica)? ¿Puede el cristiano comprender de un modo justo y coherente las relaciones y diferencias entre el Creador, la naturaleza y los seres humanos? ¿Cómo afirmar la autonomía y dignidad únicas del ser humano como inteligencia consciente y responsable, promoviendo igualmente el respeto de las demás criaturas?

La relación entre Dios y el universo

En la encíclica *Laudato si'* (capítulos 2 y 3), el papa Francisco afronta las críticas y cuestionamientos que diferentes corrientes ambientalistas plantean sobre la responsabilidad del cristianismo en la problemática ecológica. Al explicar la manera como la doctrina católica entiende las relaciones entre Dios, la naturaleza y el ser humano, el papa cita algunos textos de Tomás de Aquino que resultan iluminadores:

(Dios) está presente en lo más íntimo de cada cosa sin condicionar la autonomía de su criatura, y esto también da lugar a la legítima autonomía de las realidades terrenas. Esa presencia divina, que asegura la permanencia y el desarrollo de cada ser, “es la continuación de la acción creadora” (Tomás de Aquino, Suma Teológica I, q.

104, art. 1, ad 4). El Espíritu de Dios llenó el universo con virtualidades que permiten que del seno mismo de las cosas pueda brotar siempre algo nuevo: “La naturaleza no es otra cosa sino la razón de cierto arte, concretamente el arte divino, inscrito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven hacia un fin determinado. Como si el maestro constructor de barcos pudiera otorgar a la madera que pudiera moverse a sí misma para tomar la forma del barco” (Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, lib. II, lectio 14). (*Laudato si'*, n. 80)

El papa sostiene que Dios *está presente en lo más íntimo* de cada criatura y que dicha presencia es la *continuación de la acción creadora*. ¿Qué significa esta afirmación? Veamos el contexto tomasiano desde donde puede comprenderse en toda su amplitud.

Cuando explica las relaciones entre Dios y su creación, Tomás de Aquino quiere mostrar que el Creador es radicalmente distinto de sus criaturas pero que, a la vez, está continuamente en relación con ellas. Por una parte, Dios debe ser distinto de los seres del mundo, es decir, debe estar libre de los condicionamientos del tiempo y del espacio para poder ser la causa que explica el origen del mundo. ¿Por qué razón? Porque existir dentro del tiempo y el espacio significa estar en permanente cambio, evolución y transformación. Al mismo tiempo, todo cambio en los seres naturales obedece a factores y agentes externos que producen dicho cambio. Incluso los seres que tienen en sí mismos el principio de su movimiento (las plantas, los animales) se mueven gracias a la energía y a los estímulos que reciben de otros. Todo lo que se mueve (o cambia) es movido por otro (Tomás de Aquino, 2006, q. 2, art. 3, sol). De igual modo, podemos reconocer que nada de lo que existe en el mundo natural se originó a sí mismo: todo cuanto existe surge gracias a una confluencia de causas y agentes distintos de sí mismo que provocaron su existencia. Esto se llama *contingencia*, es decir, tener una existencia que depende de otros. Todo cuanto existe en el mundo natural es contingente.

En este sentido, si Dios fuera temporal y cambiante, también Él debería su cambio y su movimiento a otros. Dios sería “una parte” del mundo, sería contingente y, por ende, su origen debería ser explicado por otras causas exteriores a Él. Para que Dios pueda ser entendido como el origen de los seres temporales, del cambio y movimiento de dichos seres, Dios debe ser

eterno e “inmóvil”. Esto no quiere decir que Dios sea estático sino, todo lo contrario, Él es actividad permanente que pone en “movimiento” todo cuanto existe. Dios es “acto puro”, como decían los medievales. Así, desde el comienzo de la Suma Teológica, cuando expone sus célebres vías para mostrar la existencia de Dios, el Aquinate explica por qué Dios debe ser radicalmente distinto del mundo en cuanto eterno y acto puro, no causado por otros, sino causa de todo cuanto existe.

Gracias a esta distinción radical entre Dios y sus criaturas, Tomás cierra las puertas a toda forma de panteísmo que vea a las criaturas como “partes de Dios”. El Aquinate percibe no solo las dificultades metafísicas de una confusión entre el Creador y las criaturas, sino también sus consecuencias morales. Si los seres humanos fuéramos “partes” de Dios, no tendría sentido hablar de individualidad, autonomía o responsabilidad frente a nuestros actos. Una corriente filosófica popular en el siglo XIII, llamada *averroísmo latino*, sostenía que la parte inmaterial e inmortal del alma humana (el entendimiento agente) no era individual, sino que era colectiva: era una sola para toda la humanidad. Tomás combate esta concepción (2015) precisamente porque, al fusionar la dimensión espiritual de los individuos en una única entidad suprapersonal, desconocía la dignidad de cada ser humano como imagen y semejanza del Creador.

Así como el Aquinate sostiene con firmeza que el Creador es distinto del mundo y que cada ser humano es un individuo autónomo, señala con igual fuerza que Dios no es ajeno al mundo, sino que está en relación permanente con su creación. El Dios Creador de Tomás no es el motor impassible de Aristóteles, ni es aquel dios relojero del deísmo moderno que diseña el mundo como una máquina perfecta y autosuficiente para después abandonarla a su suerte o para dejarla simplemente en manos de los seres humanos que la habitan. Es un Dios distinto del mundo, pero un Dios en relación con el mundo, *presente en lo más íntimo de cada cosa*. ¿Cómo se explica esta relación de Dios con su creación si Él es completamente distinto de ella?

Crear es, en el lenguaje de Tomás, concederle a una criatura la posibilidad de existir. Pongamos un ejemplo. Un ingeniero puede “idear”, diseñar un robot. Este diseño es un primer paso. Pero dicho robot no existirá en la realidad hasta que no sea fabricado, hasta que no pase del proyecto a la realización. De modo similar, cada criatura, cada ser viviente, cada ser humano, ha sido “ideado”, querido y hecho por Dios. El universo entero ha sido hecho por Dios “a partir de la nada”. Aquí encontramos una diferencia entre Dios

y el ingeniero o el fabricante de robots. Estos últimos producen su robot a partir de elementos que ya existían: conocimientos de ingeniería previos, tecnología disponible, metal, plástico. En cambio, Dios crea de la nada.

Esta diferencia entre crear de la nada y fabricar a partir de lo existente tiene consecuencias profundas. Dado que el plástico y el metal existían antes de que fueran usados por el fabricante, el robot puede seguir existiendo de manera independiente de su fabricante ¡Incluso muchos años después de que el fabricante muera! No pasa lo mismo con Dios y el mundo. Dado que el mundo fue creado de la nada, el mundo necesita continuamente que Dios le dé la existencia. De lo contrario, el mundo volvería a la nada. Es decir, la “creación” para Tomás de Aquino no es un evento que tuvo lugar en el pasado, al comienzo de la historia, una acción que Dios realizó hace millones de años. Creación es una acción continua de Dios por la cual Él le concede al mundo la existencia (Tomás de Aquino, 2006, st q. 8, art. 1, sol). La existencia de los seres implica una *continuación de la acción creadora*. Esta acción la llamaban los antiguos “sostener al mundo en el ser” o en la existencia. Como explica el teólogo polaco Piotr Roszak (2017):

La creación consiste, pues, en la relación por la que la criatura recibe su ser de Dios de forma permanente, ya que en los seres creados el no-ser es antes que el ser, lo cual significa que las cosas creadas por naturaleza son no-ser. De ahí que necesiten recibir su ser del Creador. (p. 80)

Una vez comprendemos esta acción continua por la que Dios le concede al mundo la existencia, comprendemos mejor la relación entre Dios y el mundo, tal y como nos la presenta Tomás de Aquino en el texto citado por el papa Francisco. En primer lugar, Dios es distinto del mundo y de las criaturas. Pero, dado que la creación es una acción continua, Dios está presente continuamente en todo el universo y en cada criatura concediéndole la existencia. La presencia actuante de Dios se da así “en lo más íntimo de cada cosa” (Tomás de Aquino, 2006, st q. 8, art. 1, sol), no porque Él esté dentro o fuera de las cosas, ni porque nos hagamos conscientes de que Él nos acompaña en cada momento. Su presencia es más profunda y universal: Dios está *en lo más íntimo*: en el hecho de que existamos.

Gracias a esta manera de entender la creación, Tomás puede sostener la presencia de Dios en la creación sin menoscabar la libertad en la relación

entre Creador y criatura. La creación es un acto libre de la voluntad y la inteligencia de Dios: no es una relación “necesaria”, sino gratuita. Dios no tiene necesidad de crearnos, lo hizo por su soberana voluntad. De igual modo, la presencia de Dios no condiciona la autonomía de las criaturas.

Al entender la creación en estas coordenadas, Tomás propone en consecuencia un tipo de “piedad” que se traduce en la lógica del don, de la responsabilidad, de la libertad, y de pensar la relación con Dios en términos de una “dependencia no dependiente”, sino amorosamente libre. (Roszak, 2017, p. 100)

Como explica Serge-Thomas Bonino (Bonino y Mazzotta, 2018), la genialidad del Aquinate al explicar la relación de dependencia radical de las criaturas hacia Dios a partir la existencia (*actus essendi*) consiste en integrar dentro el universo como creación de Dios a la naturaleza aristotélica, comprendida como una densa red de relaciones que la causalidad establece entre los seres. Al situar la acción permanente del Creador como la condición misma de posibilidad de toda acción de las criaturas, Tomás de Aquino puede mantener al mismo tiempo un señorío universal de la Providencia sobre el conjunto de lo real y una cierta autonomía de las realidades creadas en su orden propio (Bonino y Mazzotta, 2018).

La acción creadora divina no se limita a brindar a las criaturas la posibilidad de existir. Dios le concede a cada criatura la existencia bajo una modalidad particular: a las plantas, la existencia como vegetales, con todas las características y posibilidades que ello implica; a los animales, la existencia como animales según las cualidades de la especie de cada uno; a los seres humanos nos concede existir como humanos: corpóreos, racionales, volitivos, sexuados, etc. Dios no coarta las cualidades que Él mismo le dio a cada criatura: al contrario, le da la posibilidad de existir con esas características particulares.

Podemos reconocer que en ese “modo de existir” de cada criatura (en lenguaje metafísico, la esencia o naturaleza de cada cosa) se hallan unos dinámicos y unas facultades propias que posibilitan que esa criatura se desarrolle desplegando las potencialidades propias de su naturaleza. La semilla del árbol tiene en sí lo necesario para convertirse en un árbol. El recién nacido tiene en sí las potencialidades que irá desplegando a lo largo de su vida para ser el adulto que llegará a ser. Tiene los principios de la imaginación y la

creatividad que le pueden permitir ser un inventor, un compositor o un artista. Incluso tiene ya las potencialidades que le permitirán un día engendrar a otro ser humano. Por eso, afirma el papa Francisco que *Dios llenó el universo con virtualidades* (posibilidades, dinamismos) *que permiten que desde la naturaleza propia de las cosas puedan brotar realidades nuevas*. La grandeza de la acción divina está en permitir que los seres se desarrollen moviéndose a sí mismos con las potencialidades y facultades que Él les concedió. En este sentido, la imagen popular de un *Deus ex machina* interviniendo desde fuera para “reparar” la máquina del cosmos o moviendo los lazos de la historia para orientar las acciones humanas que tratan de salirse del cauce trazado por su voluntad es una idea extraña al pensamiento del Aquinate.

Recordemos, finalmente, que Tomás de Aquino vivió en una época en la que aún no se hablaba de teoría de la evolución de las especies. Sin embargo, su visión dinámica de la creación no riñe con una visión evolutiva del mundo. Tomás concibe un mundo ordenado por una razón creadora, lo cual no significa que sea un mundo estático o inmutable. La evolución y el progreso de la naturaleza y de la humanidad brotan de los dinamismos más profundos que el Creador ha puesto en sus criaturas. Su visión cosmológica permite reconocer una naturaleza ordenada y dinámica, sin necesidad de antropomorfizarla o “reencantarla” bajo fórmulas panteístas (Sanguineti, 2017).

Una visión contemplativa y respetuosa de la naturaleza

El Aquinate presenta un mundo que no es fruto del azar o la casualidad. La creación obedece a una providencia que ha puesto en los seres los dinamismos que les permiten desarrollar su existencia y buscar su plenitud. Como afirma el papa Francisco, “La naturaleza no es otra cosa sino la razón de cierto arte, concretamente el arte divino, inscrito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven hacia un fin determinado” (*Laudato si'*, n. 80). Esta visión del mundo discrepa en cierta medida de aquella engendrada por la ciencia moderna que marginalizó la existencia de *finés intrínsecos* dentro de la naturaleza. La existencia de dinamismos inherentes a cada criatura que permiten entrever fines naturales dejó de ser un tema relevante para la explicación moderna del mundo. Hablar de fines intrínsecos implica para muchos en la actualidad sostener una visión determinista y no científica del mundo. Sin embargo, la simple observación nos muestra que los órganos de

nuestro cuerpo y muchos de nuestros instintos naturales tienen su razón de ser en cuanto ordenados a una finalidad. Algo semejante ocurre a nivel de las especies y de los ecosistemas, donde determinados procesos naturales y comportamientos animales están ordenados a la preservación y conservación de la especie y del equilibrio biológico.

El desconocimiento de los fines intrínsecos a la naturaleza como elemento fundamental de nuestra comprensión del medio ambiente tiene profundas consecuencias éticas. Cuando los seres humanos pasamos por alto los fines intrínsecos de los seres de la naturaleza, fácilmente creemos que somos nosotros quienes podemos asignar tales fines según nuestras necesidades e intereses. En este sentido, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot propone retornar al principio aristotélico según el cual la técnica debe seguir y promover el *modus operandi* de la naturaleza, no destruirlo. La crisis ecológica producida por la intervención y la manipulación de los seres humanos sobre los procesos naturales en una época donde muchos se oponen a la idea clásica de ley natural desmiente, de modo dramático, las pretensiones de omnipotencia de la tecnociencia que a veces quisiera desconocer límites naturales para la acción humana. Como seres biológicos pertenecemos a la naturaleza e inevitablemente estamos regulados por las leyes intrínsecas que la rigen (Beuchot, 2016). La visión teológica que se desprende del pensamiento del Aquinate invita a una mirada contemplativa y respetuosa que busca descubrir y promover las dinámicas presentes en los seres vivos y en los ecosistemas, no a querer manipularlas o alterarlas.

Terminemos esta sección señalando que la visión mecanicista y utilitarista del mundo que algunos ambientalistas atribuyen a los relatos bíblicos y a la fe judeocristiana se debe en gran medida a la concepción moderna de una naturaleza desprovista de fines intrínsecos. El antropocentrismo occidental que muchos señalan como culpable de la crisis ecológica es fruto de la evolución cultural moderna, pero no constituye un resultado inevitable de la fe bíblica. El antropocentrismo moderno que desplazó al teocentrismo medieval se explica por transformaciones filosóficas y científicas. Entre otras, podemos señalar el auge del nominalismo al comienzo de la modernidad, que disolvió la síntesis filosófica y teológica lograda por autores como Tomás de Aquino (Pinckaers, 1988).

En la tradición católica, lo que está al centro del universo no es el ser humano: es la acción creadora de Dios. Esa acción creadora de Dios hace existir todo lo que nos rodea, según la sabiduría de Dios que plasma en los

seres potencialidades y capacidades específicas según la naturaleza de cada uno. El ser humano por su razón y voluntad está llamado a comprender, respetar y seguir ese orden que el Creador imprime en las criaturas. El ser imagen de Dios en medio del mundo le confiere al ser humano unas cualidades y una dignidad únicas, pero dicha imagen divina solo logra su semejanza con el Creador en la medida en que el ser humano actúe buscando que cada criatura y cada especie logren la finalidad para la que fueron creadas: existir desplegando las potencialidades de su naturaleza propia.

Desde este horizonte de comprensión, la tradición católica más genuina puede leer de una manera ecológica el mandato del Génesis de “dominar” las criaturas. El verbo latino *dominare* viene de la palabra *dominus* que significa ‘señor’: aquel que tiene a su cargo la casa (*domus*). Cuando los medievales, como Tomás de Aquino, leían la Biblia, no tenían en mente el sentido negativo que puede tener hoy la palabra “dominación” en castellano. Valdría mejor traducir el verbo *dominar* por *señorear*, es decir, actuar como el señor que tiene a su cuidado la casa, que respeta, promueve y busca el bienestar de los que están en la casa. En este sentido, resulta elocuente que la encíclica *Laudato si'* nos invite a cuidar la Casa (*domus*) Común. Allí se fundamenta precisamente la dignidad de la vocación humana, una dignidad que difícilmente un espiritualismo panteísta puede reconocer.

Criaturas en relación

La creación no es un evento ocurrido en el pasado, sino una relación permanente entre Dios y las criaturas. Es una acción continua de Dios hacia cada ser que existe en nuestro mundo. Reconocerse criatura y reconocer a los demás seres como criaturas significa reconocer una relación permanente que define nuestro modo de ser, nuestro origen y la finalidad de nuestra existencia. Reconocerse dentro de dicha relación permanente hacia Dios y con los demás seres es la clave de una espiritualidad cristiana que comprenda y respete a los demás habitantes de nuestra casa común.

Sin embargo, el carácter profundamente individualista de la cultura moderna favorece la idea de una desconexión del individuo frente al resto del universo, *la conciencia aislada y la autorreferencialidad* (*Laudato si'*, n. 208). El hombre tiende a concebirse a sí mismo como una “mónada” autosuficiente e independiente que tiene como vocación desplegar su propia voluntad de dominio sacando el mayor provecho de los “recursos” que

le rodean. Dicho sentimiento de desconexión del individuo frente a la naturaleza favorece una mentalidad voraz de consumo que solo reconoce como finalidad válida la propia autorrealización. Así lo asegura el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz (2004):

En el origen de los problemas que se plantean en las relaciones entre el hombre y el medio ambiente, se puede percibir la pretensión de ejercer un dominio absoluto sobre las cosas por parte del hombre, un hombre indiferente a las consideraciones de orden moral que deben caracterizar toda actividad humana. (n. 461)

Algunas de las nuevas “espiritualidades verdes” contestan esta visión individualista moderna con la idea de una disolución del individuo dentro del universo, dentro del todo que le rodea. El ser humano pasa así de ser una criatura privilegiada a convertirse en una “célula” más dentro del sistema del mundo natural. Se anuncia entonces una aniquilación o una reducción futura y necesaria de la humanidad a través de mecanismos naturales como ha pasado con otras especies en otras edades de la historia. Las ideas de la naturaleza que cobra venganza, aniquilando a la raza humana con plagas, epidemias o catástrofes, parece cobrar fuerza en los imaginarios colectivos impulsados por la literatura y la cinematografía. Muchos afirman que, cuando tal aniquilación de los humanos tenga lugar el mundo, no perderá nada: la aparición de la vida inteligente, la historia humana, la civilización y la cultura no representan ningún avance cualitativo dentro del universo. Tales ideas son solamente el fruto de la vanidad egocéntrica de los seres humanos.

Una vez más las preguntas que suscitan estas posturas dicotómicas giran en torno a encontrar un justo medio en nuestra manera de concebir las relaciones entre el ser humano y los demás organismos vivientes que lo rodean. ¿Cómo explicar que el individuo no es una mónada desconectada porque en el sistema de interconexiones que conforma nuestro universo el bienestar individual pasa necesariamente por el bienestar colectivo y por la supervivencia del conjunto de los seres que habitamos este planeta? ¿Cómo mantener, al mismo tiempo, las intuiciones profundas que han fundado la valoración objetiva de cada vida humana, de los pueblos, las culturas y los avances de la historia?

Nuevamente quiero proponer algunas pistas de respuesta desde otra sección de la encíclica *Laudato si'*, donde el papa Francisco cita el pensamiento de Tomás de Aquino:

El conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios. Santo Tomás de Aquino remarcaba sabiamente que la multiplicidad y la variedad provienen “de la intención del primer agente”, que quiso que “lo que falta a cada cosa para representar la bondad divina fuera suplido por las otras” (Tomás de Aquino, Suma Teológica I, q. 47, art. 1), porque su bondad “no puede ser representada convenientemente por una sola criatura” (Ídem.). Por eso, nosotros necesitamos captar la variedad de las cosas en sus múltiples relaciones (Cf. Tomás de Aquino, Suma Teológica, art. 2, ad 1; art. 3). Entonces, se entiende mejor la importancia y el sentido de cualquier criatura si se la contempla en el conjunto del proyecto de Dios. Así lo enseña el Catecismo: “La interdependencia de las criaturas es querida por Dios. El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión, las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente”. (n. 86)

La fe bíblica reconoce en el ser humano una criatura hecha a “imagen y semejanza” del Creador, una criatura única y especial entre todos los demás seres de la creación. Pero al mismo tiempo la teología cristiana reconoce que la bondad y la sabiduría divinas no se agotan de ninguna manera en esa criatura singular que es el hombre. Como explica bellamente el papa Francisco, el conjunto de las criaturas, cada una con su bondad y belleza particulares, así como el conjunto de sus relaciones, son una expresión única y complementaria de la *inagotable riqueza de Dios*.

Esta afirmación es válida en muchos contextos. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias entre el varón y la mujer. El texto del Génesis 1,27 afirma: “El día en que Dios creó al ser humano, lo hizo a imagen de Dios. Los creó varón y mujer”. No es solamente el varón quien es imagen de Dios; tampoco la mujer. Son los dos en su diferencia y complementariedad quienes son imagen de Dios. Algo semejante puede decirse de las diferencias entre razas, culturas y pueblos. La Iglesia cristiana primitiva se dio cuenta

de que no estaba completa si se mantenía formada solamente por judíos: la Iglesia está formada por gentes de toda raza, lengua, pueblo y nación (Ap 5,9), porque ellos forman ahora una unidad en Cristo (Ga 3,28). Este misterio de complementariedad en la diferencia se amplía a todos los seres de la naturaleza, reconociendo en ellos una manifestación multiforme de la bondad y la sabiduría de Dios.

Al igual que ocurre con el reconocimiento de la presencia y acción constantes de Dios en la creación, hacernos conscientes de la interrelación y la complementariedad existente entre las criaturas nos lleva a una mirada contemplativa, a un cambio de actitud y de mentalidad (*methanoia*). La situación originaria del ser humano no es la guerra de todos contra todos, ni la competencia por la supervivencia de la especie o del propio clan (como en una versión neodarwiniana de la naturaleza y la sociedad), ni tampoco la lucha constante por la autoafirmación. En lo más profundo de nuestro ser humano, estamos llamados a los valores de la complementariedad, la interdependencia, la cooperación y el servicio con los seres humanos y no humanos que nos rodean (Rivera Roberto, 2020).

La tradición ética aristotélica a la que pertenece Tomás de Aquino reconoce que el ser humano es por esencia un *ser social* (Aristóteles, 1873, libro 1,1). Desde nuestro nacimiento somos seres dependientes de otros; de otro modo, no sería posible la crianza de los neonatos, el aprendizaje del lenguaje o de la cultura (MacIntyre, 2001). En este contexto social primigenio, cobra sentido la noción de *bien común*, una idea profundamente arraigada en la Tradición cristiana, que permite resistir a la tendencia de reducir el mundo a objetos para un individuo. En este momento de la historia humana, estamos llamados a extender las fronteras de la social al conjunto del género humano, a las futuras generaciones, a los más pobres, a las demás especies que se encuentran amenazadas. El papa Francisco (2015) afirma lo siguiente:

La ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social [...] En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por

los más pobres. Esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra. (nn. 156 y 158)

La actual crisis ecológica tiene unas dimensiones globales y debe ser afrontada globalmente; por eso, no caben los individualismos o los intereses egoístas de nación (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, n. 466). En el orden establecido por el Creador, todos los seres dependemos unos de otros. La tutela del medio ambiente es hoy la responsabilidad común de cuidar una riqueza colectiva; es un deber relacionado con el bien común. La extinción de una especie o la destrucción de un ecosistema es un atentado contra el bien común, contra la manifestación de la bondad divina; constituye una injusticia.

La visión teológica de Tomás de Aquino, citada por el papa, al afirmar que cada criatura ha sido “ideada” y llamada a la existencia por Dios, reconoce en los seres de la naturaleza y sus múltiples relaciones la manifestación de la bondad divina; afirma el valor de la diferencia y la complementariedad entre las criaturas; no disuelve las particularidades en una totalidad ambigua, sino que valora las diferencias y, en ellas, alaba la *riqueza multiforme* del Creador. Las criaturas existen en interdependencia unas de otras para complementarse y servirse mutuamente.

Comentando sobre la necesidad de recuperar el sentido de la relación, la interdependencia y la complementariedad en una sociedad donde se afianza con fuerza el valor del individuo, Mauricio Beuchot (2016) explica algunos paralelos interesantes entre la actitud moderna de minusvaloración de la naturaleza y algunos elementos del siglo XIII con los que se vio confrontado Tomás de Aquino. Recordemos que la orden religiosa a la que pertenece el Aquinate, los dominicos, había sido fundada para responder a la herejía cátara presente especialmente en el Languedoc (Sur de Francia). Los cátaros defendían una visión maniquea y dualista del mundo, que se traducían en un desprecio de la materia y de lo corporal. Con su visión cosmológica basada en la bondad de la creación como manifestación de la bondad divina, Tomás se enfrenta al maniqueísmo.

Explica Beuchot (2016) que, aunque en la actualidad veamos una exaltación del propio cuerpo, paradójicamente esa exaltación entraña un nuevo dualismo, esta vez entre *mi propio cuerpo* y *el medio ambiente* que me rodea. Como todo dualismo, este conduce a la exaltación a toda costa del primero y el menosprecio del segundo. Olvidamos así que nuestro propio

cuerpo es interdependiente del medio ambiente que lo rodea. Tal actitud es, según Beuchot (2016), un efecto del dualismo moderno que separó tajantemente la mente y el cuerpo, el yo y el mundo (*cogito et res*), el individuo y la sociedad. El sujeto moderno es un individuo centrado sobre su propia conciencia que tiene dificultad para sentirse integrado dentro de un todo corpóreo-espiritual, social, natural.

En contravía de este dualismo, la visión de Tomás, centrada en las relaciones de interdependencia entre los seres creados, recuerda que la naturaleza, como obra de Dios, tiene su armonía y su belleza propias; es manifestación de ser, verdad, bondad y belleza querida por el Creador; es el *lugar* (no solo físico) donde el ser humano se realiza y encuentra su salvación. No soy yo (o mi cuerpo) el centro del mundo. Mi yo y mi corporeidad están en relación permanente con un medio ambiente, con otros seres vivientes, que hacen posible mi existencia y, a su vez, se pueden beneficiar de ella.

La analogía con los dualismos del siglo XIII, empleada por Beuchot (2016), nos lleva a pensar también en nuevas formas de *fuga mundi* producidas por la crisis ecológica. Ante el fastidio que producen la contaminación y la degradación del medio ambiente, por ejemplo, en muchos ámbitos urbanos los más adinerados buscan huir hacia *refugios verdes* para vivir en un medio ambiente más saludable, bello y seguro. Estas opciones realizables para unos pocos no son viables para la mayoría. Son además soluciones ingenuas.

Dadas las magnitudes del daño ecológico y la real interconexión planetaria entre los ecosistemas, es cada vez más difícil encontrar lugares libres de polución. Ni las playas más paradisíacas, ni los centros de esquí más alejados, ni las selvas más recónditas están exentos del calentamiento global y de la degradación del aire. La presión de los movimientos migratorios y las crisis económicas globales también desmienten los anhelos de seguridad y protección. Por eso, la crisis ecológica contemporánea nos obliga a redescubrir la interconexión de los seres vivientes y apela a transformaciones globales que posibiliten un futuro viable para todos, así como nuevos modos de vida que respeten el medio ambiente como un bien común de todos los habitantes de la tierra.

A imagen de la Trinidad

Reconocer la interrelación entre todas las criaturas es uno de los elementos centrales de la “conversión ecológica” a la que se refiere el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*. Allí se invita a recoger y desarrollar

las riquezas que Dios ha dado a la Iglesia, donde la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea. (n. 216)

La conversión ecológica implica, entre otros elementos, gratitud y gratuidad ante el mundo como *don recibido del amor del Padre* (n. 220), la amorosa consciencia de “formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal” (n. 220) y “la seguridad de que Cristo ha asumido en sí este mundo material y ahora, resucitado, habita en lo íntimo de cada ser, rodeándolo con su cariño y penetrándolo con su luz” (*Laudato si'*, n. 221).

La conversión ecológica tiene entonces como modelo a Dios mismo, un Dios trinitario y, por ende, un Dios en relación en sí mismo y con cada una de sus criaturas. El cristiano está llamado a una conversión de mente y corazón, donde se descubre en interrelación, no solo por su propia conveniencia o la de la especie humana, sino porque reconoce en ese ser-en-relación su vocación profunda como criatura. Nuestra fe trinitaria nos ofrece un modelo para comprender la interrelacionalidad y para vivirla desde lo que somos más íntimamente: imagen y semejanza de un Dios que es Trinidad. Afirma el papa Francisco:

Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente (Tomás de Aquino, 2006, st q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3). Esto no sólo nos invita a admirar las múltiples conexiones que existen entre las criaturas, sino que nos lleva a descubrir una clave de nuestra propia realización. Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida

que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas. Así asume en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación. Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad. (*Laudato si'*, 240)

Este párrafo de la encíclica pone en el centro la noción de *relación* recordando que ella constituye categoría fundamental tanto para la comprensión cristiana de las personas divinas (como relaciones subsistentes) como en nuestra comprensión del mundo (una trama de relaciones). Al recordarnos su modelo divino, el papa caracteriza de modo particular la palabra *relación*. Los seres humanos somos personas que tenemos relaciones: relación de amistad, de paternidad, de afinidad, etc. Muchas de nuestras relaciones pueden cambiar con el tiempo. En cambio, según la fe católica, las personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) no *tienen* relaciones, sino que *son* relaciones. Esto se debe a que en Dios todas sus cualidades se identifican con su esencia (Tomás de Aquino, 2006, st q. 40, art. 1). Es decir. Dios no es alguien *que* tiene cualidades de bondad, omnipotencia y sabiduría. Dios *es* bondad, omnipotencia y sabiduría. Esto es lo que quiere decir “relación subsistente”.

La relacionalidad de las personas divinas está caracterizada por el amor y la entrega total de sí: el Padre engendra al Hijo y le comunica todo lo que Él es como Dios. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y recibe de ellos toda la naturaleza, la dignidad y la gloria de la divinidad. Las personas divinas son, por ello, el modelo por excelencia de amor y autocomunicación (Tomás de Aquino, 2005, d. 14, q. 1, a.1: Las procesiones de las personas eternas son la causa y la razón (*ratio*) de toda la generación de las criaturas).

Al mismo tiempo, la donación total de sí no hace que cada persona divina pierda su identidad. Al engendrar al Hijo, el Padre no deja de ser Padre. Al contrario, puede ser llamado Padre porque engendra al Hijo. El Hijo es hijo porque ha sido engendrado por el Padre: de esta relación recibe su identidad propia. Igual ocurre con el Espíritu Santo que no se confunde con el Padre y el Hijo, precisamente porque procede de ellos, de su auto-donación recíproca.

Las relaciones que la fe cristiana reconoce en la Trinidad y que propone como modelo para nuestras relaciones nos pone así en un contexto

muy distinto del antropocentrismo moderno. En la mentalidad individualista criticada por muchos ambientalistas, los seres humanos se conciben en primera medida como “individuos”, es decir, como centros aislados y autónomos de existencia y de conciencia que ocasionalmente establecen relaciones movidos por la necesidad y la conveniencia. En el modelo trinitario, la identidad de cada persona solo se comprende al interior de un conjunto de relaciones de autocomunicación y reciprocidad, reconociendo al mismo tiempo la particularidad de cada persona que enriquece a los demás (Martínez, 2012). Ese es el modelo de relaciones que se nos propone para comprender nuestro ser, estar y actuar en el mundo, que no es otra cosa sino una trama de relaciones: con los demás humanos, con las criaturas, con los ecosistemas, con el planeta, con Dios.

En el numeral 240 de su encíclica, el papa Francisco fundamenta esta idea citando una vez más un texto de Tomás de Aquino. El estar-en-relación no es algo que se nos pide desde fuera como una obligación ética. La relacionalidad está inscrita en lo más profundo de nosotros mismos *porque todo ser viviente tiende hacia otra cosa*. El Aquinate explica este principio cuando habla de la unidad y el orden intimo dentro del mundo:

Todo lo existente está íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras. Las cosas diversas no convergerían en un orden a no ser que fueran ordenadas por uno. Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno [...] ya que el uno es causa de unidad (Tomás de Aquino, 2006, ST q. 11, art. 3)

Estas palabras corresponden bien a lo que en términos contemporáneos llamamos *ecosistema*: los seres de la naturaleza no existimos ni podemos existir como individuos aislados, sino que necesitamos unos de otros en un delicado equilibrio que forma una unidad. La encíclica *Laudato si'* conecta esta realidad natural con la revelación misma de Dios que se manifiesta como Dios-en-relación. El papa Francisco nos invita no solo a reconocer la relacionalidad que constituye nuestro mundo, sino a descubrir allí *una clave de nuestra propia realización*. Salir de sí mismo para entrar en relación, asumiendo la propia existencia en un *dinamismo trinitario*, es el camino para crecer, madurar y santificarse. Creo que aquí está el fundamento teológico para entender la “conversión ecológica” que propone el papa Francisco.

El dinamismo trinitario como modelo de relación se comprende mejor al reconocer una finalidad intrínseca (*telos*) en los seres; una finalidad inscrita en su naturaleza que viene del Creador y que los dirige hacia Él. Las criaturas no solo *tienden hacia otra cosa* (como dice el papa Francisco) por su carácter relacional, sino que, en últimas, *tienden hacia Dios*. En la doctrina aristotélico-tomista sobre la causalidad final de los seres del universo, se establece que la causa final de todo el universo es Dios mismo (Tomás de Aquino, ST I, q. 44, art. 4, sol). Esto se comprueba reconociendo que cada criatura, especialmente los seres vivos, busca su propia supervivencia y desarrollo, es decir, busca llevar a plenitud su propio ser. A medida que la semilla va germinando, los tallos y ramas que brotan de ella buscan la luz del sol y sus raíces se hunden más y más en la tierra en busca de agua y nutrientes. El animal busca instintivamente el alimento, la protección y la reproducción que aseguren su propia supervivencia y la de su especie. Podemos decir que las criaturas buscan aquello que *les hace bien*, que les permite desplegar su existencia, aquello que les brinda salud y belleza. Si reconocemos que Dios es el sumo bien, la plenitud del ser, la belleza y la salud infinitas, reconoceremos que la búsqueda de plenitud de las criaturas es una búsqueda instintiva de ese mismo Dios que es su Creador y les concede la existencia.

Al considerar nuestro caso particular como seres racionales, podemos apreciar que todo ser humano busca por tendencia natural aprender, conocer, ser amado, ser feliz. Esas búsquedas a las que lo dirige su ser racional son también una búsqueda más o menos consciente de Dios que es la verdad y el amor pleno. A diferencia de las otras criaturas que vemos en el mundo, en los seres humanos el acercamiento (o alejamiento) a la realidad divina se hace de un modo libre y consciente. Es el modo particular como está impreso en nosotros ese dinamismo trinitario que nos mueve a salir de nosotros mismos para entrar en relación.

Desde esta perspectiva de los fines inscritos en nuestra propia humanidad comprendemos mejor aquello que se dice en la encíclica: “la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (*Laudato si'*, n. 240). Y entendemos mejor por qué la conversión ecológica a la que se nos llama consiste en sumarse de modo consciente y activo a esa dinámica de relación, a esa espiritualidad de solidaridad, que está impresa en la creación.

Como se explicó en la sección anterior, una de las mayores dificultades para reconocer esa finalidad o *telos* de relación intrínseco en los seres de la naturaleza consiste en que la ciencia moderna tiende a desconocer una causalidad final en el universo. Para una cierta mentalidad moderna científicista no tiene sentido hablar de un *telos* inmanente o una *ley natural* dentro del mundo. Esto termina legitimando que sea el ser humano quien le asigne un *telos* a las criaturas según sus propias necesidades e intereses. La actual crisis ecológica nos plantea si el desconocimiento científicista de causalidades finales inscritas en el orden natural no ha significado un empobrecimiento de nuestra comprensión del mundo. Frente a muchos aspectos de la cultura moderna, la conversión ecológica y la espiritualidad de la solidaridad propuestas por *Laudato si'* tienen en nuestro tiempo una dimensión contracultural.

El papel del ser humano ante la creación

Al inicio de este capítulo, se plantearon dos respuestas inadecuadas ante la crisis ambiental: por una parte, una solución hipertécnica, que exacerba la tendencia moderna a manipular la naturaleza incluso con el objetivo de salvar el planeta; por otra, un regreso a ideas premodernas y mitológicas sobre la madre naturaleza que, como un ser consciente, encuentra la manera de solucionar sus problemas, incluso aniquilando a la humanidad causante de sus malestares (Marion, 2018). ¿Qué respuesta podemos vislumbrar a partir de los elementos del pensamiento de Tomás de Aquino expuestos hasta aquí?

Nos encontramos en primer lugar con dos nociones teológicas centrales para el Aquinate: la *providencia divina* y el correspondiente *gobierno de Dios sobre el mundo*. La providencia se refiere al *plan de Dios* frente al cosmos y la historia. El gobierno divino consiste en la puesta en obra de dicho *plan* (Tomás de Aquino, 2006, ST I q. 103, art. 6). La distinción entre la primera y el segundo es importante porque, mientras la providencia divina es una acción enteramente de Dios, su gobierno sobre el mundo toma en consideración y se vale de las “causalidades creadas”, de los agentes que actúan en el mundo. Este es el espacio para la libertad humana y para lo que cada uno de nosotros aporta dentro del curso de la historia. Como afirma Francisco Canals (2004):

El teocentrismo auténtico de santo Tomás nos invita a contemplar la Bondad divina difusiva de sí misma, identificada con el amor donante y puramente liberal, como la que pone en marcha la misma eficiencia creadora y orienta el gobierno providente sobre el universo. (p. 320)

La providencia divina está inscrita en primera medida en la naturaleza misma de los seres. El conjunto de características con que cada especie y cada individuo han sido creados responden ya a un “diseño” y a un “designio” divino. El hecho de que cada ser humano busque libremente la supervivencia, la felicidad, el conocimiento de la verdad, su bienestar, es la providencia inscrita en cada uno de nosotros. Esto no anula nuestra libertad, sino que la posibilita. De este modo:

Todas las criaturas participan de la Bondad divina difundiendo en otras el bien que poseen; pues pertenece a la razón de bien comunicarse a otros. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto, cuanto más participan los agentes de la Bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones, en la medida de lo posible. (Tomas de Aquino, 2006, ST I q. 106, a. 4)

Así como Dios tiene una providencia sobre cada criatura, también tiene una providencia sobre el conjunto de la historia. El cristianismo reconoce en Jesucristo la revelación máxima del designio providente de Dios que quiere que “todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tm 2,4). De esta convicción de fe brota la confianza del creyente en que Dios ha dispuesto las cosas para que este mundo llegue a la plenitud que Él mismo ha dispuesto. Esta visión tomasiana de la historia queda plasmada al inicio de su Suma Teológica, cuando el Aquinate explica el plan general de la obra (Tomás de Aquino, 2006, ST I q. 2, introd). Todo lo que existe procede de Dios (en latín *exitus*: salida) y todo lo que existe está llamado a regresar a Dios (*reditus*: retorno). Dentro de este movimiento de salida de lo creado de Dios y regreso a Él, la humanidad tiene un lugar singular, en primera medida porque, siendo imagen y semejanza de Dios, la humanidad está llamada a dirigir a las demás criaturas según el plan del Creador; más aún, porque Dios mismo se hizo humano en Cristo para mostrar y abrir el

“camino” de regreso hacia Dios. Transformados a imagen de Cristo, los seres humanos cooperan activamente en ese regreso de la creación hacia Dios.

Este retorno, el hombre puede realizarlo por Cristo y en Cristo que es quien puede devolver la naturaleza a ella misma, liberándola del mal, restaurándola y perfeccionándola, haciéndola completamente disponible para la participación divina en una comunión de amor. (Chenu, 1966, p. 552)

Esta visión teológica muestra que, en la respuesta humana frente a la crisis ambiental, no todo depende de nuestras decisiones e intervenciones tecnológicas, pero que tampoco podemos quedarnos de brazos cruzados ante lo que sucede con nuestro planeta. El reconocimiento de la providencia divina inscrita en los seres de la naturaleza nos evita imaginar que la salvación del planeta dependa completamente de nosotros, ni como individuos ni como colectividad. Nos pone en guardia frente a la ilusión de imaginar que la preservación de los ecosistemas o de las especies solo es posible a través de nuevas intervenciones y manipulaciones humanas. La naturaleza tiene sus propias dinámicas que debemos aprender a conocer y a respetar.

Pero al mismo tiempo, dentro de la perspectiva que nos propone Tomás de Aquino, el ser humano tiene un lugar importante dentro de ese “regreso” de la creación entera hacia Dios. Por una parte, nuestra acción libre tiene un papel real dentro del gobierno divino del mundo. Por esa razón, como lo ha explicado el papa Francisco, la creación sufre las consecuencias de nuestro pecado (*Laudato si'*, n. 2). Además, la fe cristiana confiesa que el Verbo Divino asumió la naturaleza humana, es decir, se vale de la humanidad (la suya y la nuestra) como *instrumento* para comunicar la redención. La salvación de la “creación entera”, aunque en última instancia no provenga de nosotros, pasa por nuestra naturaleza humana. Esto nos muestra la dignidad del ser humano, pero también su responsabilidad y su vocación particular como mediador de la acción divina dentro del conjunto de lo creado. Por ello, es urgente una “conversión ecológica” que le permita al ser humano asumir dicha vocación.

El teólogo dominico Marie-Dominique Chenu, en su célebre ensayo *Teología del Trabajo* (1966), escrito en 1952, afirmaba que “el problema del trabajo es el problema de las relaciones entre el hombre y el universo” (p. 530). Chenu (1966) explica que la creación “no solo es el acto inicial de

Dios in principio, sino la acción permanente de una creación continua, en que el hombre es su mandatario, libre y responsable” (p. 357). Dios quiso llamar al ser humano para que fuera su cooperador en la organización progresiva del universo. Por eso, el trabajo, entendido como actividad humana en el mundo, es el modo específico como los seres humanos cooperamos para que la creación se encamine hacia el *telos* querido por el Creador. Por su actividad en el mundo, el hombre realiza su ser “*imagen de Dios, el demiurgo, la conciencia*” (Chenu, 1966, p. 538).

Para el teólogo dominico, el trabajo no es solo un servicio que el ser humano presta a la creación, sino que es el modo como realiza su propia naturaleza. El ser humano es el *microcosmos* (como decían los antiguos) que tiene la capacidad de recapitular en sí, como en una suprema perfección, el *macrocosmos*. “El hombre se hace hombre transformando el mundo, trabajando” (Chenu, 1966, pp. 530-531). Por lo anterior, el ser humano puede vivir su actividad en el mundo, su profesión, como una vocación, como un acto auténtico y plenamente humano que tiene un sentido religioso porque se hace a imagen del Creador. El trabajo puede ser:

Una participación activa y libre del hombre en la creación y en el gobierno del mundo: al mismo tiempo que el hombre se realiza confrontándose con la naturaleza, la conduce a ella, como poderoso demiurgo, a su plenitud, a su destino, devolviéndola a Dios, con su inteligencia y su amor. (Chenu, 1966, p. 551)

Por su parte, el filósofo español Enrique Martínez (2018) añade otras formas de actividad por las cuales el ser humano ejerce su participación en el gobierno de la creación. El autor menciona, entre otras, las relaciones familiares, la convivencia social y la enseñanza para el conocimiento de la verdad. Todos estos ámbitos requieren una labor cooperativa, un conjunto de relaciones sociales, para su correcto desarrollo:

No le basta a un hombre disponer de las manos y la razón, pues él solo no es capaz de conseguir todos esos bienes, sino que requiere para ello de otros hombres que le ayuden [...] pero no se trata exclusivamente de la ayuda material, sino que se trata sobre todo de una ayuda en lo que se refiere al conocimiento de lo que es bueno y malo para la recta vida del hombre. (Martínez, 2018, pp. 281-282)

De este modo, se comprende que, dentro de la visión teológica cristiana expuesta por Tomás de Aquino, el ser humano tiene un lugar insustituible en las relaciones entre Dios y su creación. El ser humano es mediador invitado a reconocer las riquezas de la bondad divina manifestadas en la creación y a desplegar una mirada contemplativa, agradecida y respetuosa. El ser humano ha sido llamado a ser corresponsable en la obra continua de la creación, a “señorear” de manera responsable sobre las demás criaturas. A través de él, de su ingenio y capacidades, la creación despliega potencialidades que, de otro modo, no hubieran sido realizadas. Por eso, el ser humano no es un organismo vivo entre otros. Tiene en sí mismo una dignidad y un lugar únicos dentro de la naturaleza. Pero también tiene una responsabilidad de primer orden. Las acciones humanas tienen consecuencias sobre el mismo ser humano y sobre los demás seres de la naturaleza, porque *todo está conectado* dentro de esa relación a un origen y a un *telos* común en la que somos solidarios con el conjunto de la creación. La “salvación” del mundo, la belleza, la armonía y la diversidad de los seres que lo habitan pasa también por las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente que los rodea. En este despliegue de sus relaciones, el ser humano se descubre constituido por ese principio de complementariedad y de donación recíproca que constituye un vestigio elocuente de la presencia de Dios en nuestro mundo.

Referencias

- Aristóteles. (1873). *Política. Libro Primero*. (P. de Azcarate, Trad.). <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03.htm#pri>
- Beuchot, M. (2016). La Filosofía en *Laudato si'*. *Sapientia*, 72(239), 181-193. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4442/1/filosofia-en-laudato-si.pdf>
- Bonino, S. T., y Mazzotta, G. (Eds.). (2018). *Dio creatore e la creazione come casa comune. Prospettive Tomiste*. Urbaniana University Press.
- Canals, F. (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Scire.
- Chenu, M. D. (1966). Teología del trabajo. En *El Evangelio en el tiempo* (pp. 527-554). Estela.

- Corzo Joya, D. (2019). Ecofeminismos: una alianza entre el feminismo y la ecología. *Ideas Verdes*, 15, 12-14. https://co.boell.org/sites/default/files/20190313_ideas_verdes_15_web.pdf
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Lovelock, J. (2006). *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back - and How We Can Still Save Humanity*. Penguin Books.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Paidós.
- Marion, J. (2018, marzo 1 y 2). *Le déchet ou la crise écologique comme crise métaphysique*. Seminario de investigación, Association Francaise d'Etudes Anthropologiques. <https://www.e-philanthropos.org/post-audio/donner-a-penser/>
- Martínez, E. (2018). El hombre, responsable de la creación. En S. Bonino y G. Mazzotta (eds.) *Dio creatore e la creazione come casa comune* (pp. 267-296). Urbaniana University Press.
- Martínez, G. (2012). Dios, el hombre y el mundo a la luz de la teología trinitaria actual. *Revista Albertus Magnus*, 3(3), 111-147.
- Pinckaers, S. (1988). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. EUNSA.
- Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz. (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Rivera Roberto, H. Y. (2020). Experiencia comunitaria de las virtudes teologales. En F. Buitrago Rojas, H. Y. Rivera Roberto, H. A. Arciniegas Vega, e I. F. Mejía Correa (Eds.), *La doctrina de la virtud: Posibilidades para la teología contemporánea* (pp. 79-115). USTA.
- Roszak, P. (2017). Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino. En B. Thomas y M. Guido (Ed.), *Dio creatore e la creazione come casa comune* (pp. 77-102). Urbaniana University Press.
- Sanguineti, J. (2017). Creazione ed evoluzione. Che cosa direbbe oggi Tommaso d'Aquino nei confronti dell'evoluzione? B. Thomas y M. Guido (Ed.), *Dio creatore e la creazione come casa comune* (pp. 155-168). Urbaniana University Press.
- Taylor, B. (2009). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press.

Tomás de Aquino. (2001). *Comentario a la Física de Aristóteles* (C. Lertora, Trad.). EUNSA.

Tomás de Aquino. (2005). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (J. Vruz Cruz, Trad.). EUNSA.

Tomás de Aquino. (2006). *Suma Teológica. Parte 1*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (2015). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* (I. Pérez e I. Silva, Trads.). EUNSA.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 3767(155), 1203-1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

Cuidado de la Casa Común y cuidado de los seres humanos más frágiles

HERNÁN YESID RIVERA ROBERTO, O.P.

*La destrucción de la naturaleza comienza en la mente del ser humano y es ahí donde debería comenzar la terapia también.
La crisis que afrontamos no es meramente ecológica.*

BARTOLOMÉ

En el escenario mundial, se ha desarrollado un creciente interés por la urgente necesidad del cuidado y protección del planeta tierra. Las catástrofes naturales que van en aumento y el calentamiento global han encendido las alarmas del mundo en los últimos años, haciendo que el ser humano se cuestione sobre su supervivencia en el planeta y sobre la responsabilidad que como habitante tiene con el mismo. El planeta está afrontando un cambio climático abrupto que produce consecuencias directas e irreversibles en la fauna, la flora, la biodiversidad, así como en la calidad del oxígeno, del agua y de los alimentos y, desde luego, en las personas.

La preocupación por la actual situación del planeta tierra es tratada también en el ámbito cristiano, con especial énfasis en el contexto de las denominadas Iglesias históricas, por ejemplo, la ortodoxa (Bartolomé, 2018) y también la católica (*Laudato si'*), debido a los problemas medioambientales que afectan al mundo y a los seres humanos. Sin embargo, para varios críticos, tales preocupaciones por parte de estas instituciones religiosas no serían más que un aprovechamiento de la coyuntura mundial respecto de estos temas, y sus líderes se estarían valiendo de tal situación para mostrarse o figurar ante la humanidad, de tal manera que sean visibles y eviten dejar relegadas a las Iglesias que representan frente a aquello que actualmente sucede en el mundo.

Pero esta crítica particular se cae por su propio peso pues, si en el actual escenario mundial y en distintos ambientes intelectuales se plantea que nuestro planeta es como una gran “aldea global”, según la denominación que de él hacen Marshall McLuhan y Bruce R. Powers (citados por McLuhan y Powers, 2005), en esta aldea todos compartimos un lugar común y preocupaciones similares; por lo tanto, el rol y las inquietudes de parte de las intuiciones religiosas, respecto de la crisis socioambiental que está afectando justamente a esta aldea, no puede ser entendido como oportunismo, ya que al fin de cuentas toda la humanidad ha de comprenderse a sí misma como interconectada y con vínculos comunes, lo quiera o no. En palabras del teólogo alemán Jürgen Moltmann (2012), “como en una aldea de otra época, todos estamos relacionados unos con otros y compartimos las desgracias y la felicidad de la vida común [en este planeta]” (p. 189).

La fe y la teología cristianas señalan que la creación (cosmos-naturaleza) es obra e iniciativa de un Dios que procura armonía, equidad y racionalidad entre los seres creados, incluido el ser humano. En consecuencia, la urgente necesidad del cuidado y protección del planeta ha de interpelar también, de manera especial, a todo creyente cristiano, teniendo en cuenta su profesión de fe en un Dios que da orden al caos y que, además, es amigo y amante de la vida (Sb 11,26). Por esta razón, tanto la preocupación y las reflexiones en torno al cuidado del planeta tierra o de la “Casa Común”, según la denominación que le ha dado el papa Francisco, así como las acciones que vayan encaminadas a dar solución a los problemas socioambientales, no deben comprenderse como simple figuración u oportunismo de parte de los líderes religiosos o de las Iglesias confesionales que tratan

tales cuestiones, sino como una forma de expresión y confesión a la humanidad sobre las implicaciones que conlleva profesar la fe en el Dios de Jesucristo, en quien se fundamenta la fe cristiana. Desde la fe y la teología hay aportes concretos que son pertinentes y válidos para la promoción y desarrollo de una cultura del cuidado y protección de la casa común. Tal y como señala el mismo papa Francisco: “las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles” (*Laudato si'*, n. 64).

Por esta razón, la presente reflexión sobre una cultura y ética del cuidado de la Casa Común, así como de las personas más frágiles y pobres, se hace aún más necesaria y pertinente en el contexto de la gran crisis socioambiental que está atravesando el planeta, de manera especial en esta parte y región del mundo, es decir, en Latinoamérica y el Caribe. Se trata de una apuesta común por la conversión a una ecología integral, que precisamente ha de preocuparse por una cultura del cuidado de las relaciones recíprocas entre los seres humanos, Dios, el cosmos y el prójimo.

En este orden de ideas, lo consignado en el presente escrito va dirigido principalmente a quienes sirven a las Iglesias locales y a las parroquias como agentes de pastoral, como pastores, catequistas, educadoras y educadores, formadoras y formadores, comprometidos todos con los procesos de evangelización y trabajo social-ambiental, en diferentes comunidades rurales, urbanas, afrodescendientes o pueblos indígenas. Somos nosotros, agentes de pastoral, los primeros llamados a la conversión ecológica integral, que implica una plena convicción de la responsabilidad que, como creyentes, tenemos con el planeta y con el prójimo. Somos nosotros los agentes activos de cambio, quienes hemos de trabajar responsablemente por el futuro de la Casa Común. De lo contrario, este tipo de trabajos académicos, que actualmente se están elaborando en el mundo, no tendrán la trascendencia y aplicabilidad que se espera, y serán simplemente una reflexión más, sin que lo reflexionado tenga una repercusión o fruto significativo en la vida y vocación del creyente.

Promover la relación entre Dios, el cosmos y el prójimo

A partir de la publicación de su segunda encíclica *Laudato si'*, de mayo de 2015, el papa Francisco, actual líder y pastor de la Iglesia Católica, ha

convocado a la humanidad, católicos y no católicos, creyentes y no creyentes, a escuchar tanto el clamor del planeta tierra como el clamor de los pobres. En consecuencia, a través de esta encíclica, por una parte, el papa expresa su deseo de que la humanidad, y de manera especial los creyentes, propicien una reflexión sobre la necesidad de una ecología integral, y a su vez caminen hacia una auténtica ecología humana, teniendo en cuenta la compleja crisis socioambiental que enfrenta el mundo entero; por otra parte, con este escrito invita a tener en cuenta el sufrimiento de los pobres, explotados y excluidos, quienes son las principales víctimas de esta crisis.

En este orden de ideas, desde la fe cristiana se espera que cada creyente pueda identificar en el planeta tierra y en el cosmos una herencia gratuita que viene precisamente del Dios en el que cree. Nuestra Casa Común fue dispuesta y ordenada por Dios para felicidad y vida en plenitud del ser humano. Por tal motivo, la respuesta humana a esta voluntad divina ha de ser consecuente con tal finalidad, mediante acciones que precisamente estén orientadas a la protección y cuidado de la naturaleza y del prójimo.

Sin embargo, el ser humano lamentablemente se ha equivocado, respecto del compromiso y responsabilidad con el cuidado del planeta. Dando prioridad a sus propios y personales intereses, el ser humano es autor de la ruptura de las relaciones entre Dios, el cosmos y el amor al prójimo. “Como resultado, la relación originariamente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en conflicto” (*Laudato si'*, n. 66), es decir, en deterioro y en catástrofes, evidentes en fenómenos como el calentamiento global, o demostrados en los índices de biocapacidad, debido al aprovechamiento y consumo incontrolados de los recursos naturales con índices muy altos de huella ecológica.

Centrado en su egoísmo, el ser humano ha afectado de manera considerable a sus congéneres, especialmente a los más frágiles, vulnerables y pobres; además, ha afectado también al medio ambiente y todo cuanto lo integra (fauna, flora, ríos, lagos, mares, aire, capa de ozono, entre otros). En este sentido, el rompimiento de estos vínculos y relaciones ha producido como consecuencia grandes desastres y problemas graves que afectan a los seres humanos y a la naturaleza. Vale la pena recordar aquí la cita textual que el papa Francisco utiliza en la *Laudato si'*, retomando las palabras de su antecesor, Benedicto XVI, a saber, que “el derroche de la creación comienza donde no reconocemos ya ninguna instancia por encima de nosotros, sino que sólo nos vemos a nosotros mismos” (*Laudato si'*, n. 6).

Siguiendo las palabras del papa Francisco en dicho texto, es necesario mencionar además lo siguiente:

[Si bien] los relatos de la creación en el libro del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica; [y] estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra; —de acuerdo también con las Sagradas Escrituras, estas tres relaciones vitales— se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. (*Laudato si'*, n. 66)

Sin embargo, el egoísmo y la autosuficiencia humana, que mueven a las personas a tomar distancia de los demás seres y a obviar la interrelación que existe con y entre ellos, ha hecho incluso olvidar que dentro de todas las criaturas de la tierra el ser humano es el más dependiente. Parafraseando al teólogo protestante Jürgen Moltmann (2017), diremos que el ser humano no puede considerarse como la corona de la creación, sino la criatura más dependiente de todas, pues, mientras la tierra, los árboles, los astros, los animales, el agua, la luz natural o el aire no dependen del ser humano, él sí depende de ellos, ya que no puede vivir, ni subsistir sin estas otras criaturas.

Teniendo en cuenta esta constatación, varios exegetas veterotestamentarios han insistido en la necesidad de una reinterpretación de los relatos de la creación, especialmente en lo que hace referencia al lugar que el ser humano ocupa en la naturaleza como criatura, imagen de Dios, “corona” de la creación y “sometedor” de los demás seres, a quien Dios dio potestad de poblar y “dominar” la tierra (Gn 1,26-28). En las Sagradas Escrituras se entiende la creación de la naturaleza y la creación del ser humano por parte de Dios, como un establecimiento y ordenación de las relaciones entre estos tres. En otras palabras, no se trata de “someter” o “dominar” la tierra, explotándola y rompiendo la relación tripartita existente entre ella, Dios y el ser humano, sino de aprovechar sus frutos, de cuidarla y mantener un sano equilibrio de “relacionalidad” entre todas sus criaturas. Si se afirma que el ser humano es imagen de Dios, y Dios tiene soberanía y “somete” a la creación de una manera concreta, es decir, sembrando, dando vida y orden, cuidando, respetado las leyes de cada criatura (Ganoczy, 1991), en

consecuencia, análogamente se debe comprender tal dominio del ser humano sobre la naturaleza, es decir, en la lógica y sentido como se entiende esta forma de soberanía y dominio por parte de Dios.

Nuestra tradición bíblica y teológica cristiana entiende muy bien sobre el sentido de lo relacional y de las relaciones entre naturaleza, Dios y los seres humanos. Unos y otros se complementan y hacen parte de un todo (el cosmos). Dicha tradición, en cuanto experiencia de fe, se expresa en términos de relaciones entre los seres de la *creación* (Haers, 2009), entendiendo aquí por creación todo aquello que rodea al ser humano, es decir, al mundo y al universo como un todo dinámico de relaciones interconectadas: “La relación del [ser humano] con el mundo es un elemento constitutivo de la identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, de [la persona humana] con Dios” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, p. 231).

En este sentido, el ser humano es parte de este todo dinámico, pero no el centro de él. Él no debe disponer de los seres de la naturaleza de forma arbitraria, sometiéndolos sin reservas a su propia voluntad. Cada ser humano no está separado o aislado de las demás criaturas del universo y, aunque por su condición humana goza de un estatus importante en su relación con los demás seres de la creación, no puede olvidar que en su realidad de criatura es el resultado de un proceso evolutivo mediante el cual se crea un todo a partir de sus componentes; las relaciones entre estos llegan a tal punto que el todo es mucho más que la mera suma de las partes. Es en este contexto, según Jacques Haers (2009), “en el que Karl Rahner hablaba de ‘autotrascendencia’ (*Selbst-Überbeutung*), mientras que hoy día preferimos usar la palabra *aparición*, debido a los nuevos avances logrados por la investigación científica” (pp. 412-413). De esta manera, tal y como señala la Doctrina Social de la Iglesia, una comprensión antropológica del ser humano en relación con la naturaleza, por una parte, no puede reducirla utilitariamente “[...] a un mero objeto de manipulación y explotación, [y] por otra parte, tampoco debe absolutizarla y colocarla, en dignidad, por encima de la misma persona humana” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, p. 237).

Vivimos en un plantea interconectado y vinculado, una aldea global sin fronteras a nivel económico, político, social, o cultural. No obstante, tal vinculación obvia la mayoría de veces la relación recíproca y justa que ha de existir entre los seres que habitan en el mundo, y que, desde la fe

cristiana, está fundamentada en los relatos de la creación, y en otros textos bíblicos, en los cuales se da cuenta de la necesaria relación que existe entre Dios, el ser humano y el cosmos como, por ejemplo, todo el salmo 104 y su exaltación al orden de la creación, o también el libro del Eclesiástico, en el que se menciona dicha relación e interdependencia; es decir, Dios creó al ser humano de la tierra y de nuevo al final de su vida lo hace volver a ella (Si 17,1); él revistió al ser humano de una fuerza como la suya y a su imagen lo hizo; además, el Señor le dio a cada persona preceptos respecto de su prójimo (Si 17,3.14).

En la Tradición teológica cristiana, los creyentes tenemos también una vasta herencia doctrinal, que nos ayuda a identificar, de una forma más amplia, que todo en la creación está fundamentado en principios de relación y comunión. La teología cristiana habla, por ejemplo, de la existencia de un Dios que es una infinita red de relaciones de amor con los demás seres, de un Dios que está siempre en relación, un Dios en total apertura hacia la naturaleza y a los seres humanos. A este respecto, Cáceres (2009), valiéndose del pensamiento de Torres Queiruga, señala que “Dios ‘es’ movimiento, dinámica, interrelación. Dios ‘es’ amando y mientras ama salva, ‘re-crea’. Es decir, Dios es creación perpetua” (p. 400).

Desde el punto de vista de la teología del Misterio de Dios, Uno y Trino, se plantea también de relación y comunión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Las tres personas de la Trinidad están unidas gracias al amor que es factor determinante para la relacionalidad y la comunión entre ellas. Por tanto, en la Trinidad no existe jerarquía ni escala de subordinación, tal y como el ser humano entiende estas categorías, pues el Padre, el Hijo y Espíritu Santo son personas distintas en relación, pero una unidad bajo un mismo principio de comunidad de amor. Por esta razón, con la intención de promover nuevamente el mundo de relaciones existentes entre Dios, el cosmos y el ser humano, vale la pena resaltar también aquello que el Pontificio Consejo Justicia y Paz señala al respecto, en el ambiente mundial actual. Según los obispos miembros de dicho Consejo,

el moderno fenómeno cultural, social, económico y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen a la familia humana, pone de relieve una vez más, a la luz de la Revelación, “un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la

solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comuni3n”. (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, p. 19)

Asimismo, si queremos ahondar mucho m3s en temas de relacionalidad, contamos para ello con distintas 3reas de la teolog3a sistem3tica (teolog3a de la creaci3n, antropolog3a teol3gica, teolog3a fundamental, eclesiolog3a) desde las cuales son abordados diferentes aspectos sobre la relaci3n de los seres de la creaci3n (animados e inanimados, bi3ticos y abi3ticos), la interdependencia y relaci3n de los seres humanos entre s3, que se unen para conformar comuni3n, o del mundo de relaciones entre las hijas y los hijos de un mismo Padre, que han de vivir en sororidad y fraternidad, conformando ese gran pueblo llamado Iglesia.

Incluso, en la tradici3n teol3gica cristiana se ha reflexionado sobre la relaci3n equitativa y justa que debe existir entre semejantes, pues en Jesucristo se nos ha hecho part3cipes a todos del mismo Reino y reinado de Dios. Seg3n la teolog3a paulina, por ejemplo, Cristo reconcili3 al ser humano con todas las cosas, es decir, con el cosmos; 3l les restaur3 la comuni3n que les es propia desde la creaci3n del mundo. Esto lo podemos confirmar en las cartas del ap3stol Pablo a los Efesios (1,10) y a la comuni3n de los Colosenses (1,20). De esta manera, los anteriores son tan solo algunos ejemplos de las distintas formas en que, desde la Tradici3n cristiana, se reflexiona sobre la relaci3n que ha de existir con Dios, con el cosmos y con el pr3jimo, y sobre la cultura del cuidado y protecci3n que se ha de ejercer sobre dicha relaci3n.

El clamor de la tierra est3 vinculado estrechamente con el clamor de los pobres

En el momento de abordar el tema de la situaci3n y crisis socioambiental que afronta nuestro planeta, se hace irrenunciable reflexionar tambi3n sobre la situaci3n de los pobres y m3s vulnerables en relaci3n con la destrucci3n y explotaci3n de la Casa Com3n. En varias regiones del mundo existe una 3ntima correspondencia entre la fragilidad actual de nuestro planeta tierra y la fragilidad de los excluidos, vulnerables y pobres. Hay una lamentable e inseparable relaci3n entre explotaci3n de la naturaleza

y explotación de los más pobres y sufrientes del mundo. Por esta razón, el grito y los clamores de la naturaleza, debido a los atentados que padece diariamente, son también el grito y los clamores de los sufrientes y pobres, pues la mayoría de ellos

viven en lugares particularmente afectados por fenómenos relacionados con el calentamiento [global], y sus medios de subsistencia dependen fuertemente de las reservas naturales y de los servicios ecosistémicos (la agricultura, la pesca y los recursos forestales, entre otros). [Ellos] no tienen otras actividades financieras y otros recursos que les permitan adaptarse a los impactos climáticos o hacer frente a situaciones catastróficas, y poseen poco acceso a servicios sociales y a protección. (*Laudato si'*, n. 25)

Nuestro mundo necesita ser mirado por el ser humano con los mismos ojos con que Dios lo ve, es decir, con ojos de misericordia, amor, justicia, bondad y solidaridad. En la mirada divina están incluidos los seres humanos y sus circunstancias, y de manera especial los sufrientes, excluidos y más pobres de la tierra (Buitrago Rojas, 2018). El principio rector de toda forma de solidaridad cristiana radica en que Dios es y se muestra solidario con los pobres y excluidos del mundo, según aparece en varios textos de las Sagradas Escrituras:

Dijo Yahveh: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel. (Ex 3,7-8a)

¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo le oiré, porque soy compasivo. (Ex 22,26b)

Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. (Dt 26,7-8)

El hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres, y aplastará al opresor [...] Porque él librará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadará del débil y del pobre, el alma de los pobres salvará. De la opresión, de la violencia, rescatará su alma, su sangre será preciosa ante sus ojos. (Sal 72,4.12-14)

Pero también como aparece en el Nuevo Testamento: “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mt 5,3); Dios ha derribado “a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada” (Lc 1,52-53), entre otros textos bíblicos.

En este sentido, todo esfuerzo y todo trabajo responsable por el cuidado del planeta no pueden estar desvinculados ni separados de una opción real por quienes, como efecto colateral de los daños y la crisis socioambiental, son cada vez más frágiles y pobres en la mayoría de las regiones y pueblos. Nos referimos aquí de manera especial a la opción por los pueblos indígenas y su lucha por la supervivencia en lugares donde las industrias multinacionales han llegado a extraer los recursos naturales y minerales sin respeto alguno por la armonía y la comprensión de “buen vivir” existente en esos lugares y en la cosmovisión de dichos pueblos; asimismo, nos referimos a la opción por las comunidades afrodescendientes, los campesinos, los inmigrantes o refugiados, entre otros, pues ellos son nuestros actuales pobres de la tierra, quienes se ven más afectados por la devastación y destrucción del planeta.

La crisis socioambiental que vive el mundo está condenando a morir, prematuramente, a esas personas más pobres y frágiles. Ellas son, sin lugar a duda, las más afectadas por esta situación y por los crímenes cometidos a la naturaleza. “El individualismo y la cultura del consumo propios de la sociedad moderna invitan e incluso presionan al ser humano para que éste se ocupe únicamente de su propia vida, y para que el bien personal, prime sobre el comunitario” (Rivera Roberto, 2020, p. 104). Esto lo podemos constatar, por ejemplo, en los países de Latinoamérica y el Caribe, denominados países en vía de desarrollo.

Desde luego, no se pretende afirmar que la crisis ecológica del planeta esté afectando solo a las personas en condiciones de pobreza, fragilidad y exclusión. Todos los seres humanos, ricos y pobres, somos vulnerables ante

tal crisis. Sin embargo, en varias regiones del planeta existe una gran mayoría de personas que, de manera injusta y no deseada, lamentablemente son más vulnerables, en comparación con una pequeña minoría que goza de grandes privilegios. Dicha mayoría es explotada laboralmente y tiene menos posibilidades de inclusión social o de la satisfacción de las necesidades básicas que se requieren para subsistir. Estas personas son precisamente las principales víctimas de los desastres y la crisis socioambiental. En este sentido, el cuidado de la Casa Común significa también el cuidado de nosotros mismos como personas, con especial predilección por quienes en el mundo son más frágiles, explotados y excluidos.

Por otra parte, vale la pena considerar también que, aunque nuestro continente latinoamericano y caribeño no es el único afectado por los atentados contra la naturaleza, en esta parte del planeta los grandes sufrimientos y dolores de nuestros pueblos y sus habitantes a causa de la pobreza, la muerte temprana, el desplazamiento forzado de sus tierras, la exclusión, la corrupción o la violencia, están mayoritariamente en estrecha relación con la explotación de la naturaleza y con todas las crisis socioambientales que día a día van apareciendo. Dicha explotación tiene un efecto doble: por una parte, hace que multinacionales o pequeños grupos de personas se hagan cada vez más ricos y con mayores opciones adquisitivas de poder y dinero; por otra parte, hace que cientos de poblaciones o comunidades que son pobres sean aún más pobres y miserables. Pensemos, por ejemplo, en las terribles crisis humanitarias y socioeconómicas, o en los desastres ecológicos que la deforestación; la explotación minera; el turismo y la industria hotelera sin control alguno; la utilización de químicos y combustibles fósiles, o la construcción de hidroeléctricas han producido en los últimos años en Colombia, así como en Latinoamérica y el Caribe.

En este sentido, un auténtico mantenimiento y cuidado del orden de la creación que le fue dada al ser humano integra también el cuidado y opción por los pobres y los más débiles. Entre el respeto a la naturaleza y el respeto a la dignidad humana hay un vínculo de unión inseparable. Justicia medioambiental y justicia social en servicio a los más pobres están estrechamente unidas (Bartolomé, 2018). A ellos se les debe mirar especialmente con la mirada de Dios, pues, de acuerdo con las palabras de Gustavo Gutiérrez (2003), “en el núcleo mismo de la opción preferencial por el pobre hay un elemento espiritual de experiencia del amor gratuito de Dios” (p. 109).

Experimentar el amor y la infinita misericordia de un Dios creador, solidario con la naturaleza y con el ser humano, ha de ser el fundamento que nos motive a todos a optar preferentemente por el pobre y oprimido, víctima de diferentes formas de injusticia e inhumanidad, una de ellas el deterioro y explotación de la naturaleza. Dicha opción va más allá de un análisis social juicioso que empleemos, o de la compasión humana que tengamos. Ella ha de tener sus raíces en

la experiencia de la gratuidad del amor de Dios, en la fe en el Dios de la vida que rechaza la muerte injusta y prematura que significa la pobreza. Es una opción teocéntrica. Fundamento de la práctica solidaria y de la práctica orante entre nosotros. Don y tarea a la vez. (Gutiérrez, 2003, p. 193)

Nuestra fe cristiana y las reflexiones que sobre ella hagamos en relación con el cuidado de la creación han de ayudarnos, dentro de otras cosas, a ver en el pobre y sufriente a aquellos por quienes Dios ha optado primero y, por consiguiente, a ser conscientes de que en todo cuanto hagamos en favor de ellos está la presencia del Dios creador, de su amor sin límites ni restricciones, así como de Cristo mismo.

El prójimo, sin importar su raza, lengua, pueblo, nacionalidad o credo; los seres vivos irracionales, la naturaleza, la creación entera, todos ellos están inscritos en la indefinida extensión del amor. En este sentido, la caridad o el amor cristiano es hoy como ayer el principio orientador para el creyente y la comunidad en la que vive. (Rivera Roberto, 2020, p. 105)

Esta intuición teológica ha de ser la raíz de una espiritualidad de la conversión ecológica, es decir, hacia una ecología integral. Se trata, en suma, de responder al llamado de Dios a vivir en comunión y armonía entre todas las criaturas y en favor de ellas.

Una cultura del cuidado de la Casa Común, de la protección y conservación de la relación entre Dios, el cosmos y el ser humano

De acuerdo con lo señalado en varios escenarios por el Patriarca Ecu­mé­ni­co Bartolomé I, a quien el papa Francisco cita en varias ocasiones en la *Laudato si'*, todo creyente deberá tener claro que “un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios” (*Laudato si'*, n. 8). Esta afirmación viene muy bien en nuestro contexto, a propósito de los crímenes cometidos en las últimas décadas contra las personas y el medio ambiente en Latinoamérica y el Caribe. Por esta razón, Francisco señala también en su carta encíclica que,

cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar —a las futuras generaciones—, [hemos de entender] sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. [Ya que] si no está latiendo esta pregunta de fondo, no [es posible] que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita esta tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. (*Laudato si'*, n. 160)

Como enunciábamos al inicio de este capítulo, desde el ámbito de algunas Iglesias se está exhortando en la actualidad a creyentes y no creyentes a hacer una lectura y reflexión sobre la manera incorrecta y equivocada en que el ser humano se ha comportado y ha administrado la Casa Común en la que vive. Asimismo, actualmente se está haciendo un llamado a toda la humanidad para que sea capaz de manifestarse en contra de aquellos procesos que deshumanizan y van en oposición al proyecto salvífico de Dios. En el contexto de la Iglesia Católica, este llamado está siendo ya atendido, por medio de diferentes encuentros, reuniones, comisiones y reflexiones, fruto de los cuales tenemos ya un pronunciamiento oficial por parte de la

Iglesia, que aparece consignado tanto en el documento preparatorio del gran Sínodo de Obispos para la región Panamazónica, que se desarrolló en Roma del 6 al 27 de octubre de 2019 (*Instrumentum laboris*) (Sínodo de Obispos para la región Panamazónica, 2019b), como en el documento final que los padres sinodales redactaron e hicieron público, una vez finalizó este evento de la Iglesia, denominado “Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral” (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, 2019a). Además, como comunidad de creyentes estamos en espera de que el papa Francisco redacte un documento eclesial final, en el cual se sintetice lo reflexionado por este último Sínodo.

Según señalan los dos documentos existentes ya redactados (*Instrumentum laboris* y el documento final del Sínodo), los participantes en el pasado gran Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, es decir, especialistas, líderes y representantes de pueblos indígenas invitados y los padres sinodales, trataron directamente la situación socioambiental en Latinoamérica y el Caribe, expresando en común acuerdo que el cuidado de la Casa Común, y de manera especial de la región Panamazónica, implica, a su vez, el cuidado de los seres humanos más frágiles, de los pobres, explotados y vulnerables de este mundo.

En este sentido, para los padres sinodales es de vital importancia que como Iglesia escuchemos el clamor y la lamentación de tantas personas sufrientes a causa del extractivismo, la contaminación de los ríos y quebradas, y de manera especial de los más afectados por la explotación de los territorios donde viven. Asimismo, los Obispos nos invitan a que conozcamos las experiencias, expectativas y manera de comprender el mundo que les son propias a estos pueblos indígenas y las demás comunidades que habitan en la región Panamazónica, como sucede, por ejemplo, con la cosmovisión y la forma en que ellos comprenden su relación con Dios (o con sus divinidades), con los seres de la naturaleza y con los demás seres humanos. Todo esto está en conexión con una cultura y mentalidad del “buen vivir”. Al respecto, los padres sinodales en el documento final, numeral 9, señalan lo siguiente:

La búsqueda de los pueblos indígenas amazónicos de la vida en abundancia se concreta en lo que ellos llaman el ‘buen vivir’, y que se realiza plenamente en las Bienaventuranzas. Se trata de vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y

con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podemos forjar un proyecto de vida plena para todos. Tal comprensión de la vida se caracteriza por la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales. Para ellos, ‘buen vivir’ es comprender la centralidad del carácter relacional trascendente de los seres humanos y de la creación, y supone un ‘buen hacer’. (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, 2019a, n. 9)

En este orden de ideas, se propone que en adelante haya una conversión hacia una ecología integral, la cual integra a la ecología humana del “buen vivir” y “buen hacer”, y que se direcciona hacia el trabajo y esfuerzo por una cultura del cuidado en todo el planeta tierra, que integre el cuidado por la vida humana amenazada, la opción preferencial por las personas pobres y vulnerables, y la relación con Dios y con el cosmos. De esta forma, el ser humano no se debe comprender a sí mismo como centro del universo, sino como parte de él, y como un ser en relación vital con el divino Creador, el medio ambiente y su prójimo. Tal y como lo expresa Leonardo Boff (2006), en su libro *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, se trata entonces “de conseguir que los humanos se entiendan como una gran familia terrenal junto con otras especies y que redescubran su camino de vuelta a la comunidad de los demás vivientes, la comunidad planetaria y cósmica” (pp. 145-146).

La búsqueda por parte del ser humano de una vida buena, sana y feliz no puede estar en detrimento del medio ambiente. Por eso, toda reflexión sobre aquello que puede ser causa de felicidad y bienestar para el ser humano, incluyendo por su puesto los bienes tangibles materiales, deberá con suma prudencia tener en cuenta en primer lugar, que lamentablemente el menoscabo de los recursos, la mala administración de los bienes y la irresponsabilidad con el futuro de la humanidad han causado daños irreversibles al planeta tierra y a las personas más pobres.

De acuerdo con las palabras del Patriarca Ecuménico Bartolomé I, a quien el papa Francisco cita, los creyentes en el Dios de Jesucristo somos convocados a

aceptar el mundo como sacramento de comunión, como modo de compartir con Dios y con el prójimo en una escala global. Es nuestra humilde convicción que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin costuras de la creación de Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta. (*Laudato si'*, n. 9)

Por esta y muchas otras razones, la crisis ecológica y socioambiental que afronta nuestra Casa Común debe interpelar seriamente a todo creyente, de tal forma que se reaccione ante esta situación, y haya una consecuente orientación hacia una profunda conversión interior que permita la común unión (comunión) entre seres humanos, en favor de todos los seres de la creación. Este es un llamado e invitación a los creyentes, en primer lugar, pero al mismo tiempo a todo habitante del planeta tierra, ya que los grandes desafíos que plantea la actual la crisis socioambiental a la humanidad y los motivos que han ocasionado tal crisis nos conciernen a todos, pues afectan a toda persona, ya sea en un mayor o menor grado. En consecuencia, todas y todos estamos siendo invitados a una “conversión ecológica”, que de manera especial para el creyente cristiano ha de hundir sus raíces en una “espiritualidad ecológica”, que se fundamenta y origina en un proceso de conversión espiritual y humana hacia una “ecología integral”, que vincule una nueva solidaridad universal con la naturaleza y con el prójimo, y que permita que los demás seres del universo sean tratados tal y como Dios Creador lo hace, o sea con solidaridad, respeto y amor.

En este sentido, contraria a una mentalidad explotadora e invasora que desconoce las relaciones entre Dios, el cosmos y el amor al prójimo, se les propone a los seres humanos, de manera especial, a los creyentes promover una “espiritualidad ecológica”, para reconocer con humildad que la humanidad está y vive en dependencia absoluta de la creación y en relación total con ella, superando la mentalidad arrogante de las relaciones centradas en el ser humano (antropocéntricas), que ve la naturaleza en un segundo plano. Además, hay que acotar que el ser humano no debe obviar ni olvidar que el universo le precede a él, antes incluso de que tuviese su origen y evolución en el planeta tierra.

En la promoción de este tipo de espiritualidad, la Iglesia juega un papel determinante, pues el principio de solidaridad con la naturaleza y con los seres humanos es un principio análogo de la comunión que le es propio. De

esta manera, la Iglesia, comunidad de fe, comunión y amor, tiene la responsabilidad de hacer visible en sus estructuras los principios teológicos de amor de Dios a la humanidad, amor al prójimo y amor por las demás criaturas de la tierra (Rivera Roberto, 2019). Tal misión y tarea son aún mucho más pertinentes y urgentes, ya que en regiones del mundo como Latinoamérica y el Caribe los pueblos que irrumpen en el escenario histórico son al mismo tiempo religiosos (cristianos) y oprimidos (Boff, 1986; Gutiérrez, 2003); en ellos, la fe cristiana ha marcado un modo particular de vivir la pobreza, la opresión y la muerte temprana, y ellas dejan su huella en la experiencia de las Sagradas Escrituras. Por este motivo, para este pueblo sufriente, pobre y creyente al mismo tiempo, la fe y esperanza se sustentan totalmente en ese ser divino, grande y trascendente en quien creen, pues en él confían sus luchas y esfuerzos por un mundo nuevo y mejor, en el cual existan condiciones de vida digna para todas y todos.

Además, en Latinoamérica y el Caribe los creyentes contamos con experiencias milenarias de vivencias humano-cósmicas por parte de los pueblos ancestrales (Tomichá, 2018), las cuales debemos conocer y de las cuales podemos aprender. En ellas hay una fuente de espiritualidad y sabiduría que puede enriquecer esta convocatoria a fortalecer la “espiritualidad ecológica”, ya que ellos reconocen y ven en la naturaleza (para algunos se trata de la creación como categoría cristiana) una herencia gratuita que les ha sido dada para conservarla, cuidarla y protegerla. De esta forma, como profetas de la vida, ellos asumen su compromiso con el cuidado y protección de la Casa Común.

Una espiritualidad ecológica que promueve la cultura del cuidado y protección de la Casa Común permite que cada persona busque los medios y la forma de encontrarse con otros, de compartir expectativas, sueños y anhelos comunes. Para este tipo de encuentros, diálogo y compartir, existe ya en la Iglesia un lugar y espacio establecido llamado *parroquia*. Son las parroquias los lugares apropiados para este tipo de encuentros y acciones; ellas, como señala el documento conclusivo de la *v Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe*, “son células vivas de la Iglesia, y el lugar privilegiado en el que la mayoría de los fieles tienen una experiencia concreta de Cristo y la comunión eclesial” (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe [CELAM], 2007, n. 170); ellas son, por tanto, lugares de encuentro y de celebración de la vida y la comunión, que a su vez implica unidad, relación y armonía con los demás seres de la creación,

como ya enunciábamos antes. En este sentido, una de las propuestas que se hace a partir de esta reflexión es que las diócesis y arquidiócesis promuevan también el diálogo y la relación entre las parroquias que pertenecen a su jurisdicción, motivando a sus fieles a un proceso de conversión ecológica integral, y a la instauración de una cultura del cuidado y protección de la Casa Común. Haciendo una analogía, diremos que, así como para los pueblos indígenas de la región Panamazónica, los ríos son lugares y medios de vinculación y de unión entre pueblos y comunidades, asimismo las parroquias deben ser lugares vinculantes e incluyentes, que permitan el encuentro, la comunión y la participación de los fieles cristianos.

El cristiano ha de optar por el amor y ser un buscador pertinaz del Reino de Dios y su justicia, esto es, la búsqueda de la justicia y solidaridad interhumanas, que no excluyen a nadie y que están en plena relación con la naturaleza y el cosmos. Esta relación con la creación está en la comunión con Dios, en comunión interhumana, en el destino de los bienes de este mundo, del “buen vivir” y del “buen hacer”. De esta manera, la conversión a una cultura del cuidado y protección de la creación y de la restauración y protección de la ecología no es, pues, un simple tema de moda, ya que se trata de una de las preocupaciones más importante que tiene hoy la humanidad, debido a la crisis socioambiental, sin precedentes, que padece nuestro planeta. Se trata, por tanto, del cuidado del lugar donde han vivido nuestros abuelos y nuestros padres, en el cual vivimos nosotros y donde vivirán las futuras generaciones.

Referencias

- Bartolomé I. (2018). Eclesiología como Ecología. *Concilium*, 378, 621-631.
- Boff, L. (1986). ... Y la Iglesia se hizo pueblo. “Eclesiogénesis”: La Iglesia que nace de la fe del pueblo. Sal Terrae.
- Boff, L. (2006). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Buitrago Rojas, F. (2018). *La acción de Dios ante el sufrimiento humano*. USTA.
- Cáceres, A. (2009). Ecotheologia: Aproximaciones epistemológicas. *Concilium*, 331, 393-404.
- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento conclusivo de Aparecida. V Conferencia General del CELAM*. CELAM. <https://www.celam.org/>

vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2013/04/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf

Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Ganoczy, A. (1991). Perspectivas ecológicas en la doctrina cristiana de la creación. *Concilium*, 236, 59-71.

Gutiérrez, G. (2003). *La densidad del presente*. Sígueme.

Haers, J. (2009). Las teologías ecológicas como procesos de eclesiogénesis y de discernimiento común, *Concilium*, 331, 407-416.

Moltmann, J. (2012). Religiones del mundo en perspectiva ecológica. *Selecciones de Teología*, 203(51), 189-197.

Moltmann, J. (2017). *Esperanza para un mundo inacabado, conversación con Eckart Lohr*. Trotta.

McLuhan, M., y Powers, B. (2005). *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Gedisa.

Pontificio Consejo Justicia y Paz. (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

Rivera Roberto, H. Y. (2019). La Iglesia. Comunidad de fe, culto y amor: Medellín y su modelo eclesial. *Revista Albertus Magnus*, 10(1), 103-112. <https://doi.org/10.153322/5005413.5114>

Rivera Roberto, H. Y. (2020). Experiencia comunitaria de las virtudes teologales. En F. Buitrago Rojas, H. Y. Rivera Roberto, H. Arciniegas Vega, e I. Mejía Correa, *La doctrina de la virtud: Posibilidades para la teología contemporánea* (pp. 79-115). USTA.

Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica. (2019a). *Documento final. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>

Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica. (2019b). *Instrumentum laboris*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html>

Tomichá, R. (2018). El convivir ecológico-nomádico de los pueblos amerindios. *Concilium*, 378, 695-704.

De los sacramentos cristianos a la sacramentalidad del mundo. Horizontes de renovación de la teología sacramental para una ecología integral

ANDRÉS MAURICIO QUEVEDO RODRÍGUEZ

Es notable cómo, en los últimos años, la consciencia en torno a la problemática ambiental ha aumentado considerablemente. Si bien es cierto que desde hace tiempo es latente la insistencia respecto a los daños ecológicos que el desarrollo técnico-científico produce (Moltmann, 1998), también lo es el hecho de que las generaciones más recientes manifiesten de forma radical la preocupación por la situación del planeta. Esta profundización en la cuestión ha permitido comprender la depredación de la naturaleza como un proceso en crecimiento y, a la vez, descubrir que la humanidad se encuentra en el punto más alto de tal depredación. De ahí que la crisis actual se convierta en algo que, lejos de poder ignorarse, debe ser atendido de manera ineludible y perentoria.

Ante el panorama planteado por el deterioro notable de la Casa Común, la teología no se ha quedado al margen de las discusiones e iniciativas que buscan hallar alternativas de solución a un problema tan variado. Así lo muestran los diversos pronunciamientos y acciones que han realizado teólogos de renombre en los más diversos campos (Gibellini, 1995). Con todo, es preciso reconocer que el tema ecológico comenzó siendo un asunto marginal en el campo teológico, pero que, al pasar del tiempo, tomó la fuerza y centralidad necesarias hasta el punto de consolidar una disciplina propia: la ecoteología. El suelo nutricio de esta rama del saber cristiano se encuentra en la firme seguridad de que la fe no es solamente algo personal limitado al espacio íntimo, sino que tiene profundas repercusiones en el mundo, con todos sus componentes (Metz, 2002).

Precisamente, la *Laudato si'*, segunda encíclica del papa Francisco, es fruto de este *camino ecológico* que el cristianismo, particularmente el católico romano, ha venido recorriendo. Sin lugar a dudas, el documento marcó una pauta importante dentro del magisterio eclesiástico, pues significó la inclusión de la ecología en el *corpus* de la Doctrina Social de la Iglesia y abrió la posibilidad de generar nuevas reflexiones desde la perspectiva creyente (Kasper, 2015). Así lo muestran los numerosos comentarios, estudios y debates que se llevaron a cabo pocos días después de su publicación. A esto se añade, como uno de los ejemplos más preclaros, el trabajo que la Iglesia de la Amazonía desarrolló gracias a que encontró en la *Laudato si'* un interlocutor válido para ahondar en temas como el valor de la diversidad, el cuidado del ecosistema, la vigencia de los saberes originarios, el lugar de los pueblos ancestrales, la espiritualidad ecológica y la sinodalidad (Fundación Amerindia, 2019).

Como se puede suponer, los desafíos planteados al pensamiento cristiano desde esta perspectiva son muchísimos, toda vez que la conversión ecológica demanda un repensar los discursos teológicos clásicos a la luz de nuevas herramientas. Por eso, además de discernir con claridad las líneas teológicas fundamentales de la *Laudato si'*, es pertinente reconsiderar la teología sacramental para que esté en condiciones de responder a las inquietudes planteadas por la ecología integral. Esto llevará, además, a consolidar un cristianismo que tenga como base la sacramentalidad del mundo, con lo cual se mostrará cómo la fe es un lente de lectura adecuado para ver la realidad (*Laudato si'*, n. 64).

Horizontes teológicos de la encíclica *Laudato si'*

Desde su presentación, mucho se ha escrito y dicho acerca de la *Laudato si'*, por lo que sería redundante pretender sintetizar su contenido en pocas páginas. Más bien, considerando el propósito de este capítulo, a continuación, se recuperan algunas nociones que el papa Francisco ha postulado en el documento, las cuales servirán como fundamentación de la reflexión posterior sobre la teología sacramental y la sacramentalidad del mundo. Tales nociones son presentadas en articulación con el trabajo de diversos autores que se han preocupado por la ecología. De este diálogo entre la encíclica y la ecoteología, emana una primera seguridad: es urgente y necesario realizar un acercamiento creyente a la pregunta por la naturaleza, en cuanto que la fe cristiana ha de brindar luces, oportunidades y posibilidades para la conservación de la vida en la tierra (Verdugo, 2015).

Así, se entiende que el objetivo de *Laudato si'* sea alzar la voz de la Iglesia como una respuesta ante la crisis ambiental en la que el ser humano contemporáneo se encuentra (n. 3). Es claro que tanto el magisterio eclesial como la teología se habían pronunciado previamente respecto al tema. Sin embargo, se había hecho de forma más o menos marginal. Por eso, la encíclica de Francisco es un cambio paradigmático en el asunto, porque desde el principio da cuenta de la radicalidad y concreción del compromiso ecológico de la Iglesia. No se trata de hacer algunos comentarios de corte conservacionista. Más bien, se busca reconocer las múltiples causas que tiene la problemática y apuntar horizontes de solución desde una perspectiva integral, llamando así a la protección contundente de la Casa Común (n. 13).

La estructura del documento puede considerarse una propuesta metodológica a la hora de abordar técnicamente la problemática, en la medida en que establece etapas necesarias para abarcar la amplitud de la crisis (Verdugo, 2015). Primero, se hace un diagnóstico agudo de la realidad en la que se encuentra el planeta y sus habitantes (capítulo primero). Después, dicha realidad es considerada teológicamente, echando mano de los recursos ofrecidos por la Tradición (capítulo segundo), para luego retornar a ella y subrayar las distintas causas que han producido la crisis ecológica actual (capítulo tercero). Posteriormente, se da el paso hacia las propuestas de solución, presentando el itinerario de la ecología integral (capítulo cuarto), ofreciendo algunas líneas de acción según las dimensiones personal,

local e internacional (capítulo quinto) y estableciendo algunas transformaciones en la espiritualidad, la educación y el estilo de vida (capítulo sexto).

Una de las ideas transversales del documento es la recuperación e importancia que tiene el término *creación*, categoría que permite hacer referencia a un Creador de quien todo depende (*Laudato si'*, n. 76). La creación incluye no solo al ser humano, aunque él tenga un lugar privilegiado, pues de ella hace parte todo el mundo natural. El libro del Génesis es tomado como ejemplo de las relaciones existentes entre estos tres sujetos: primero, ocurre una interacción entre el Creador y el conjunto de la creación, manifestando un diálogo vertical (trascendencia); segundo, tiene lugar el vínculo entre el ser humano (ser diferenciado por ser imagen y semejanza de Dios) y los demás seres creados, ilustrando un diálogo horizontal (fraternidad) (*Laudato si'*, n. 2).

Este tejido de relaciones permite al papa hablar del Evangelio de la creación, noción novedosa que se entiende como aquella Buena Noticia que se gesta en virtud de la contemplación de la naturaleza en todo su esplendor. La exégesis de este Evangelio requiere recurrir a la fuerza que tiene el lenguaje simbólico, pues no se trata de divinizar la creación; más bien, se busca encontrar en ella el mensaje que Dios tiene para la humanidad. En sí mismo, todo lo creado es bueno, como lo atestiguan los textos creacionales del Antiguo Testamento, pero, al mismo tiempo, hay consciencia de que ha ocurrido una caída (*Laudato si'*, n. 66). La tensión entre bondad original y limitación de realización son el marco dentro del cual se comprende la necesidad de redención (Agnelli, 2019).

Según la encíclica, las constataciones anteriores producen, por lo menos, dos consecuencias que reclaman ser consideradas detenidamente y asumidas de forma crítica. La primera es que toda la creación habla de Dios; ella es vestigio de su origen, por lo que se convierte en vehículo para conocer a Aquel de quien ha recibido la existencia, y las reflexiones presentadas en la tercera parte de este capítulo parten de la consideración radical de este principio. La segunda consecuencia es que la creación dista mucho de estar terminada; por el contrario, se encuentra en un proceso constante de construcción, que incluye desarrollo, trabajo y evolución, así como la sinergia entre el acompañamiento divino y la responsabilidad humana (*Laudato si'*, n. 84).

Ahora bien, al estudiar con detenimiento los parámetros según los cuales se ha gestado y orientado el desenvolvimiento de la sociedad actual, se

descubre que la forma en que se ha relacionado el ser humano con la naturaleza ha estado marcada por la dominación. Esto es causado, principalmente, por la primacía que la técnica ha tenido sobre la vida, situación que ha sido denunciada fuertemente por diversos autores desde el siglo pasado (Bonhoeffer, 2000). La relación basada en la dominación adolece de un sentido de igualdad, razón por la que se desenfoca la paridad entre sujetos. Se abre paso, así, a una interacción desdibujada que deja a un sujeto como jefe que da órdenes y dispone, y a otro como el subordinado, cuyo único rol es obedecer. En un esquema de este tipo, la naturaleza deja de ser interlocutor para convertirse en objeto.

Hallada la raíz del problema, la encíclica da un paso más y fija la mirada en el modelo económico. Él se ha encargado de perpetuar el pensamiento de dominación y, además, le ha dado un nuevo rostro. En efecto, gracias a la imposición del consumo permanente e insaciable como fin último de la existencia, la naturaleza queda relegada al nivel de una mera materia prima. Allí, su razón de ser es la de satisfacer el deseo humano, desbocado por la multitud de ofertas provenientes de distintos sectores (*Laudato si'*, nn. 21-22). El análisis descrito es la condición de posibilidad para que el papa afirme que, al momento de evaluar las causas de la crisis actual, los factores ambiental y social no deben verse separadamente. La estipulación de una única dimensión (la socioambiental) da cabida a una aproximación integral (nn. 48-49).

A partir de la reconfiguración del problema, es viable visibilizar algunos de los temas que, en consonancia con las denuncias hechas desde hace años, requieren una atención más urgente (De Santa Ana, 1995): en primer lugar, se encuentra el recurso hídrico necesario para la vida, sujeto de altos niveles de derroche y contaminación; después, está la biodiversidad, amenazada por el afán desmesurado que tiene el ser humano de usar recursos para completar sus empresas técnicas y tecnológicas; por último, las víctimas humanas que dejan los fenómenos de pobreza, miseria, exclusión y destrucción, todos ellos nacidos del sistema regente en el mundo (*Laudato si'*, n. 30 y ss.).

Uno de los grandes logros de la encíclica es caer en la cuenta de que no es suficiente con señalar los variopintos rostros que asume la crisis ambiental, al mismo tiempo que acepta la limitación que cada sector de la sociedad tiene cuando aspira a dar alternativas de solución. Por eso, el papa hace énfasis en el lugar central que debería tener un encuentro y diálogo que

retome todas las dimensiones humanas y las integre de forma armónica. El proyecto propuesto, entonces, antes de alzar la voz de forma externa y unívoca, desea promover el intercambio entre personas, culturas, saberes, ciencias, disciplinas y religiones. En otras palabras, se hace hincapié en que la integralidad del problema solo puede ser resuelta desde una solución integral (Martínez, 2015).

A lo largo de la historia reciente de la humanidad, son varios los remedios parciales que buscan disminuir en cierto grado la crisis ambiental. Con todo, es menester reconocer que no han sido suficientes, como lo demuestran las constataciones empíricas. Varios teólogos han asegurado que la nueva óptica humana respecto a la ecología debe pasar por el tamiz de la ética, ya que solamente ella dará las herramientas necesarias para renovar la noción del cuidado. Ya no se trata simplemente de unas actividades que hagan las veces de parche a un sistema destinado a colapsar; la idea es, por contraste, considerar la vida en su exuberancia y sugerir los pasos que se deben dar para transformar la manera en la que se le trata (Boff, 2002).

Justamente, uno de esos pasos es la recepción crítica de las acusaciones que se le han hecho al antropocentrismo cristiano. Infortunadamente, la malinterpretación de la Escritura, así como de varios textos de la Tradición cristiana, ha producido una postura según la cual el ser humano es el dominador de la creación (Martínez, 2019). Un antropocentrismo de este corte ha servido para solidificar el sistema de consumo, que ha mostrado ya su característica patológica y dañina. Es más, en no pocas ocasiones ha servido para seguir manteniendo los esquemas de falta de cuidado igualitario por los demás seres de la creación, llevando a la civilización a una crisis que no puede superarse sin alterar las identidades mismas (Boff, 2002).

En paralelo a las ideas defendidas por el papa Francisco en *Laudato si'*, la ecoteología ha renovado esfuerzos para hacer un llamado a desenmascarar el sistema socioeconómico y desterrar el principio de dominación. El nuevo antropocentrismo debe entender al ser humano a la luz de la mayordomía que Dios le ha entregado, esto es, como servidor y responsable de que la creación llegue a la plenitud del encuentro con el Creador. Aquí estriba el secreto para ponerle fin a la parálisis ecológica que ha aquejado recientemente a tantas organizaciones y personas. En otros términos, la ecología estará en condiciones de encontrar salidas a las encrucijadas que se le presentan siempre y cuando coadyuve al cambio de mentalidad (Hathaway y Boff, 2014).

Un paso adicional está identificado con la valoración profunda de la biodiversidad en su máxima expresión. A pesar de las apuestas que romantizan o minimizan la biósfera, se demanda una cosmovisión que recupere la vida en sus más variadas formas, pues allí se encierra la riqueza de la creación. Esto sería una acción fulminante en contra del modelo de dominación, en cuanto que les devuelve a los seres creados sus características diferenciadoras que los constituyen como únicos (Jenkins, 2008). En este punto, la encíclica reconoce que, sin embargo, la valoración no es suficiente; hay que complementarla con la consciencia de la interconexión. La riqueza de la diversidad se fortalece cuando hay seguridad de que todos los componentes de la creación dependen unos de los otros (*Laudato si'*, n. 92).

Una forma de pensar según los parámetros descritos —continúa *Laudato si'*— denunciará la deformada concepción según la cual los hombres y las mujeres se comprenden a sí mismos únicamente como humanos y no como personas. Mientras que el primer término tiene que ver con las características físicas dadas por la biología, el segundo, desde su raigambre griega y desarrollo patrístico, abre a la relación y, por ende, a la armonía y el equilibrio. Hay un parangón entonces con la propuesta de la ontología relacional, de tan enorme calado en la teología contemporánea de varias confesiones cristianas. A partir de tal apuesta teórica, se subraya el hecho de que la identidad de alguien se construye en virtud del equilibrio entre la alteridad y la personalidad. En otras palabras, el ser humano es, por sobre todas las cosas, un ser en relación, lo cual da aún más fuerza a la idea de que todos los seres de la creación son codependientes (Jaramillo Vargas y Solano Pinzón, 2019).

Para terminar este apartado, es importante recordar que *Laudato si'* recalca la valía que tiene la dimensión social, tanto para la comprensión de la persona, como para el estudio de la crisis ambiental. Y es que en el ámbito social se encuentran, por un lado, la vida de los individuos, en cuanto que sus dinámicas subjetivas son desarrolladas en el ámbito de la colectividad y, por otro, las bases del sistema que determina la dinámica económica (Dalton y Simmons, 2010). El binomio individuo (persona)/comunidad (sociedad) servirá de marco conceptual para que, en el segundo momento de la disertación, se aborde la cuestión sacramental, pues en los sacramentos cristianos se conjuga la vivencia personal de la fe con la experiencia comunitaria del cristianismo.

Presupuestos de una teología sacramental en clave de ecología integral

Los esfuerzos que, a raíz del movimiento litúrgico, se han hecho para repensar la teología sacramental se han encontrado con una tarea común que debe subrayarse, a saber: la reconstrucción del significado de la noción de sacramento. Efectivamente, durante mucho tiempo, la Iglesia ha tenido una visión estática de los sacramentos, generalmente referida a algo invisible que actúa gracias a la conjunción adecuada entre la materia y la forma. Sin embargo, esta aproximación se queda corta, pues reduce la gracia de Dios (entendida de forma amplia) solamente a los ritos del bautismo, la confirmación, la eucaristía, la reconciliación, la unción de los enfermos, el orden sacerdotal y el matrimonio (Schaefer, 2009).

Lejos de pretender una definición exhaustiva, el presente texto se circunscribe a la concepción según la cual los sacramentos tienen un doble componente que marca su identidad y razón de ser. El primero de ellos es la estructura simbólica que los conforma como un lenguaje cargado de significado, posible de descifrar solo para aquellos que tienen los códigos necesarios. El segundo de los componentes es la capacidad que dicha estructura simbólica tiene de vincular la experiencia humana concreta y particular, con la salvación emanada del misterio pascual de Cristo. Entendidos así, los sacramentos no son, primeramente, el resultado de pronunciar algunas palabras y realizar determinados gestos usando ciertos objetos; son, mejor, la manifestación de la capacidad simbólica del ser humano transfigurada por la gracia de Dios, la cual supera el número restringido de los siete (Allman, 2012).

Una visión de esta naturaleza no se sostiene sobre una consciencia sacramental subsumida en el ritualismo, cuya preocupación primordial estriba en el cumplimiento minucioso de las rúbricas. La acción santificadora de Dios, entendida como el movimiento kenótico que hace la Trinidad para salir al encuentro con la humanidad, supera con creces los límites impuestos por la regulación litúrgica. Por ende, hay que propender por una transformación en la consciencia sacramental que le posibilite al creyente ampliar la perspectiva que posee respecto a los medios de encuentro y relación con Dios. Se trata de un descubrimiento de una sacramentalidad presente en el septenario clásico, pero que se expande hasta las distintas dimensiones de la vida (O'Brien, 2010).

Consecuentemente, el concepto de sacramento ha de perder el carácter estático que en tantos escenarios lo ha acompañado y que, de una u otra forma, ha encerrado la vida de la gracia a un contexto excesivamente subjetivista. La experiencia común de las parroquias es testimonio de la privatización de los sacramentos, tal y como lo muestra la realización de celebraciones de carácter privado. Es menester, en contraste, recuperar la visión patrística de los sacramentos, según la cual ellos hallan su razón de ser en la comunidad. Al celebrar un sacramento junto a todos los creyentes de una iglesia local, se da paso al encuentro y la relación del núcleo familiar con los hermanos en la fe. De ahí se desprende el permanente conocimiento y constitución de la comunidad como un verdadero cuerpo de Cristo que, en el culto, hace de lo que profesa un ritual significativo que convoca, evoca y provoca (Daelemans, 2015).

El fundamento de la sacramentalidad, empero, no es la capacidad simbólica que tiene el ser humano, aunque no son pocos los discursos teológicos en los que así parece. La Tradición es unánime al identificar la resurrección de Cristo como la base de los sacramentos cristianos. Los efectos ocurridos en virtud del misterio pascual de Cristo se hacen visibles en el ser humano cuando se le abre la posibilidad de plenitud y nueva vida. Pero las repercusiones de la victoria sobre la muerte también llegan a todo el resto de la creación, fortaleciendo la capacidad que tiene la naturaleza de transparentar la presencia de Dios y, al mismo tiempo, ser vehículo hacia el encuentro con Él. Los sacramentos, entonces, son testimonios de la resurrección que funcionan en doble vía: de Dios al ser humano y viceversa (Daelemans, 2015).

Si los sacramentos son interpretados en clave relacional (Dios-ser humano-naturaleza) y unitaria (integrando todas las dimensiones de la realidad), el dualismo clásico ya no tendría asidero en el pensamiento sacramental cristiano. Confesar la fe en la encarnación de Dios, según el lenguaje dogmático utilizado por los Concilios de la antigüedad y los Padres de la Iglesia, ha de llevar a dejar de lado completamente aquella mirada que desconfía de la materia (Agnelli, 2019). Se establece entonces una transformación en la forma de comprender el mundo físico: de ser algo negativo y poseedor inherente de pecado y desgracia, llega a ser el depositario de la Revelación de Dios, en cuanto que el Señor mismo ha buscado hablar al ser humano con su lenguaje y en los elementos que componen la naturaleza (O'Brien, 2010).

Con base en el esquema delineado hasta el momento, es válido y pertinente sostener que la sacramentalidad cristiana se separa de cualquier esquema gnóstico que busque minimizar la implicación de lo corporal en la espiritualidad. Por el contrario, convendría hablar de que el cristianismo practica una sacramentalidad con los cinco sentidos, lo cual ha de entenderse como una experiencia que articula las capacidades de percepción del mundo que tiene la persona (vista, oído, olfato, tacto y gusto), la diversidad de sujetos que hacen parte de la naturaleza y el encuentro santificador con Dios (Caballero García, 2018). La fe se desenvuelve abrazando a la realidad material que rodea a los individuos y no de espaldas a o en contra de ella.

Llama la atención que, desde antiguo, la liturgia cristiana ha asimilado elementos de la creación que se postulan como básicos en la cultura en la que se gestaron los rituales eclesiales: agua, aceite, pan, vino, incienso, pigmentos vegetales, entre otros. Como se puede ver, son elementos que, aunque la mayoría ha atravesado procesos de transformación a manos del ser humano (el trigo que se convierte en pan, las uvas que se convierten en vino), resultan sencillos y convenientemente accesibles para que los creyentes los puedan usar de forma general. Con esto, se ha buscado que la sacramentalidad cristiana pueda ser vivida de manera colectiva, más allá de las fronteras geográficas y, al mismo tiempo, ha señalado la limitación del sistema económico que limita el acceso a recursos fundamentales para la existencia misma de los pueblos (Allman, 2012).

El establecimiento de la ecología integral como concepto clave en la reflexión en torno a la teología sacramental contemporánea está llamada a incluir en su discurso la pregunta por la relación entre salvación y ecología, ya que la acción cristiana en el mundo no debe ser desvinculada de su rasgo escatológico (Alexander, 2014). En este sentido, se ha de sostener, en primer lugar, que la visión negativa de la salvación (“Nos salvamos *de algo*”) es limitada, por lo que hay que abrirse a una perspectiva mucho más positiva (“Nos salvamos *cuando recibimos algo*”): el ser humano es salvado en la medida en que participa de la vida nueva que Jesús le ha transmitido. En segundo lugar, si la eucaristía es la manifestación culmen de la asimilación de la vida en Cristo, y si en la celebración eucarística participa la persona junto al mundo físico, entonces no hay que tener miedo al anunciar que la salvación también afecta a la naturaleza (Agnelli, 2019).

La enseñanza cristiana respecto a la resurrección va mucho más allá de la mera reanimación corporal. La fe en el resucitado, más bien, se trata de la apertura a la posibilidad de creer en que el germen de la nueva creación se ha hecho presente en el tiempo actual. Esto quiere decir que la obra redentora de Cristo, en cuanto que tiene dimensiones cósmicas, ha anticipado parcialmente el cumplimiento de un modelo de relación armónica entre todos los seres creados. La tradición ascético-teológica de los primeros cristianos encuentra aquí un eco significativo, pues se muestra con claridad cómo la naturaleza es entendida desde la nueva visión otorgada por la acción del Espíritu, la cual permite encontrar en el mundo vestigios de la Sabiduría eterna; todo ello es proclamado, celebrado y vivido en los sacramentos (Deane-Drummond, 2018).

Concretamente, la cristología de las últimas décadas ha afianzado la noción del *Cristo cósmico*, expresión con la que se desea subrayar el hecho de que la acción plenificadora del Hijo de Dios no se circunscribe únicamente al contexto histórico de Israel del primer siglo de nuestra era, sino que tiene dimensiones transversales al espacio y el tiempo (Bradley, 1993). Sin querer agotar las discusiones que han suscitado las vertientes nacidas de la profundización respecto al Cristo cósmico, baste decir aquí que, al recuperar sus principios generales, se hace factible resaltar cómo la Nueva Alianza de la que el cristianismo da cuenta permea también la naturaleza (Martínez, 2019). Por consiguiente, un anuncio que se autodenomine como evangélico y cristiano no puede dejar al margen el tema ecológico. Antes bien, su carácter identitario le lleva a ubicar a la naturaleza como parte de la Buena Nueva, a acogerla dentro de la liturgia en calidad de canal de relación y a esmerarse en su cuidado desde los parámetros morales de la fe (Secretariado Latinoamericano para la Renovación [SELAR] y Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 1999).

Sacramentalidad del mundo y acción ecológica

El punto de llegada de las intuiciones teológicas esbozadas en los párrafos anteriores está dado por dos pasos complementarios: el primero es la fundamentación de la sacramentalidad del mundo como consecuencia inmediata de la reconsideración de la teología sacramental en clave de ecología integral; el segundo es la estipulación de algunas orientaciones que encaminen

la acción ecológica de los creyentes, con el fin de hacer tangible el compromiso cristiano con la Casa Común.

De acuerdo con esto, el punto de partida se ancla en la revisión de la afirmación que sostiene la antropología teológica según la cual el ser humano es imagen de Dios. Es claro que, en el decurso de los siglos, ha habido unanimidad casi plena al defender que el único miembro de la creación que goza del don de la imagen divina es el ser humano. Empero, el aporte proveniente de los teólogos que se han asumido con criticidad la ecoteología ha mostrado la urgencia de agregar la dinámica relacional a las interpretaciones clásicas del tema. Efectivamente, las personas son imagen de Dios no solo porque ocurra un diálogo entre la divinidad y la humanidad; también lo son gracias a que el ser humano es convocado irremediabilmente a la comunión con los demás seres de la creación (Moltmann, 1998).

Incluso, se señala que los seres creados no humanos transparentan, en mayor o menor medida, y según sus posibilidades y limitaciones, la Revelación permanente de Dios, evidenciada en la acción amorosa de la creación permanente y el sostenimiento de la historia (Castelao, 2015). Si es viable conocer a un autor al estudiar detenidamente las obras a las que ha dado origen, la naturaleza con todos sus componentes ofrecen la posibilidad de dirigir el pensamiento hacia Dios para buscar su mensaje en el mundo (Darragh, 2009). La raíz de la crisis ecológica, desde esta lógica, se halla en el cambio de cosmovisión que ha generado la el desarrollo de la sociedad técnico-científica y la ilusión de progreso desmedido. Por eso, el camino de solución está marcado por la transformación de dicha cosmovisión, desde los horizontes que plantea la creencia en la sacramentalidad del mundo (Daelemans, 2015).

Pensando en términos sacramentales, la experiencia bíblica muestra que la creación es el sacramento primordial, en la medida en que la naturaleza se convirtió en el escenario que Dios asumió para comunicarse con los seres humanos (Agnelli, 2019). Esto implica asegurar que la Revelación intrahistórica es, necesariamente, una Revelación intraterrenal. Además, conlleva la seguridad de que Dios es el dueño y señor de la creación, por lo que el antropocentrismo exacerbado y depredador pierde cualquier clase de justificación en los textos sagrados. Las manifestaciones que tiene la vida en la exuberancia de manifestaciones que se presenta la naturaleza están íntimamente relacionadas con la presencia de Dios y los diversos medios que usa para hacer participar de la gracia a la obra de sus manos (Allman, 2012).

Aquí, se retoma el concepto de sacramento compartido más arriba, con el fin de darle un matiz cósmico que va más allá, radicalmente, de la visión que encierra la gracia en los siete grandes ritos eclesiales. Con esta afirmación, no se rompe en lo más mínimo la tradición del pensamiento cristiano. Al contrario, se rescata del olvido al que han sido sometidos autores patristicos como Clemente y Atanasio de Alejandría, Efrén el Sirio, Basilio de Cesarea y Agustín de Hipona, o teólogos medievales como Juan Escoto Erígena, Bernardo de Claraval, Buenaventura de Bagnoregio, Hildegarda de Bingen y Tomás de Aquino (Schaefer, 2009).

Así las cosas, la antigua y malinterpretada idea de que el ser humano debe administrar la naturaleza a su antojo pasa a segundo lugar, pues toma protagonismo la noción de cuidarla y celebrar las muchas formas en las que la vida se hace presente en ella (Bradley, 1993). La protección de los recursos naturales, en adición, se presenta como la actitud mínima que el cristiano debe integrar a su esquema moral, ya que es impensable que los medios de encuentro con Dios no sean respetados y mantenidos en su esplendor (O'Brien, 2010). La sacramentalidad del mundo echa por tierra, también, cualquier clase de egoísmo humano que pretenda establecer una relación de carácter dominante y tirano, en lugar de una interacción armónica y sustentable (Moltmann y Boff, 2015).

Un asunto interesante de esta concepción es que, además de conservar la enseñanza cristiana presente a lo largo del tiempo, capacita a los creyentes en Jesús a entrar en diálogo con las personas pertenecientes a otras religiones. La idea según la cual el mundo evidencia la existencia y presencia de lo totalmente Otro es común a varias de las tradiciones religiosas más importantes del mundo (Tatay, 2019). En la particularidad del contexto latinoamericano, el encuentro interreligioso basado en una concepción de este tipo adquiere un sentido especial, pues los pueblos originarios amerindios han llamado la atención de muchas formas acerca de la importancia que tiene el medio ambiente, al ser fuente sagrada de la vida (Marcos, 1995).

La crisis ecológica pide a gritos una respuesta de todos y cada uno de los sectores que componen la sociedad. En este sentido, una ecología interreligiosa se hace urgente. El discurso de salvación o liberación propio de las religiones ha de extenderse también al medio ambiente, para mostrar que la creencia en lo Divino (en cualquiera de sus concepciones) no es algo contrario a la existencia de lo material. Aquí se trata, incluso, de superar

las diferencias que han marcado el pasado de las religiones, y así buscar un compromiso conjunto que dé testimonio (Wilfred, 2009). Estos principios también podrían aplicarse al diálogo ecuménico (Márquez Beunza, 2020), en cuanto que quienes confiesan a Cristo como salvador hallan en la defensa de la vida la concreción del mandamiento nuevo dado por Jesús en los Evangelios y testificado con su entrega permanente (SELAR y Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 1999).

Ahora bien, el encuentro interreligioso no debe desdibujar el aporte que diferencia la postura cristiana acerca de la ecología frente a otras opiniones. Por eso, es apropiado señalar al menos dos características del acercamiento de la ecoteología fundamentada en la Revelación. La primera es la tensión escatológica. El cristianismo entiende que el futuro tiene una importancia absoluta, pues hacia él tiende la humanidad redimida por Cristo; pero, al mismo tiempo, es consciente del valor que tiene el presente, pues allí se encuentra la presencia actuante de Dios y el germen que se mueve hacia el *telos* de la historia. Este *ya pero todavía* no produce esperanza al constatar los adelantos realizados hasta el momento, mas no deja atrás la responsabilidad actual (Darragh, 2009).

La segunda característica es el profetismo. Todo creyente ha de reconocer, como parte integral del discipulado, que está llamado a acoger activamente el binomio de anuncio/denuncio, con el objetivo de transformar la sociedad de consumo que acaba con la naturaleza (Tatay, 2019). El *ethos* de dominación equipara el medio ambiente y sus recursos, produciendo la depredación permanente. Justamente, ese *ethos* es el que será señalado y cambiado, gracias a los actos proféticos, consiguiendo una forma de ver la naturaleza que se interese más por la hermandad, el respeto y la conservación que por la utilización (Boff y Hathaway, 2018).

La recuperación de la sacramentalidad del mundo es la plataforma para postular una espiritualidad de la creación que haga pasar la fe cristiana de la dimensión teándrica a la perspectiva cosmoteándrica (Jenkins, 2008). Tal espiritualidad considera como uno de sus ejes rectores la concepción de que la creación de Dios no ha terminado ni es estática, sino que el Creador sigue llevando a cabo su obra, ahora de forma conjunta con la acción del ser humano en el mundo (Beda el Venerable). Esto implica ampliar el sentido de la mística desde una mirada que incluya el encuentro profundo con Dios desde la naturaleza (consciencia de presencia divina) y, a la vez, para ella (cuidado contundente de la creación) (Boff, 2000, 2016).

Aunque podría parecer que la sacramentalidad del mundo se reduce a una concepción excesivamente metafísica y poco relacionada con el mundo real en el que viven los seres humanos, cabe notar que sus implicaciones alcanzan dimensiones sociales que merecen ser tenidas en cuenta. La ciudadanía, esto es, lo que identifica a la persona como miembro de un colectivo determinado, se encuentra ligada irremediabilmente a la cuestión ecológica: no es ciudadano quien no cuida el medio ambiente (Caballero García, 2018). Es más, la liberación de la sociedad, la cual ha sido defendida en el contexto continental por la teología latinoamericana, pondrá de relieve que uno de los rostros que tiene la liberación es, justamente, la superación del problema concerniente a la ecología (Boff, 2000).

Ahora, no es adecuado separar los distintos elementos que componen la liberación integral, sino que se ha de considerar que las respuestas al problema están conectadas con otros asuntos que también demandan pronta resolución. Uno de los más significativos es el de la salud con todas sus aristas, puesto que la prevención de la enfermedad y el tratamiento que busca mantener las formas de vida halla una orientación diferente desde la perspectiva ecológica (SELAR y Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 1999). Se incluyen, adicionalmente, los interrogantes que surgen a partir del rápido avance de la tecnología y su inclusión el mundo humano, así como la consolidación de reflexiones en torno a sujetos tradicionalmente marginados como lo son los pobres, las mujeres, los negros y los miembros del colectivo LGTBIQ+ (Gibellini, 1995).

El redescubrimiento de tantas aristas de la problemática ecológica, junto con las oportunidades de solución que se consolidan a partir de la consideración de la sacramentalidad del mundo, es el suelo nutricio para reafirmar que una ecoteología realmente cristiana no puede ser construida de espaldas a las condiciones de sufrimiento de la humanidad. Antes bien, la apuesta ecológica que el cristianismo hace en la actualidad incluye necesariamente el clamor que nace de los distintos contextos en los que el mal se ha encarnado de alguna manera (SELAR y Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 1999). Por eso, se reconoce la centralidad que tiene una ética teológica, comprendida desde los parámetros del reconocimiento de lo divino en todos los elementos que componen la realidad (Agnelli, 2019).

La ética, sin embargo, no es suficiente si se le aísla de otras actitudes y acciones que deben ser realizadas. Como se ha delineado, la complejidad de la problemática solo encontrará su solución por medio de una solución

integral que satisfaga a todos los actores implicados (Faccendini, 2019). Esto incluye, sin lugar a duda, el debate que se mueve entre los polos de la conservación de la naturaleza y la sostenibilidad, y desde donde se formulan interrogantes que urgen a la humanidad: ¿Qué tipo de sostenibilidad es posible en un mundo afectado en sus recursos naturales? ¿Qué aporte pueden hacer las instituciones y los individuos a este nuevo modelo de sostenibilidad? ¿Qué papel tiene el discurso religioso en general y cristiano en particular? ¿De qué forma contribuye la concepción sacramental al compromiso ecológico de quienes han deseado orientar su vida por el Evangelio anunciado por Jesús? (Boff, 2014). En consecuencia, las investigaciones que aspiren a responder a los cuestionamientos contemporáneos necesitan tener los principios fundamentados a partir de la pedagogía crítica (Espínosa Arce, 2018).

El camino recorrido durante los párrafos anteriores desemboca en el llamado que tanto el papa Francisco como muchos teólogos han hecho insistentemente: la humanidad ha de caminar hacia la consecución de una sabiduría que renueve la tierra y nos abra a una manera distinta de vivir (Boff y Hathaway, 2018). Para los cristianos, la sabiduría ecológica se lee a luz de la Revelación que ha llegado a su culmen con la encarnación de Jesús, Sabiduría eterna de Dios. Esto producirá que la consciencia de fe permita comprender que quien celebra los sacramentos cristianos celebra y cuida la vida presente en la naturaleza (Schaefer, 2009).

Referencias

- Agnelli, A. (2019). *Ecocristologia. Sulle orme di Gesù con la Laudato si'*. Tau Editrice.
- Alexander, K. (2014). *Saving Beauty. A Theological Aesthetics of Nature*. Fortress Press.
- Allman, M. (2012). El agua como sacramento. La crisis mundial del agua y el servicio sacramental. *Concilium*, 348, 53-67. <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/348.pdf>
- Beda el Venerable. (2016). *Homilías sobre los Evangelios/1*. Editorial Ciudad Nueva.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Trotta.

- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano. Compasión por la tierra*. Trotta.
- Boff, L. (2014). *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*. Sal Terrae.
- Boff, L. (2016). *La tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad*. Sal Terrae.
- Boff, L., y Hathaway, M. (2018). Ecología y teología de la naturaleza. *Concilium*, 378, 39-48.
- Bonhoeffer, D. (2000). *Ética*. Trotta.
- Bradley, I. (1993). *Dios es “verde”. Cristianismo y medio ambiente*. Sal Terrae.
- Caballero García, A. (2018). *Cuidar la casa común con los 5 sentidos*. Sal Terrae.
- Castelao, P. (2015). La ‘cuestión ecológica’ y la teología de la creación. En E. Sanz Giménez-Rico (Ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’ desde la teología y con la ciencia* (pp. 67-86). Sal Terrae.
- Daelemans, B. (2015). Contemplar, celebrar, cuidar. Revisitar la sacramentalidad del mundo. En E. Sanz Giménez-Rico (Ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’ desde la teología y con la ciencia* (pp. 87-104). Sal Terrae.
- Dalton, A. M., y Simmons, H. (2010). *Ecotheology and the Practice of Hope*. State University of New York Press.
- Darragh, N. (2009). Teología, espiritualidad y praxis ascéticas. *Concilium*, 331, 89-99.
- De Santa Ana, J. (1995). El sistema socioeconómico actual como causa del desequilibrio ecológico y de la pobreza. *Concilium*, 261, 13-23.
- Deane-Drummond, C. (2018). Naturaleza, Sofía y espíritu. Interpretación de la creación y de la nueva creación bajo el signo de la sabiduría de la cruz y de la resurrección. *Concilium*, 378, 63-74.
- Espinosa Arce, J. P. (2018). Para una pedagogía religiosa biófila: la inspiración de *Laudato si’*. *Concilium*, 378, 141-146.
- Faccendini, A. (2019). *La nueva humanización del agua. Una lectura desde el ambientalismo inclusivo*. CLACSO.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si’*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

- Fundación Amerindia. (2019). *Hacia el Sínodo Panamazónico. Desafíos y aportes desde América Latina y el Caribe*. Fundación Amerindia.
- Gibellini, R. (1995). El debate teológico sobre la ecología. *Concilium*, 261, 165-176.
- Hathaway, M., y Boff, L. (2014). *El tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Trotta.
- Jaramillo Vargas, G. A., y Solano Pinzón, O. (2019). Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la encíclica *Laudato si'*. *Perseitas*, 7(1), 41-71. <https://doi.org/10.21501/23461780.3053>
- Jenkins, W. (2008). *Ecologies of Grace. Enviromental Ethics and Christian Theology*. Oxford University Press.
- Kasper, W. (2015). *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Sal Terrae.
- Marcos, S. (1995). La sacralidad de la tierra. Perspectivas mesoamericanas. *Concilium*, 261, 45-58.
- Martínez, A. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder.
- Martínez, J. (2015). *Laudato si'* y la cuestión socioambiental. En E. Sanz Giménez-Rico (Ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia* (pp. 14-36). Sal Terrae.
- Márquez Beunza, C. (2020). La cuestión medioambiental en el diálogo ecuménico. *Estudios eclesiásticos*, 95(373), 347-382. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.003>
- Metz, J. B. (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Trotta.
- Moltmann, J. (1998). *El Espíritu de la vida*. Sígueme.
- Moltmann, J., y Boff, L. (2015). *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Sal Terrae.
- O'Brien, K. (2010). *An Ethics of Biodiversity. Christianity, Ecology, and the Variety of Life*. Georgetown University Press.
- Schaefer, J. (2009). *Theological Foundations for Environmental Ethics. Reconstructing Patristic & Medieval Concepts*. Georgetown University Press.
- Secretariado Latinoamericano para la Renovación y Orden Hospitalaria de San Juan de Dios (1999). *Pastoral de la salud*. CELAM.

- Tatay, J. (2019). *Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental*. Cristianisme i Justícia. <http://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es212.pdf>
- Verdugo, F. (2015). Perspectivas teológicas de la encíclica *Laudato si'*: Contribución a la IV Semana Teológica de la ucn. *Cuadernos de Teología*, 7(2), 136-157. <https://revistas.ucn.cl/index.php/teologia/article/view/734/624>
- Wilfred, F. (2009). Hacia una ecoteología interreligiosa. *Concilium*, 331, 51-64

PARTE III

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LA TEOLOGÍA PRAXEOLÓGICA

La conversión: pastoral y ecológica

JOSÉ SANTOS TORRES MUÑOZ

La tradición cristiana siempre nos ha dicho que “en muchas ocasiones y de muchas maneras Dios nos ha hablado” (Hb 1,1). En este momento Dios nos habla a través del grito de la creación amenazada por las actuales políticas económicas, el desarrollo tecnológico y la cultura del consumismo. Dios habla de muchas maneras y una forma básica de hablarnos es a través de la voz y de la imagen de la naturaleza y de la voz y los rostros de los grupos humanos, especialmente los pueblos indígenas, que aprendieron a vivir pacíficamente con ella en un estilo de vida sostenible. Sin embargo, este equilibrio o ha sido destruido o está seriamente amenazado. Frente a esta realidad la fe cristiana reacciona, reflexiona, propone.

En las últimas décadas, la Iglesia ha hecho un llamado a la conversión ecológica, al respeto por la integridad de la creación y al cuidado de la Casa Común. Este llamamiento tiene su raíz en la misma espiritualidad cristiana y, en especial, en la Sagrada Escritura. El magisterio del episcopado latinoamericano ha sido particularmente sensible a las urgencias ambientales de

la actualidad, como ha quedado plasmado en los documentos de la última década. El magisterio de Francisco nos ha ayudado a profundizar en la comprensión de las problemáticas ecológicas que atraviesa toda la humanidad en el momento actual y las respuestas que podemos encontrar en una ecología humana integral de honda tradición espiritual. Incluso el tema de la conversión ha ocupado dos de las “Semanas de Teología Pastoral” organizadas por el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca (2015, 2018).

Lo que nos ha dicho el magisterio, tanto el pontificio como el latinoamericano, y que ha sido reiterado, ampliado y profundizado por el Documento Conclusivo del Sínodo Panamazónico (DSP) (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, 2019), es que todos los seres humanos hacemos parte, en diversa medida, de las causas del problema y que cualquier solución pasa por una conversión; por un cambio de mentalidad; por la transformación de esquemas y estructuras; por la asunción de unos valores que nos permitan habitar de manera sostenible el planeta; por un retorno a una espiritualidad reconciliada con la creación.

En este texto se aborda el llamado constante a la conversión que, desde el Evangelio, hace la Iglesia, en primer lugar, a todas las personas que la componen; luego, a toda la sociedad, especialmente a las élites que creen en el crecimiento económico ilimitado y a las masas que todavía creen en el consumo ilimitado, frente a una humanidad sumida en la miseria a causa del crecimiento del consumismo desenfrenado y frente a un planeta devastado por la voracidad de una mentalidad volcada al lucro.

Por ello, propone, en primer lugar, una fundamentación bíblica que muestre la raíz espiritual de una conversión hacia una ecología humana integral, tal como aparece en los relatos de la creación, la predicación profética y, sobre todo, en las enseñanzas de Jesús, vividas y transmitidas por la iglesia subapostólica. El respeto por la integridad de la creación tiene su raíz en el continuo llamado que Jesús hace a la conversión a los valores del Evangelio, fundados en la justicia y la paz. Posteriormente, se muestra cómo, a partir del magisterio del Concilio Vaticano II, el magisterio del episcopado latinoamericano ha ido sacando el concepto de conversión de un modelo individualizado e intimista de conversión interior hacia un modelo de una conversión integral que, teniendo como eje la conversión ecológica, la conjuga con la conversión pastoral, cultural y sinodal, con el fin de dejarse evangelizar. Para finalizar, se señalan algunos de los principales obstáculos

ideológicos, cognitivos y organizacionales que dificultan la transición de un entorno irremediablemente perdido a un mundo responsablemente redimido. Las dos primeras partes proponen una visión que recupera la fascinación y la mística de la experiencia religiosa; la segunda, unas indicaciones metodológicas que encaminan el llamado a la conversión de acuerdo con los obstáculos más evidentes y desafiantes.

Convertirse y creer en el Evangelio

En la Sagrada Escritura, el tema de la conversión ocupa un lugar prominente en la dinámica de la salvación que Dios ofrece a su pueblo. En el relato bíblico, la conversión aparece ligada a las crisis que representan los acontecimientos nuevos e inesperados. En el AT, por ejemplo, Moisés exhorta continuamente al pueblo durante el éxodo de Egipto; los profetas llaman a la conversión de los gobernantes y del pueblo antes de la destrucción de Israel o de la deportación de Judá. De manera semejante, en el NT Jesús hace el llamado a la conversión en medio de la calamitosa situación del pueblo judío bajo el imperio romano; luego, los primeros cristianos continúan este llamado en medio de las persecuciones, primero por parte de las autoridades del Templo de Jerusalén y, posteriormente, por parte de las autoridades del Imperio romano.

En el Antiguo Testamento no se utiliza un término especial para la conversión en los textos jurídicos, en la predicación de los profetas o en las reflexiones de los sabios. Aunque se usa un vocabulario recurrente de retorno, reconciliación, apartamiento del mal, los textos procuran siempre narrar las acciones de reconciliación con el Dios del pueblo o sus líderes que, en medio de una crisis, se arrepienten de determinadas acciones y ‘se vuelven’ hacia Dios con la esperanza de un rescate o salvación. Estas acciones están presentadas con un vocabulario que expresa las acciones o actitudes de sus protagonistas, más que sus pensamientos. Como señala Zenger (1975), “el Antiguo Testamento hebreo no conoce un sustantivo para expresar este concepto (de conversión), sino que recurre siempre a formas verbales [...]; es un hacer o un suceder fallido, exigido o prometido” (p. 266).

El principal término usado en la Biblia Hebrea para indicar la “vuelta a Dios”, el arrepentimiento o la conversión es el verbo hebreo *šûb* (שוב). Su significado primario es ‘girar’, ‘dar la vuelta’, ‘retornar’ y se utiliza en el Antiguo Testamento para hablar de un cambio de actitud, de conducta o

de proceder, por lo general, en relación con Dios: “el uso teológico de los sentidos traslaticios de *šûb* abarca [...] sobre todo, la conversión y el retorno a Dios” (Soggin, 1985, p. 1115).

La conversión o “vuelta a Dios” es uno de los temas recurrentes de la marcha de Israel por el desierto donde el término aparece más de cien veces, porque el pueblo sucumbe ante las continuas tentaciones que se presentan por el camino (Ex 14,10; 16,3). En el Antiguo Testamento, la conversión hace parte de la dinámica de la “alianza” (*berit*) con la que Dios se relaciona con su pueblo (Torres Muñoz, 2007), a través del continuo llamado de los profetas. En el Deuteronomio, la conversión adquiere un carácter programático, pues es la condición que posibilita la plena realización de la alianza (Dt 30,1-10). En cualquier caso, la conversión implica íntegramente todas las dimensiones del pueblo de Dios, mediante un restablecimiento del orden manifestado en la alianza y, al mismo tiempo, mediante un nuevo comienzo (Soggin, 1985).

Asimismo, la conversión constituye el principal motivo de los continuos llamados de los profetas y su alcance; aunque es mayoritariamente nacional o colectivo, a veces puede ser individual. Por ejemplo, antes del destierro de Israel, la predicación de Amós (Am 1,3ss; 4,6-11) anuncia un juicio a varias naciones, pero amonesta fuertemente a los gobernantes, a los sacerdotes e, incluso, al pueblo llano de Israel (Torres Muñoz, 2004). Con el retorno del exilio, el llamado al pueblo se mantiene (Dt 4,30; Os 3,5), pero en muchos casos interpela a cada israelita en particular (Jer 3,14). Al comparar los profetas anteriores con los posteriores, Laubach (1990) concluye lo siguiente:

Mientras que en los libros históricos del Antiguo Testamento se exige continuamente la conversión del pueblo de Israel en su totalidad, son especialmente los profetas Jeremías y Ezequiel los que insisten sobre la conversión del individuo a Dios, que tendrá lugar cuando Dios le otorgue un corazón y un espíritu nuevos. (p. 332)

La predicación profética se caracteriza en todos los tiempos por establecer una clara correlación entre la conversión y la justicia interhumana y, en épocas tardías, por vincular la conversión a la esperanza de redención (Mal 4,5ss). La conversión vincula valores como la reconciliación con Dios (Is 55,7), la remisión de la culpa (Jon 3,9), el bienestar (Ez 33, 14) o la prosperidad

(Os 14,4-8). Al mismo tiempo, exige un distanciamiento del mal y de los malvados (Jer 18,8). Como señala Soggin (1985), “a la exhortación positiva de volver a Dios, que al principio predomina en los profetas, se une la dimensión negativa: apartarse del mal” (p. 1117).

La conversión bien puede estar precedida del arrepentimiento o ser la consecuencia del rescate o salvación. En Isaías, por ejemplo, el rescate del pueblo exiliado tiene como consecuencia una vuelta o reconciliación con Dios (Is 44,22); una oferta que no se limita a Israel, sino en el estilo propio de esta profecía; tiene un alcance universal (Is 45,22). Es, además, una oferta que hace coincidir la propuesta de Dios con la activa participación de su pueblo (Zac 1,3-6), destacando la actitud de la “conversión de corazón” (Jl 2,12; cf. Dt 4,30).

A este llamado se suma en la Biblia Hebrea, que comienza la sección de los Escritos encabezada con una meditación sapiencial sobre los dos caminos: el del justo y el de los malvados (Sal 1,1s). En los libros sapienciales, la conversión es presupuesto de la salvación (Soggin, 1985). De hecho, toda la recompensa que se alcanza con la sabiduría y la justicia es la reconciliación de Dios (Eclo 17,24-26). Los mismos sentimientos divinos como la compasión son una ocasión para que Dios ofrezca la salvación a las personas que se convierten (Sab 11,23), porque la buena esperanza (*spes bona*) es que el pecado no tiene la última palabra, sino la justicia de Dios (Sab 12,19; cf. 12,10). Con todo, queda siempre el riesgo de la contumacia, como de hecho ocurrió con el pueblo exiliado (Eclo 48,15; Cf. Os 4,16; Sof 3,1; Hch 7,51).

La traducción griega de la Biblia da un paso sugestivo al traducir la palabra hebrea *šûb* (שוב) de manera consistente con la palabra *ἐπιστρέφω* y las palabras relacionadas en el campo lexical (*στρέφω*, *ἀποστρέφω*, *ἐπιστροφή*) que ya tenía un significado bastante preciso en el ámbito cultural. Como señala Laubach (1990) en su estudio, la palabra *ἐπιστρέφω* “en la literatura filosófica antigua significa la orientación genérica del alma hacia la religiosidad o hacia lo divino. Del uso lingüístico del griego profano y a través de los LXX, el concepto pasó a formar parte del léxico neotestamentario” (p. 331).

En el Nuevo Testamento, se retoma esta manera de comprender la conversión, tanto de la Biblia Hebrea (שוב) como de la Biblia Griega (*ἐπιστρέφω*, *στρέφω*, *ἀποστρέφω*, *ἐπιστροφή*), pero da un paso ulterior al utilizar de manera consistente el verbo *μετανοέω*, cuyo término cercano en hebreo es *niham* (נִחַם): “De acuerdo con el sentido de la preposición, que, cuando actúa de prefijo delante de verbos de movimientos y verbos de contenido

espiritual, indica un cambio en el contenido del verbo, *metanoéo* significa cambiar de modo de pensar, cambiar de idea o de opinión” (Goetzmann, 1990, p. 337).

El énfasis en los términos *μετάνοια* y *μετανοέω*, por una parte, señala la vinculación con la tradición profética del Antiguo Testamento del “volverse a Dios”, relacionada con el término *ἐπιστρέφω*; por otra, en el Nuevo Testamento enfatiza en un cambio que implica integralmente la totalidad del individuo. En efecto, “el verbo *metanoéo* (*μετανοέω*) guarda una estrecha relación con *epistréphō* [...]. Significa apartamiento consciente del pecado, cambio de la mentalidad (*nous*) y de todo el enfoque vital interior, sin el cual no es posible la auténtica *conversión*” (Laubach, 1990, p. 333). Igualmente, el término *conversión* (*μετάνοια/μετανοέω*) destaca la integralidad, porque “se alude más bien a una *conversión* decidida por el ser humano en su totalidad; con ello aparece bien claro que, ni se trata de una *conversión* meramente externa, ni de un cambio de modo de pensar puramente interno” (Goetzmann, 1990, p. 335).

La *conversión* es presentada con diversos matices en los programas narrativos de cada uno de los evangelios. En la obra lucana este tópico abarca el programa narrativo de los dos libros. Se presenta con los dos campos semánticos habituales: el de *volverse a Dios* (*ἐπιστρέφω*) y el de *cambiar la mentalidad* (*μετανοέω*). De hecho, la obra lucana tiene el mayor uso del término *conversión* (*μετάνοια*) en todo el NT. Este tema constituye un eje de la transformación de la situación interna de la comunidad y del diálogo con la cultura. Por ello, la misión del Bautista es presentada como una pastoral del retorno a Dios “a muchos de los hijos de Israel les convertirá (*ἐπιστρέψει*) al Señor su Dios” (Lc 1,16). De manera semejante, configura particularmente la misión pascual de Pedro de confirmar a la comunidad una vez que él se haya convertido: “Y tú, cuando te hayas convertido (*ἐπιστρέψας*), confirmarás a tus hermanos” (Lc 22,36b), misión que Pedro continúa al predicar la *conversión* entre los gentiles (Hch 9,35; 15,19). Y se constituye, en general, en un signo seguro de la eficacia del Espíritu en la acción de los predicadores itinerantes (Hch 11,21), expresamente vinculada a la acción evangelizadora: “Habiendo evangelizado a ustedes para que de estas vanidades se conviertan al Dios vivo” (Hch 14,15).

La *conversión* es la respuesta reflexiva adecuada al llamado de Dios y no solo una eventualidad que sigue a los conflictos políticos (Lc 13,3) o las tragedias domésticas (Lc 13,5). De hecho, las famosas parábolas de la

misericordia giran en torno a la alegría que conlleva la conversión de aquellas personas que han actuado mal (Lc 15,10). Al final de la apología de Pablo, se juntan precisamente los dos términos claves, *retorno* (ἐπιστρέφειν) y *conversión* (μετανοεῖν), para presentar lo que es esencial en esa acción de predicación y que se presenta precisamente como una obra digna y no como superstición: “y a las naciones anuncie que se convirtieran (μετανοεῖν) y se volvieran (ἐπιστρέφειν) a Dios, haciendo obras dignas de conversión (μετανοίας)” (Hch 26,25). La convergencia de términos referentes a la conversión (μετανοεῖν + ἐπιστρέφειν: Hch 3,19; 26,20) coincide con la meta del programa narrativo del libro de los Hechos, que busca presentar un modelo de evangelización a partir de relatos sobre la conversión de los primeros cristianos.

En la misma línea, pero con otra dinámica distinta, el evangelio de Marcos presenta la conversión como el programa desarrollado durante todo el ministerio de Jesús a través del seguimiento (Mc 1,15), programa que aparece en continuidad con la propuesta del Bautista y de los grandes profetas de Israel, pero que ahora se presenta realizado en el movimiento de personas que siguen a Jesús.

El llamado a la conversión constituye el comienzo del ministerio de Jesús y es una clave para comprender su evangelio. La conversión, entendida en términos de cambio de mentalidad, se vincula tanto al sustantivo *μετάνοια*, como al verbo *μετανοέω*. En esto, la predicación de Jesús se asemeja a toda la tradición profética. De hecho, la predicación de Juan Bautista (Mc 1,4) vincula la conversión con el perdón de los pecados y hace del bautismo su signo distintivo (Torres Muñoz, 2006). En el sermón parabólico (Mc 4,1ss) aparece el otro término habitual de la conversión, el *volverse* (ἐπιστρέφω / בּוּשׁ), en una citación de Isaías (Is 6,10) que se refiere al tema profético de la contumacia o dureza de corazón del pueblo (Mc 4,12). En ella, el profeta tiene la difícil tarea de anunciar a tiempo y a destiempo la inminente ruina de la nación y la sobrevivencia de un pequeño resto o cepa (Is 6,1-13).

Sin embargo, el énfasis puesto en la vinculación entre conversión y fe en el Evangelio es esencial en Marcos (Mc 1,14-15; cf. Mt 4,17), no con el cambio de los tiempos, la cercanía del reino de Dios o la fe en el evangelio. En ello es particular este escrito que, desde el encabezamiento (Mc 1,1), establece un programa para todo el texto (Marxsen, 1983; Torres Muñoz, 2013). El verbo *convertirse* (μετανοέω) reaparece en el contexto de la misión de ‘Los Doce’ (Mc 6,12) como una caracterización de la primera

misión realizada por el grupo (Mc 6,1-13). La aparición de este verbo en conjunción con la predicación *kerigmática* (*κηρύσσω*) es significativa, porque está en estricta relación con el programa misionero que establece Jesús al comienzo de su ministerio (Mc 1,15). Como señala Laubach, “*metanoëō* y *pisteuō* pueden aparecer juntos y completarse mutuamente” (1990, p. 333).

Mateo es el único del Evangelio que usa expresamente el verbo *arrepentirse* (*μεταμέλομαι*), junto a los términos *volverse* (*ἐπιστρέφω*) y sus correlativos lexicales (*στρέφω*, *ἐποστρέφω*, *ἐπιστροφή*), y al verbo *convertirse* (*μετανοέω*) y al sustantivo conversión (*μετάνοια*). Este último término vincula la predicación del Bautista con la de los profetas veterotestamentarios que exigieron al pueblo frutos de conversión (Mt 3,8) (Alonso Díaz, 1981) simbolizados en el bautismo escatológico (Mt 3,11), pero al mismo tiempo se vincula con la predicación de Jesús (Mt 4,17). Sin embargo, como el llamado a la conversión es una oferta, también puede tener una respuesta negativa (Mt 11,20-21; cf. 12,41). Al signo inicial de la penitencia bautismal le sigue un programa que, en el caso de este Evangelio, implica hacerse pequeño para entrar en el reino (Mt 18,3). En Mateo el término *arrepentirse* (*μεταμέλομαι*) se usa en una parábola dirigida contra los dirigentes de Israel (Mt 21,28-32) que no se arrepienten (28,29) al ver el efecto de conversión que la predicación tiene entre los pecadores. La conversión esta puesta en este texto en relación con la fe con la que se debe responder a la predicación profética y con la cercanía al reino de Dios de quienes se arrepienten, aunque su conducta inicialmente los hubiese apartado de la oferta salvífica. Con todo, aunque el arrepentimiento es indispensable, no es suficiente para la conversión, como se ve en el caso de Judas (Mt 27,3). De acuerdo con Goetzmann (1990), la conversión en Mateo “es entendida a la vez como una posibilidad otorgada y como una tarea: como posibilidad dispensada por Dios al ser humano como un don escatológico y como tarea que se le plantea al mismo hombre” (p. 35).

La conversión en sus variadas expresiones hace parte del mensaje central del NT, en especial de la predicación de Jesús y luego de la comunidad que prosiguió su obra. En este llamado, todos los términos y símbolos concurren para señalar el aspecto gradual o procesual de la conversión; una conversión que implica integralmente todas las dimensiones del ser humano, personal y comunitariamente, a partir del cambio de mentalidad acontecido por su experiencia de fe; un cambio que obedece a unas exigencias de justicia, tal cual como la plantean Juan Bautista y los profetas, pero que igualmente se

abre a la gracia y la gratuidad de percibir el cambio de época y la acción de Dios en la historia, especialmente en el futuro; un cambio que no parte del mero reconocimiento del pecado o de la injusticia, sino que se funda principalmente en el perdón, en la reconciliación. En el fondo, en el lenguaje bíblico, particularmente veterotestamentario, resuenan por una parte las exigencias fundamentales de la justicia y el derecho en la armonía que el ser humano en cuanto criatura debe guardar con la realidad en su conjunto; pero, al mismo tiempo, se complementa con el sentido de esperanza, gracia y apertura al futuro que corresponden al seguimiento de Jesús. La estructura antropológica fundamental que aparece en la interpelación que Dios dirige a su pueblo y que se corresponde con la debida escucha configura el tema de la religación del ser humano que se une a su experiencia fundante a través de una escucha obediencial. Como señala Coenen (1990) “la conversión no es primariamente expresión de la decisión humana, sino un acto de obediencia: no puede ser sino una respuesta del ser humano a Dios que le interpela, una aceptación del ofrecimiento divino de la gracia” (p. 337).

De la conversión interior a la conversión integral

En continuidad con el llamado a la conversión en la predicación de la primitiva Iglesia cristiana, el Concilio Vaticano II ha retomado y resignificado su valor para el mundo contemporáneo. Si bien antes del Concilio predominaba una comprensión penitencial de la conversión, bajo el impulso del Concilio la Iglesia se reconoce como urgida de conversión y renovación (sc 8c); encuentra en la conversión el único camino para entrar en comunión con todos los cristianos (UR 4,7,8), aunque se reconoce que la conversión es una exigencia de cada día a la que se accede poco a poco (PO 5c) y que tiene su adecuada expresión sacramental en la reconciliación (PO 18b). De hecho, en el Decreto *Ad Gentes* se insiste en que la evangelización se oriente hacia ella como un camino para la santidad y plena comunión con Jesucristo (AG 13). Incluso, la misma liturgia tiene sentido en la medida en que motiva y acompaña el proceso de conversión (sc 9). Ahora bien, debido al énfasis en la conversión interior, es el Magisterio posconciliar el que desarrolla las implicaciones de la conversión en el mundo de hoy.

De hecho, Pablo VI (*Constitución apostólica Paenitemini*, 1966), al concluir este Concilio, fue particularmente explícito al vincular la vida de la Iglesia a la evangelización y a la conversión, como de hecho se hizo en la

Iglesia primitiva (Hch 2,38; 14,15): “Convertíos y creed en el Evangelio’ (Mc 1,5), nos parece que debemos repetir hoy estas palabras del Señor, en los momentos en que —clausurado el Concilio ecuménico Vaticano II— la Iglesia continúa su camino con paso más decidido” (Capítulo 1). Por ello, este papa recordó que la Iglesia está “continuamente necesitada de conversión y renovación, renovación que debe llevarse a cabo no sólo interiormente e individualmente, sino también externa y socialmente” (Capítulo 2).

De la conversión interior a la conversión pastoral

En la misma línea, Pablo VI (1968), al inaugurar la Conferencia de Medellín, exhortó a colocar toda la reflexión bajo el signo de la conversión: “durante estos días nos hemos congregado en la ciudad de Medellín, movidos por el Espíritu del Señor, para orientar una vez más las tareas de la Iglesia, en un afán de conversión y de servicio” (Documento de Medellín [DM], Mensaje).

La Conferencia de Medellín, aunque todavía tiene el referente de la ‘conversión interior’, señala sus implicaciones para las transformaciones sociales, siguiendo el programa del ‘hombre nuevo’ planteado por Pablo (Rm 3,9-10). El mismo documento promovió una comprensión de la acción renovadora de la Iglesia con un efecto al interior y con una resonancia social:

para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión, a fin de que llegue a nosotros el "Reino de Justicia, de amor y de paz". El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia, en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (DM, 1,3b)

De hecho, un valor de la vida social como es la paz requiere una comprensión integral de la justicia y un compromiso permanente orientado por la conversión: “la comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a

un movimiento que implica constantemente cambio de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones” (DM, 2,14b).

En coherencia con estas reflexiones, se propone una pedagogía pastoral que asegure la evangelización de todo el continente bajo el signo de una nueva conversión capaz de dinamizar la experiencia de fe de modo que

promueva constantemente una reconversión y una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada vez más profundos y maduros, siguiendo el criterio de una pastoral dinámica, que en consonancia con la naturaleza de la fe, impulse al pueblo creyente hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria. (DM, 6,8b)

Esa misma pedagogía afecta la evangelización a todos los niveles, pero especialmente la pastoral popular y la liturgia. En efecto, la ‘pastoral popular’ se propone “lograr una personalización y vida comunitaria de modo pedagógico, respetando las etapas diversas en el caminar hacia Dios. Respeto que no significa aceptación e inmovilismo, sino llamado repetido a una vivencia más plena del Evangelio, y a una conversión reiterada” (DM 6,15). Igualmente, la liturgia no se reduce a un simple ritualismo, sino que implica cabalmente al creyente en todas sus dimensiones: “el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad, un esfuerzo siempre renovado por sentir como siente Cristo Jesús (Fil 2, 5), y una continua conversión” (DM 9,3).

En cualquier caso, la reflexión en el DM insiste reiteradamente en la exigencia ineludible de justicia interhumana, ligada a la solidaridad y a la misericordia. Reconoce, al mismo tiempo, que esta exigencia nace de la libertad que proporciona un proceso de conversión abierto a las exigencias sociales y comunitarias:

Una sincera conversión ha de cambiar la mentalidad individualista en otra de sentido social y preocupación por el bien común. La educación de la niñez y de la juventud en todos sus niveles, empezando por el hogar, debe incluir este aspecto fundamental de la vida cristiana. Se traduce este sentido de amor al prójimo cuando se estudia y se trabaja ante todo como una preparación o realización de un servicio a la comunidad; cuando se dispone orgánicamente la economía y el poder en beneficio de la comunidad. (DM 14,17)

El DM, sobre el derrotero trazado por Pablo VI, plantea explícitamente las implicaciones del llamado a la conversión para la Iglesia, en cuanto comunidad de seguidores de Jesús. Por una parte, destaca las exigencias inaplazables de justicia, en la misma línea planteada por los profetas de Israel, pero al mismo tiempo, destaca la necesaria autoimplicación del creyente en el proceso de conversión, indispensable para vivir a profundidad los valores del Evangelio. Desde el punto de vista eclesial, destaca la necesidad de desarrollar una pedagogía adecuada que coloque al conjunto de la comunidad eclesial en el camino de la conversión permanente, sin reducir este itinerario a expresiones rituales, sino dándole todo el alcance existencial, comunitario y social y, al mismo tiempo, sin disociarlo de la vida sacramental, es decir, del sacramento de la reconciliación y de la eucaristía.

La *III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, aunque presidida por Juan Pablo II, continuó bajo el influjo de Pablo VI que, a través de su encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975) y del documento de trabajo titulado *El presente y el futuro de la evangelización en América Latina*, mantuvo el interés sobre los procesos de evangelización y, en particular, sobre la conversión y la renovación eclesial, con un fuerte llamado a la justicia social y a algunas referencias al respeto a la naturaleza.

En su discurso inaugural, Juan Pablo II (1979) replanteó la conversión en los términos de un conocimiento íntegro del misterio de Cristo, capaz de “de orientar y definir nuestra vida cristiana, y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social” (Mensaje I,2; cf. EN 22.18). Por ello, remarca la cristología del siervo sufriente que acentúa la dimensión existencial de la entrega cristiana y que “abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos” (Juan Pablo II, 1979, Mensaje I,4; cf. LG 8).

La misma conferencia en su “Mensaje a los pueblos de América Latina” se pregunta “¿Vivimos en realidad el Evangelio de Cristo en nuestro continente?” y se responde con un llamado a la conversión: “Queremos no solamente ayudar a los demás en su conversión, sino también convertirnos juntamente con ellos, de tal modo que nuestras diócesis, parroquias, instituciones, comunidades, congregaciones religiosas, lejos de ser obstáculo sean un incentivo para vivir el Evangelio” (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe [CELAM], 1979, Mensaje 2d). Pero se toma distancia contra el eficacismo y se confía más en la gracia “Creemos en la gracia y en

el poder del Señor Jesús que penetra la vida y nos impulsa a la conversión y a la solidaridad” (CELAM, 1979, Mensaje 9).

En este sentido, la primera parte del documento se distancia críticamente de la mentalidad que considera la pobreza, la exclusión, la injusticia o como algo natural que inevitablemente se deba soportar o como algo transitorio que cambiaría con mayor esfuerzo personal. Por ello esta Conferencia al reconocer que “esta realidad exige conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social” (Documento de Puebla [DP] 30), se propone “llamar a una continua conversión individual y social” (DP 16), con el ánimo de ayudar a los creyentes de este continente a pasar de situaciones inhumanas, consideradas estructurales y pecaminosas, a otras más humanas y evangélicas. Al concluir esa primera parte, presenta un balance de la visión de la realidad en el que se destacan algunas tendencias actuales del mundo y los desafíos que estas suponen y allí ya se advierte que “si no cambian las tendencias actuales, se seguirá deteriorando la relación del hombre con la naturaleza por la explotación irracional de sus recursos y la contaminación ambiental, con el aumento de graves daños al hombre y al equilibrio ecológico” (DP 139).

Por ello, al asumir con conciencia crítica la experiencia de fe se reconocen sus implicaciones para el seguimiento de Jesús en la situación actual y se asume que

esta tarea evangelizadora nos conducirá a la plena conversión y comunión con Cristo en la Iglesia; impregnará nuestra cultura; nos llevará a la auténtica promoción de nuestras comunidades y a una presencia crítica y orientadora ante las ideologías y políticas que condicionan la suerte de nuestras naciones. (DP 160)

Al reflexionar sobre la realidad humana, esta conferencia se opone críticamente en nombre de una visión revelada de la humanidad a las visiones antropológicas reduccionistas (deterministas, psicologistas, economicistas, estatistas y científicistas) y proclama la dignidad y libertad del ser humano renovado en Cristo, no sin antes hacer explícitas las múltiples tendencias que amenazan los caminos de paz, comunión y solidaridad de los seres humanos entre sí y con la naturaleza que requieren un proceso integral de conversión:

La comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales, de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra, de la cultura, de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mundo, teniendo en cuenta el respeto de la ecología. (DP 327)

¿Cómo se entiende, entonces, esta conversión? Ante todo, como un testimonio de la fe en Jesucristo (*cf.* DP 358), como “un proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social. Porque, si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas” (DP 193; *cf.* 228). Igualmente, la conversión es una exigencia para participar del señorío de Cristo en la creación y en la historia, “señorío que debe aprenderse y conquistarse, mediante un continuo proceso de conversión y asimilación al Señor” (DP 242). Proceso que acontece en una pedagogía que nos haga “capaces de asumir el propio dolor y el de nuestros pueblos y convertirlos, con espíritu pascual, en exigencias de conversión personal, en fuente de solidaridad [...] y en desafío para la iniciativa y la imaginación creadoras” (DP 279; *cf.* 352). De este modo, el anuncio fiel del Evangelio, la denuncia profética de la injusticia y el discernimiento de los llamados concretos que hace el Señor exigen “actitud de conversión y apertura y un serio compromiso con lo que se ha discernido como auténticamente evangélico” (DP 338).

Por ello, la evangelización no consiste fundamentalmente en la adhesión a doctrinas correctas, sino que busca “la conversión personal y la transformación social” (DP 362), “suscita una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social” (DP 388), se compromete con “la conversión de los hombres que viven según los valores del evangelio y el cambio que, para ser más plenamente humanos, requieren las estructuras en que aquéllos viven y se expresan” (DP 395). En definitiva, “la Iglesia evangelizadora tiene esta misión: Predicar la conversión, liberar al hombre e impulsarlo hacia el misterio de comunión con la Trinidad y de comunión con todos los hermanos, transformándolos en agentes y cooperadores del designio de Dios” (DP 563). Una misión que apunta a la conversión integral del ser humano (DP 1206), de las estructuras sociales y de la iglesia misma (DP 1305), no por coacción externa, sino por orientación existencial y espiritual (DP 1221).

Esta conversión no afecta solamente el plano social en el que los grupos humanos interactúan, sino que afecta igualmente el plano cultural, en el que adquieren expresión todas las formas de vida humana y que las ciencias sociales habitualmente identifican con las superestructuras:

La Iglesia llama a una renovada conversión en el plano de los valores culturales, para que desde allí se impregnen las estructuras de convivencia con espíritu evangélico. Al llamar a una revitalización de los valores evangélicos, urge a una rápida y profunda transformación de las estructuras, ya que éstas están llamadas, por su misma naturaleza, a contener el mal que nace del corazón del hombre, y que se manifiesta también en forma social y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior, en el plano de los valores. (DP 438)

Dentro de los medios prioritarios para propiciar y sostener el proceso de conversión se destacan la educación y la catequesis. La educación que comienza en la familia (DP 585) y se integra en la misión evangelizadora es un recurso importante para la conversión (DP 1013, 1026). A diferencia de la educación, la conversión es un elemento constitutivo de la catequesis, según las tradiciones primitivas cristianas. Por ello, se reconoce que “la catequesis debe llevar a un proceso de conversión y crecimiento permanente y progresivo en la fe” (DP 998). De hecho, los catequistas “como educadores de la fe de las personas y de las comunidades, procurarán empeñarse en una metodología en forma de proceso permanente por etapas progresivas, que incluya la conversión” (DP 1007). Los planes de catequesis y de educación deben orientar la conversión de los jóvenes en cuanto encarnan el ideal del encuentro con Cristo (DP 1183, 1193), de acuerdo con las particularidades de género y de contexto (DP 1198).

Un signo importante de la conversión es la aceptación personal de la austeridad (DP 1157-1158) y la opción solidaria por los pobres (DP 1134). El servicio a los pobres exige “una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres” (DP 1140). Igualmente se reconoce “el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto interpelan constantemente (a la iglesia), llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y

disponibilidad para acoger el don de Dios” (DP 1147). Como ya lo recordará Pablo VI (Capítulo 12), la conversión implica una *metánoia*, un cambio de mentalidad, porque “el cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas no será verdadero y pleno si no va acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión” (DP 1155).

Las exigencias de conversión planteadas en la Conferencia de Medellín adquieren un considerable impulso y una gran especificidad en la Conferencia de Puebla, en especial las ligadas a la justicia social y a la opción por los pobres. De hecho, las exigencias de justicia social remiten a la necesaria armonía del ser humano con su Creador y con la naturaleza. Las exigencias que conlleva la preferencia por los pobres y excluidos, principales víctimas de la injusticia y de la falta de armonía demandan que la Iglesia se transforme en su interior de acuerdo con los valores del Evangelio, en especial de las bienaventuranzas. El llamado a la conversión pretende revertir las tendencias del mundo contemporáneo, no solo en las relaciones interhumanas basadas únicamente en el lucro y en la expropiación, sino también por el uso irracional de los recursos naturales con sus consecuentes daños en los ecosistemas y en la salud humana. Aunque estas últimas consecuencias apenas eran mencionadas hace cuatro décadas, hoy se han convertido en el gran problema de la humanidad, y no solo de Latinoamérica.

La siguiente Conferencia del episcopado retomó estas preocupaciones, pero las replanteó en términos del desafío de una nueva evangelización, siguiendo las orientaciones de Juan Pablo II que quería lanzar un gran plan de evangelización con motivo del nuevo milenio. La preocupación por la conversión, así como por la ecología, tuvo un desarrollo significativo (Documento de Santo Domingo [SD] 169-177) en función de los retos de la Nueva Evangelización.

En el documento de Santo Domingo (CELAM, 1992) la conversión constituye uno de los elementos articuladores de la Nueva Evangelización. Para este documento “Cristo, el Señor, enviado por el Padre para la redención del mundo, vino para anunciar la buena noticia e iniciar el Reino y mediante la conversión de las personas lograr una nueva vida según Dios y un nuevo tipo de convivencia y relación social” (SD 190). Con ello, se presenta la conversión como un elemento esencial del *kerygma* y como un medio para la instauración del reino de Dios, del que la Iglesia ya es primicia y signo, sin desligarla de las exigencias morales: “difundir las virtudes

morales y sociales, que nos conviertan en hombres nuevos, creadores de una nueva humanidad” (SD 239).

A diferencia de los documentos anteriores (*v. g.* Medellín y Puebla), esta conferencia hizo un esfuerzo notable al fundamentar bíblicamente la conversión en relación con el seguimiento de Cristo y con la gracia de la reconciliación y de la salvación. Ya en la profesión de fe con la que comienza el documento se plantea explícitamente que la participación en el reino anunciado por Jesús “exige una profunda conversión (*cf.* Mc 1,15; Mt 4,17), una ruptura con toda forma de egoísmo en un mundo marcado por el pecado (*cf.* Mt 7,21; Jn 14,15 RMI 13); es decir, una adhesión al anuncio de las bienaventuranzas (*cf.* Mt 5,1-10)” (SD 5). Pero, al mismo tiempo, se muestra que esta participación no es fruto del voluntarismo o de algún privilegio eclesial, sino que se alcanza mediante “la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, ofrecida una vez más a los hombres y mujeres de América Latina, como llamada a la conversión del corazón [...] a convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres” (SD 9). La oferta de salvación, sin dejar de ser una gracia, es correlativa a la conversión.

Este énfasis en la ‘nueva evangelización’ hace que la segunda parte del documento, centrada particularmente en la misión de la Iglesia ante esta desafiante y urgente tarea destaque la centralidad de la conversión. En efecto, la nueva evangelización “tiene su punto de partida en la Iglesia, en la fuerza del Espíritu, en continuo proceso de conversión” (SD 23b), porque la nueva evangelización “es ante todo una llamada a la conversión” (SD 24; *cf.* Juan Pablo II, Discurso inaugural, 1). Es en este contexto que aparece explícitamente el llamado a una “conversión pastoral” expresada en estos términos

La Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinámismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal. (SD 30)

El camino de conversión comienza por el camino de la santidad (SD 32), de una comunidad convocada por la palabra (SD 33) que sale al encuentro de Jesús en la historia (SD 46), que realiza su vocación en la oferta de conversión y salvación a toda la humanidad (SD 123), que se muestra crítica con

expresiones religiosas o culturales que alienan la conciencia de sus seguidores (SD 147; cf. 240). Se reconoce que este camino, siguiendo las enseñanzas de Pablo VI, está vinculado íntimamente a la promoción humana, al respeto a la naturaleza y a la armonía en todas las relaciones (SD 157; cf. EN 51); a “descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor (cf. Mt 25,31-46) es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial” (SD 178).

Digno de atención desde el punto de vista teológico es el hecho de que ya en este documento aparece una comprensión integral de la ecología al ligarla estrechamente tanto a la justicia social como a la promoción humana:

Las propuestas de desarrollo tienen que estar subordinadas a criterios éticos. Una ética ecológica implica el abandono de una moral utilitarista e individualista. Postula la aceptación del principio del destino universal de los bienes de la creación y promoción de la justicia y solidaridad como valores indispensables. (SD 169)

Por ello, se da un valor especial a la tierra (planeta y territorio) como don de Dios: “los cristianos no miran el universo solamente como naturaleza considerada en sí misma, sino como creación y primer don del amor del Señor por nosotros” (SD 171); y por esto se fijan tareas muy específicas tanto en la defensa del medio ambiente como del derecho a la tierra, de las cuales vale destacar, a modo de ejemplo, “emprender una tarea de reeducación de todos ante el valor de la vida y la interdependencia de los diversos ecosistemas” (SD 169). Aquí se retoman las orientaciones de Juan Pablo II respecto a una “ecología humana”.

En otras palabras, la Conferencia de Santo Domingo profundizó sobre el problema antropológico, teológico y pastoral de la conversión en función del llamado a una “nueva evangelización”, avanzando en la misma línea de la Conferencia de Puebla. Sin embargo, el avance más significativo fue el que tuvo la reflexión en torno a la ecología, planteado en términos de “ecología humana” y de derecho a la tierra. Con ello, quedan puestas las bases para el desarrollo posterior que el magisterio hará en torno a la conversión pastoral y ecológica y en torno a una ecología integral ligada a la exigencia de justicia interhumana.

La conferencia de Aparecida (2007) articuló de manera explícita y programática el proceso de conversión y el seguimiento personal y comunitario

de Jesucristo que ya se mencionaba en las conferencias anteriores. En efecto, la conversión constituye uno de los cinco aspectos fundamentales del discipulado misionero, junto con el encuentro con Jesucristo, su seguimiento, la comunión de vida y la misión.

Esta conferencia nos recuerda que la conversión es ante todo un camino espiritual en la experiencia religiosa, común a todas las confesiones cristianas (Documento de Aparecida [DA] 228-232). Es una gracia (DA 14) que se nos concede en cuanto comunidad de pecadores necesitados de conversión (DA 100h) y que tiene en los sacramentos, en particular en el de la reconciliación, una particular expresión (DA 175d; 382).

Lo esencial es reconocer que hace parte del itinerario formativo del discipulado misionero: la conversión “es la respuesta inicial de quien ha escuchado al Señor con admiración, cree en Él por la acción del Espíritu, se decide a ser su amigo e ir tras de Él, cambiando su forma de pensar y de vivir, aceptando la cruz de Cristo, consciente de que morir al pecado es alcanzar la vida” (DA 278).

En este itinerario la conversión es la respuesta de fe al Jesús que viene a nuestro encuentro y que nos interpela: “Maestro, ¿dónde vives? (Jn 1, 38), ¿dónde te encontramos de manera adecuada para ‘abrir un auténtico proceso de conversión, comunión y solidaridad?’” (DA 245; cf. EAM 8). La palabra que Jesús nos dirige no nos deja indiferentes: “se hace, necesario proponer a los fieles la Palabra de Dios como don del Padre para el encuentro con Jesucristo vivo, camino de ‘auténtica conversión y de renovada comunión y solidaridad’” (DA 248; cf. EAM 12). La experiencia religiosa previa, en forma de piedad popular, es valorada positivamente (DA 260), aunque requiere de un proceso de iniciación o reiniciación cristiana que permita al creyente iniciar un diálogo vivo con el Maestro: “es de fundamental importancia la catequesis permanente y la vida sacramental, que fortalecen la conversión inicial y permiten que los discípulos misioneros puedan perseverar en la vida cristiana y en la misión en medio del mundo que los desafía” (DA 289). En conjunto, la conversión se inserta en un itinerario formativo constituido por un proceso con sus elementos fundamentales, sus criterios, sus etapas y sus lugares.

Consecuencia de este itinerario es la conversión pastoral. Con ella, se pretende pasar de una pastoral conservativa a una pastoral misionera: “La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera” (DA

370). Con la proclamación del kerygma no solo comunicamos una verdad, sino que participamos de la vida pascual de Cristo (DA 351). Por ello, “la conversión personal despierta la capacidad de someterlo todo al servicio de la instauración del Reino de vida” que nos llama a “a asumir una actitud de permanente conversión pastoral, que implica escuchar con atención y discernir lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias” (Ap 2, 29) a través de los signos de los tiempos en los que Dios se manifiesta” (DA 366). Lo que hace Aparecida es plantearse, a partir de una lectura de los signos de los tiempos, los desafíos pastorales del nuevo milenio, sin descuidar ni subvalorar los espacios tradicionales de evangelización (Schickendantz, 2018).

La conversión también implica la comprensión de nuestro lugar en el mundo como especie, y la de nuestro lugar en la historia como comunidad de discípulos de Jesús. El documento de Aparecida es aún más explícito en el compromiso ecológico que todos los documentos anteriores y vincula este compromiso, por una parte, a la comprensión cristiana de la realidad, la historia y el mundo y, por otra, a la justicia social como realización concreta de la caridad, amor universal o solidaridad.

Aparte de las orientaciones generales sobre el respeto a la integridad de la creación, el documento de Aparecida (CELAM, 2007) reconoce expresamente la situación de devastación en la Amazonía y el riesgo del deshielo en la Antártida. Ante esto, recoge algunos datos alarmantes, constata situaciones que ponen en riesgo a las comunidades ancestrales y a toda la humanidad y hace algunas recomendaciones. Lo significativo en todo esto es que, aparte de la lectura de la realidad de la situación socio-cultural, económica, sociopolítica, de grupos minoritarios (indígenas y afroamericanos) que aparece en documentos anteriores, la preocupación por una preservación de la naturaleza adquiere el estatus de desafío pastoral permanente y prioritario.

El documento, en la tercera parte que correspondería a la acción, dedica una sección completa al cuidado del medio ambiente (DA 470-475). En esta sección se reconoce expresamente que el trato respetuoso con todas las criaturas es deber de cualquier seguidor de Jesús (DA 470). Se nos invita a ser “profetas de la vida” en la defensa de la naturaleza y se nos exhorta a tener una educación para la responsabilidad ecológica (DA 471), en especial con los pueblos que han aprendido a vivir en medio de ella de manera sostenible (DA 472) y advierte que la “explotación irracional va dejando una estela de dilapidación, e incluso de muerte” (DA 473). Por todo esto,

en el documento se asumen de manera expresa algunos compromisos que apuntan a los desafíos más graves y urgentes (DA 474):

- i. Cuidado de la Casa Común y austeridad solidaria (DA 474a). Lo que se refiere al paradigma ético del cuidado y a una nueva comprensión de la disposición de los bienes.
- ii. Apoyo a poblaciones víctimas de la depredación de los recursos naturales (DA 474b).
- iii. Desarrollo de un modelo alternativo de ecología natural y humana (DA 474c).
- iv. Promoción de políticas públicas para la protección, conservación y restauración de la naturaleza (DA 474d).

Si bien en el DA no se alude expresamente a una conversión ecológica, el llamado a la conversión afecta por una parte todas las iniciativas de evangelización, tanto las tradicionales como las nuevas y, por otra, motiva a una comprensión integral de la justicia social, de acuerdo con la doctrina social de la iglesia, que incluye expresamente la responsabilidad por la creación. Los compromisos con el medio ambiente anteriormente mencionados no son posibles sin una actitud distinta ante las novedades del mundo actual, es decir, sin un proceso de conversión, personal y colectivo, comunitario local y eclesial universal. Ya veremos más adelante que las orientaciones de este documento tienen una feliz confluencia con el Sínodo Panamazónico y con el magisterio de Francisco.

De la conversión pastoral a la conversión ecológica

El magisterio de Francisco recoge la reflexión de los anteriores pontífices en lo que se refiere al llamado a la conversión y al respeto por la integridad de la creación, y lo conjuga con la amplia reflexión contextualizada del magisterio episcopal latinoamericano. Como se ha mostrado hasta aquí, el tema de la conversión es central en la profecía de Israel y, aún más, en la predicación de Jesús, como lo muestran los Sinópticos, y en la predicación de la Iglesia primitiva, como aparece en Hechos y Pablo. Sin embargo, la adición de los términos *interior*, *de corazón* en tiempos anteriores y ahora

de los términos *integral*, *pastoral* y *ecológica*, destacan las implicaciones que tiene este imperativo de la conversión para la fe y la teología cristianas.

Ya al inicio de su pontificado, Francisco (2013a) señaló la importancia que la conversión tiene para la vida cristiana: “la fe, en cuanto asociada a la conversión, es lo opuesto a la idolatría; es separación de los ídolos para volver al Dios vivo, mediante un encuentro personal” (LF 13). Este lazo indisoluble entre fe y conversión pertenece a los datos básicos de la predicación de Jesús (Mc 1,15); una manera de ver la conversión que recupera la práctica antigua de la Iglesia de simbolizar el cambio de vida mediante el bautismo: “el agua es símbolo de muerte, que nos invita a pasar por la conversión del “yo”, para que pueda abrirse a un “Yo” más grande; y a la vez es símbolo de vida, del seno del que renacemos para seguir a Cristo en su nueva existencia” (LF 42).

En la *Evangelii Gaudium* Francisco (2013b) recuerda que la conversión es una exigencia para todas las personas que abrazan la fe cristiana, desde los fieles asiduos hasta aquellos que por primera vez escuchan la predicación cristiana. En la mitad de estos dos extremos estaría un grupo grande de personas que, aun identificándose como cristianos católicos, viven su fe como un mero asunto cultural. Para ellos, “la Iglesia, como madre siempre atenta, se empeña para que vivan una conversión que les devuelva la alegría de la fe y el deseo de comprometerse con el Evangelio” (EG 14).

Por eso, Francisco lanza un programa de evangelización dirigido a toda la iglesia (EG 26), articulado en torno a la conversión, fundamentalmente en clave pastoral y misionera (EN 25 y ss.), que recuerda el esfuerzo de renovación emprendido durante el Concilio (EG 26; UR 6; EOC 19). En este sentido, la conversión pastoral exige la reforma de las estructuras para “que la pastoral ordinaria sea más expansiva y abierta, coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad” (EG 27). Un compromiso universal, pero que parte de las iniciativas de la iglesia local (EG 30), y mediante varios recursos pedagógicos busca hacer resonar en la vida concreta de los creyentes la fuerza de la Palabra (EG 155), en particular en todo lo que atañe a la justicia social y al bien común (EG 182; cf. 201), con el fin de encarar los males del mundo actual que, si se ignoran, pueden destruir la vida de fe (cf. EG 52-75): la economía de la exclusión, la idolatría del dinero, el lucro en lugar del servicio, la inequidad que genera violencia, las masas y grandes urbes que nos vuelven anónimos; al

mismo tiempo, asumir el desafío del respeto de la integridad de la creación (EG 215), la inclusión social de los pobres (EG 186-215), la promoción del bien común y la paz social (EG 217-237).

Sin embargo, debemos esperar hasta la *Laudato si'* para escuchar un llamado específico a una conversión ecológica (Mejía Correa, 2016). Esta expresión, que había sido utilizada por Juan Pablo II, alcanza en este documento un alto grado de especificidad y concreción en relación con el término *ecología humana*:

Una conversión ecológica implica dejar brotar todas las consecuencias del encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que nos rodea. Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana. (*Laudato si'*, n. 217)

Con ella, se presenta un programa de evangelización que, partiendo de una espiritualidad ecológica cristiana, “alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo” (n. 222); desarrolla estilos de vida alternativos (nn. 203-208); educa para realizar una alianza entre la humanidad y el ambiente (nn. 209-215); fomenta un amor universal cívico y político (nn. 228-232), y respeta los espacios de celebración y gratuidad desde una espiritualidad trinitaria de comunión.

Este programa de conversión ecológica (nn. 216-221) nos propone “algunas líneas de espiritualidad ecológica que nacen de las convicciones de nuestra fe, porque lo que el Evangelio nos enseña tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, sentir y vivir” (n. 216). Esta espiritualidad nos reconectaría con nuestro propio cuerpo, con la naturaleza y con las realidades de este mundo. Partiría de una conversión interior para superar la indiferencia ante la crisis ambiental o la resignación ante su magnitud; nos reconciliaría con la creación: “reconocer los propios errores, pecados, vicios o negligencias, y arrepentirse de corazón, cambiar desde adentro” (n. 218); propendería por superar el individualismo: “la conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria” (n. 219).

El paradigma del cuidado que propone este programa de conversión implica algunas actitudes como:

- i. “gratitud y gratuidad, es decir, un reconocimiento del mundo como un don recibido del amor del Padre, que provoca como consecuencia actitudes gratuitas de renuncia y gestos generosos, aunque nadie los vea o los reconozca”.
- ii. “amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, de formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal”.
- iii. “creatividad y entusiasmo, para resolver los dramas del mundo, ofreciéndose a Dios ‘como un sacrificio vivo, santo y agradable’ (Rm 12,1)”.

Junto a estas actitudes, surgen igualmente algunas convicciones que acompañan la conversión ecológica:

- i. “conciencia de que cada criatura refleja algo de Dios y tiene un mensaje que enseñarnos”.
- ii. “seguridad de que Cristo ha asumido en sí este mundo material y ahora, resucitado, habita en lo íntimo de cada ser, rodeándolo con su cariño y penetrándolo con su luz”.
- iii. “reconocimiento de que Dios ha creado el mundo inscribiendo en él un orden y un dinamismo que el ser humano no tiene derecho a ignorar”.

Al elegir a Francisco de Asís como modelo de la ‘ecología integral’, se nos proponen unos valores que concretizan el ideal allí propuesto: “recordemos el modelo de san Francisco de Asís, para proponer una sana relación con lo creado como una dimensión de la conversión íntegra de la persona” (*Laudato si'*, n. 218); “en él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (n. 10).

La conversión integral

El documento final del Sínodo Panamazónico (DSP) (Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, 2019) nos presenta la confluencia de todo el magisterio anterior sobre la conversión, la ecología integral y la

justicia social. Respecto a la conversión recuerda las enseñanzas de la *Laudato si'* y de las conferencias del episcopado latinoamericano. Con respecto a la ecología integral, remite al paradigma del cuidado de la Casa Común y del respeto de la integridad de la creación. Con respecto a la justicia social, busca el equilibrio a través de las espiritualidades ancestrales y la economía sostenible dentro de un paradigma de ecología humana integral. Toda la reflexión es una invitación a explicitar críticamente los esquemas y estructuras que empujan a los pueblos a la devastación ambiental, la injusticia social y el materialismo: “la escucha [...] nos empuja a una conversión profunda de nuestros esquemas y estructuras a Cristo y a su Evangelio” (DSP 5).

Todo el esquema del documento gira sobre tres ejes, entonces, en torno a la conversión integral. El primer eje pide escuchar conjuntamente el clamor de la madre tierra y el de los pobres, asumir un estilo de vida sobrio y enraizar nuestra espiritualidad en la lectura orante de la Escritura para discernir los gemidos del espíritu que nos llama al cuidado de la casa común.

El segundo eje despliega las implicaciones más importantes de la conversión integral: “Como Iglesia de discípulos misioneros suplicamos la gracia de esa conversión que ‘implica dejar brotar todas las consecuencias del encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea’ (*Laudato si'*, n. 217):

- i. una conversión personal y comunitaria que nos compromete a relacionarnos armónicamente con la obra creadora de Dios, que es la ‘casa común’;
- ii. una conversión que promueva la creación de estructuras en armonía con el cuidado de la creación;
- iii. una conversión pastoral basada en la sinodalidad, que reconozca la interacción de todo lo creado.
- iv. una conversión que nos lleve a ser una Iglesia en salida que entre en el corazón de todos los pueblos amazónicos. (DSP 18)

El tercer eje insiste en la interconexión de las dimensiones pastorales, culturales, ecológicas y sinodales. Este eje es muy importante si se descubre que la conversión busca, en la aceptación de la libertad humana, modificar las

estructuras (económicas, políticas, sociales, culturales, etc.) y los esquemas (mentales, ideológicos, cosmológicos, etc.) que impiden reconocer alternativas al consumismo y a la destrucción de los ecosistemas naturales. En cualquier caso, tanto el término *integral* como el término *interconexión* señalan la necesidad de cuidar de un aspecto, una dimensión o una idea en detrimento del conjunto, como ocurría antes con la expresión “conversión interior”, que señalaba los aspectos de la moral individual, de las actitudes y los hábitos que ciertamente era necesario cambiar, pero que no tenía en consideración la situación tanto individual como colectiva o el horizonte histórico hacia el cual se movía la Iglesia o un grupo social.

Al seguir este itinerario, la conversión pastoral prioriza los equipos misioneros itinerantes que vencen la rigidez de ciertas estructuras eclesiales y que permiten combinar las iniciativas de varias organizaciones e instituciones eclesiales. Este llamado se había hecho desde la Conferencia de Santo Domingo (SD 29) y se renovó con la *Evangelii Gaudium* que pide ser una “Iglesia en salida” (EG 25), retomando los valores del Evangelio de ser una Iglesia samaritana, misericordiosa y solidaria (DSP 22ss), con capacidad de diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural (DSP 23-25), para configurarse como Iglesia misionera que sirve y acompaña, especialmente a los indígenas, afrodescendientes, migrantes y jóvenes (DSP 26-33). Junto al desafío ecológico en las selvas, está el desafío pastoral en las grandes ciudades que requieren que los evangelizadores vayan al encuentro de los fieles en los barrios, en los tugurios, en las invasiones (DSP 34-37).

Puesto que la conversión pastoral ya exige insertarse tanto en las nuevas culturas como en las culturas ancestrales en coherencia con el misterio de la encarnación, es necesario que, por una parte, se reconozca que la Iglesia tiene ya un rostro en los pueblos ancestrales y que, por otra, este reconocimiento vaya al encuentro de una religiosidad, una catequesis y una teología inculturada. En este sentido, el conocimiento de las lenguas aborígenes, el trabajo en red de todas las instituciones que buscan la supervivencia de los pueblos originarios y la educación para conservación de la naturaleza se constituyen en caminos nuevos y alternativos para hacer realidad la conversión cultural.

Debido a que la biodiversidad y la diversidad social se ven amenazadas por la dinámica del consumismo, la masificación y la codicia, se requiere una urgente conversión ecológica que reconozca “las heridas causadas por el ser humano en nuestro territorio” y que quiera “aprender de nuestros

hermanos y hermanas de los pueblos originarios, en un diálogo de saberes, el desafío de dar nuevas respuestas buscando modelos de desarrollo justo y solidario” (DSP 65). Para reconocer que en la ecología integral “emerge un nuevo paradigma de justicia [...] que conecta el ejercicio del cuidado de la naturaleza con aquél de la justicia por los más empobrecidos y desfavorecidos de la tierra, que son la opción preferida de Dios en la historia revelada” (DSP 66). El Sínodo Panamazónico asume la perspectiva de *Laudato si'* que reconoce las amenazas a los ecosistemas y a los pueblos de la Amazonía y que alienta iniciativas para crear “nuevos modelos de desarrollo justo, solidario y sostenible” (DSP 71), precisamente para promover “una conversión ecológica individual y comunitaria que salvaguarde una ecología integral y un modelo de desarrollo en donde los criterios comerciales no estén por encima de los medioambientales y de los derechos humanos” (DSP 73).

En consecuencia, se reconoce una dimensión socioambiental de la evangelización que se comprometa a acompañar a las poblaciones (indígenas, afrodescendientes, campesinas) que son más vulnerables frente a políticas e industrias inescrupulosas que destruyen a las personas y sus medios vitales, y que igualmente se comprometa a promover una ecología humana integral, una dimensión que considera la agresión contra el medio ambiente como un pecado y que propone “crear ministerios especiales para el cuidado de la ‘casa común’ y la promoción de la ecología integral a nivel parroquial y en cada jurisdicción eclesial” (DSP 82).

Todas esas reflexiones, iniciativas y propuestas confluyen en lo que le documento llama “conversión sinodal”, que se traduce en “fortalecer una cultura de diálogo, de escucha recíproca, de discernimiento espiritual, de consenso y comunión para encontrar espacios y modos de decisión conjunta y responder a los desafíos pastorales” (Sínodo Amazónico, n. 88). Busca reivindicar una adecuación de los esquemas y estructuras eclesiales, incluidas los ministeriales, a los nuevos desafíos de la evangelización en el momento actual, en especial en los lugares como la Amazonía, donde se libra la más grande lucha por preservar un recurso vital para toda la humanidad.

Pero lo que se quiere reivindicar en general con este llamado a la conversión es que hay una perfecta coherencia entre el absoluto respeto a la integridad de la creación, la defensa de los pueblos originarios y la raíz espiritual de la fe cristiana. No se trata de un argumento de conveniencia, sino de una convicción que nace de la misma fe. Esto es lo justo, porque la amenaza no es algo posible, sino algo que está ocurriendo o que ocurrió, como

la emergencia de los incendios forestales provocados de la Amazonía que causaron daños irreversibles en varios países, de los que se prevé impacto climático en el corto plazo y en los que fue necesaria la ayuda internacional (“Del Ártico a la Amazonía...”, 2019).

La dinámica de la conversión

La progresiva ampliación del concepto de *conversión* en el Magisterio ha supuesto un desafío pastoral, como lo reconoce el papa Francisco al proponer una “pastoral en conversión” (EG 25-33) e, igualmente, supone el desafío de proponer algunas pistas pedagógicas que hagan posible un crecimiento en la fe. La ampliación del concepto, como se ha visto hasta aquí, ha sido progresiva, partiendo más de la idea de “conversión interior” hasta llegar a una noción de “conversión integral”, claramente establecida sobre una ecología humana integral. Tal ampliación tiene implicaciones sobre la misión evangelizadora, sobre los modelos y prácticas de apostolado y pastoral, y sobre los caminos o pedagogías que se asumen.

El desafío consiste precisamente en replantear las anteriores comprensiones sobre la conversión, en especial las relacionadas con los conceptos de conversión interior, arrepentimiento, penitencia y otras similares, no para desecharlas, sino para resignificarlas en el contexto de la actual situación de la Iglesia a nivel universal y latinoamericano.

Una de las implicaciones más evidentes es asumir que la conversión es progresiva y se replantea cada vez que afrontamos una nueva misión, un cambio de situación o aceptamos un nuevo desafío misionero: “A veces la vida presenta desafíos mayores y a través de ellos el Señor nos invita a nuevas conversiones que permiten que su gracia se manifieste mejor en nuestra existencia ‘para que participemos de su santidad’ (Hb 12,10)” (GE 17).

Otra implicación no tan obvia, pero igualmente imprescindible, es la de ampliar el punto de vista, de modo que el creyente no se percibe ya como un individuo aislado, sino que ve el movimiento en el que está inmerso en su propia comunidad eclesial y en la Iglesia universal; el modelo de esta conversión es San Pablo que pasó de perseguidor a proseguidor de la causa de Jesús (Gal 2,10), como señala el papa Francisco: “la conversión (de Pablo) a Cristo lo condujo a ampliar su visión precedente” (MV 20).

Asimismo, el cambio de sentimientos como el egoísmo, el hedonismo, el consumismo por otros sentimientos como los que tuvo Jesús (Flp 2,5)

como la solidaridad, la misericordia y la compasión son indicadores de la progresión en el camino de la conversión. Así lo señala Francisco: “vivir la misericordia es el camino seguro para que ella llegue a ser verdadero anuncio de consolación y de conversión en la vida pastoral” (MeM 6).

La pedagogía que supone cualquier propuesta de conversión se relaciona directamente con la comprensión interrelacionada del mundo (cosmovisión), del ser humano (antropología) y de la trascendencia (espiritualidad), y el proceso que este cambio supone. En el caso del cristianismo la cosmovisión esta religada a la experiencia de fe; pero, al mismo tiempo, y de manera ineludible, con la propia infraestructura ideológica y cultural que tanto creyentes como comunidades han asimilado de manera no reflexiva. En efecto, como lo señala la mayoría de los autores, no es posible cambiar el actual rumbo de la realidad sin que el ser humano cambie: “el gran reto del siglo XXI será cambiar el sistema de valores que subyace a la economía global para hacerla compatible con las demandas de la dignidad humana y la sostenibilidad ecológica” (Capra, 2014, p. 12).

La importancia de la cosmovisión es esencial para proponer los procesos de cambio de mentalidad o conversión. Si nuestra comprensión es que el planeta es una especie de cantera inagotable o que los bosques son unos depósitos de madera, se nos escaparía por completo una visión ecológica que vea la tierra como un gran organismo vivo o que percibiera los bosques como un ecosistema en el que plantas, insectos, animales y humanos conviven y se sostienen con los recursos que el mismo bosque genera. Una pedagogía o proceso de acompañamiento de aprendizaje, crecimiento y maduración supone que nos dejemos enseñar, no solo por la ciencia (las ciencias de la tierra), sino también por las poblaciones originarias que han aprendido a convivir sabiamente con un ecosistema cuidando de conservarlo y recibiendo de él todos los beneficios, como ocurre, por ejemplo, con los pueblos originales del Amazonas.

Sin embargo, hay varias maneras de afrontar los desafíos. Uno, válido y necesario, es el que, a modo de ejemplo, propone Capra (2014), quien supone que los cambios se logran mediante estrategias mancomunadas frente a desafíos globales:

Hay tres cúmulos de temas que parecen ser puntos focales para las coaliciones de base mayores y más activas. Uno de ellos es el reto de reestructurar las normas y las instituciones que gobiernan la

globalización; otro es la oposición a los alimentos genéticamente modificados y el fomento de una agricultura sostenible, y el tercero es el diseño ecológico: un esfuerzo concertado de rediseñar nuestras estructuras físicas, ciudades, tecnologías e industrias, de modo que sean ecológicamente sostenibles. (Capra, 2014, p. 13)

Estos retos son excelentes, pero están pensados para grupos que están cerca de las fuentes de poder y que pueden incidir en las políticas de los gobiernos del primer mundo, de Europa o Norteamérica. Pero otro modo de afrontar los retos lo constituye el sínodo que, sin descartar estas iniciativas, ha optado por involucrar a las personas, comunidades y pueblos que se encuentran en los lugares en conflicto ecológico; también porque ha tenido en cuenta factores extremadamente relevantes para un cambio, como pueden ser las creencias religiosas, la sabiduría ancestral, las personas, la comunidades y los pueblos que, durante generaciones, han convivido armónicamente con su entorno y tienen economías sostenibles que no dañan ni a otros ni al planeta.

En cualquier caso, es necesaria no solo una intelección del problema, o una tematización en un lenguaje apropiado, sino una mediación pedagógica desde el punto de vista de la dinámica de la evangelización, es decir, un proceso de acompañamiento acorde con los presupuestos de fe de los que se parte y con las finalidades a las que se apunta. En esto son muchos los caminos que se pueden asumir. Aquí se refieren solo algunas propuestas que se plantean explícitamente el problema de acompañar procesos de conversión o de cambio de mentalidad.

Hace no mucho tiempo J. B. Libanio (1980a) propuso un modelo de “conciencia crítica” que, a través del análisis de los esquemas mentales, buscaba evidenciar el conocimiento tácito y las creencias que guían nuestra relación con la naturaleza, con Dios, con las otras personas y con nosotros mismos. Este autor se planteó explícitamente el problema del cambio de mentalidad o conversión que precede y converge con los procesos de evangelización. La primera dificultad la encontró en los esquemas mentales, particularmente aquellos que pertenecen a lo que llamó “mentalidad subjetiva”, básicamente antropocéntrica, subjetivista e individualista. Aunque los otros esquemas mentales tienen dificultades inherentes asociadas, estas dificultades no son en la actualidad tendencias culturales masivas.

Para Libanio (1980a), los procesos de cambio dependen en gran parte de grado de conciencia del momento en el que la mentalidad de una persona o un grupo se encuentra: si está en armonía con la naturaleza y religiosa a una experiencia trascendente, como ocurre en el primer momento, característico de los pueblos originarios y de buena parte de la población campesina original; si está en un segundo momento y el subjetivismo, el antropocentrismo y el individualismo han escindido esa conciencia y la persona se identifica solo con los valores de la industrialización y el consumo; si está en un tercer momento y ha hecho una ruptura explícita con la mentalidad anterior y se identifica con una ecología humana integral y con su consecuente estilo de vida, en el que ve la naturaleza como una realidad viva bajo amenaza y se religa a una experiencia trascendente que percibe a Dios como creador, solidario y en profunda comunión con todas las formas de vida.

Lo importante de esta primera herramienta es que no prejuzga si la mentalidad es premoderna, moderna o posmoderna, sino que analiza la manera como cada persona o grupo humano percibe las cuatro relaciones fundamentales (Dios, otros, sí mismo, naturaleza) y la jerarquía que les otorga. Para Libanio (1980a), la comprensión de los esquemas mentales se hace a partir de la relacionalidad. En el tercer momento, que él llama *social dialéctico*, y que nosotros llamamos *ecológico*, se enfatiza la armonía en todas las relaciones. Como enfatiza el documento panamazónico:

Se trata de vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos. Tal comprensión de la vida se caracteriza por la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales. (DSP 9)

La segunda herramienta (Libanio, 1980b) apunta al conjunto de ideas, creencias y prejuicios más elaborados que configuran una ideología. Puesto que los seres humanos tendemos a pensar que no tenemos una ideología, la pedagogía se orienta en primer lugar a inducir una sospecha frente a nuestra propia cultura o a nuestro estilo de vida. El siguiente paso introduce

la experiencia de lo diferente, por ejemplo, el contacto con la naturaleza, la meditación, el retiro espiritual o cualquier otra práctica que nos permita percibir que la ideología es un círculo que se alimenta a sí mismo. El tercer paso consiste en percibir que, a través de la apertura mental de nuestras ideas, se puede producir un cambio de actitud en nuestras actitudes, hábitos y conceptos. Estos tres pasos ayudan a entender el proceso de cambio y sus condiciones, así como permiten que la adopción de un método teológico, filosófico o humanista que se adopte en cualquier iniciativa pastoral tenga una base humana y conceptual mucho más preparada. Incluso, permite que cualquier instrumental de las ciencias humanas y sociales sea asumido con mayor conciencia crítica y no se acepten sin criterio sus presupuestos.

La tercera herramienta (Libanio y Monnerat Celes, 1980) analiza las actitudes que normalmente obstaculizan o bloquean por completo las intenciones de cambio y propone algunos recursos didácticos para abordar los procesos de acompañamiento. Las actitudes que habitualmente bloquean cualquier iniciativa de cambio son el autoritarismo, la destructividad y el conformismo que, en el fondo, manifiestan la incapacidad de aceptar la autonomía y la libertad. El cambio de estas actitudes supone, en primer lugar, una toma progresiva de conciencia, un proceso de acompañamiento por parte de una persona que facilite el proceso de cambio y una estructura de apoyo, representada en este caso por el grupo pastoral o por la comunidad cristiana que está comprometida en procesos de conversión integral.

Los recursos didácticos están diseñados para analizar las prácticas educativas de modo que los sujetos y la misma comunidad educativa tome conciencia de los procesos que requiere para alcanzar las metas que la Iglesia se propone actualmente en la evangelización. El análisis se compone de dos elementos: el primero evidencia el ideario —relacionado directamente con el carisma— y que se evidencia en la cultura institucional y en los documentos que la soportan (proyectos, modelos, reglamentos, estándares, etc.); el segundo es el conjunto de prácticas que materializan —y con frecuencia contradicen— este ideario. Lo importante aquí no es la coherencia en sí entre idearios y prácticas, sino el valor y significado que los miembros de una comunidad les asignan a los aprendizajes allí alcanzados. El obstáculo al cambio no radica en la incoherencia entre los ideales y la realidad, sino en la relevancia que tales prácticas tengan para la generación de un cambio como el que supone una ecología humana integral.

Otros autores han abordado el problema del cambio y lo plantean explícitamente en los términos de una *metanóia* o cambio de mentalidad. Aunque su recurso principal sean las ciencias sociales y humanas (psicología, sociología, antropología, economía, politología, etc.), tienen la ventaja de plantearse este cambio en términos de transformación de la mentalidad, lo que incluye las emociones, las actitudes, las habilidades, etc. Uno de los pioneros en este campo fue el psicólogo y educador H. Gardner que, en un libro llamado *Cambiando mentes* (2004), se propuso analizar los cambios conscientes:

Los cambios de mentalidad que se dan conscientemente, casi siempre como resultado de unas fuerzas que se pueden identificar, no mediante manipulación sutil, [y los cambios significativos] donde una persona o un grupo abandonan su manera habitual de concebir una cuestión significativa y, en lo sucesivo, la conciben de otra manera. (p. 11)

Gardner (2004) reconoce que la dinámica del cambio es compleja por las variaciones de ritmo, los procesos inconscientes y las representaciones mentales. Los cambios pueden ser repentinos o graduales, pero en cualquier caso obedecen a procesos sutiles de los que no tenemos siempre conciencia. Igualmente, los cambios no se deducen simplemente del comportamiento, sino de las representaciones mentales que son la manera como las personas, los grupos humanos o incluso culturas enteras perciben la realidad de su contexto, elaboran estas percepciones y las configuran en símbolos y estilos de vida.

Gardner (2004) considera que hay siete factores que, de manera conjunta o combinando solo algunos de ellos, pueden provocar o frustrar cualquier intención de cambio. El primer factor es la apelación a la razón, es decir, a la capacidad lógica que tenemos todos los seres humanos y que permite que nos representemos el mundo ateniéndonos a los datos objetivos. Esto es lo que hacen los documentos al citar, por ejemplo, los datos de la destrucción forestal de la Amazonía. El segundo factor es la investigación, práctica habitual de las universidades que busca precisar o transformar la manera como percibimos o nos representamos algo. Un ejemplo de ello son los estudios que demuestran cómo el flujo del agua líquida y, sobre todo, vaporizada en el Amazonas influye directamente en el clima mundial. El tercero es la resonancia que se refiere a la capacidad de un mensaje, un

símbolo, una imagen de persistir en nuestra memoria y modificar nuestro comportamiento. Esto es lo que pasa cuando vemos por ejemplo la imagen de una ballena o un cachalote que muere luego de comer toneladas de plástico que llegan al océano después de ser arrojadas a las basuras. El cuarto es las redescpciones representacionales, es decir, las muchas maneras como presentamos una realidad o cómo esta realidad nos habla; un video, una canción, una muestra de teatro callejero pueden tener más impacto que un informe estadístico sobre el cambio climático. El quinto se refiere a los recursos que pueden determinar que una determinada campaña, por ejemplo, para reducir el uso del plástico, pueda tener en un hábito o en una costumbre; contar con el apoyo de la televisión, la radio o con los recursos económicos para lanzar una buena campaña publicitaria puede marcar la diferencia. El sexto es el impacto de los sucesos o acontecimientos del mundo real y se refiere, por ejemplo, a los incendios en la Amazonía que provocaron reacciones del público en general, de la Iglesia e, incluso, de gobernantes de naciones distantes e industrializadas.

El último factor se refiere a las resistencias que cualquier iniciativa puede suscitar, por más buena, bien diseñada o mejor intencionada que sea. Un factor de resistencia es el arraigo de hábitos que pueden hacer muy difícil cualquier cambio. Otra puede ser el regreso a la media, es decir, aunque se adopten temporalmente unas innovaciones, luego se pueden abandonar y volver a lo de antes, como ocurre por ejemplo con el consumo de alimentos altamente procesados o el elevado consumo de carnes roja. El otro puede ser lo que Gardner (1996) llama la *Mente no escolarizada*, es decir, la tendencia que tenemos todos a percibir el mundo como cuando teníamos cinco años y a no ser receptivo frente a los relatos de la ciencia o de la sabiduría ancestral. Un ejemplo de esta resistencia es que tanto la ciencia como la sabiduría ancestral nos muestran que en cada parte del planeta existen ecosistemas que entrelazan el clima, todas las plantas, los animales y los seres humanos.

Por ello, en vez de ver el río como un ecosistema que mantiene viva a todas las comunidades a las que toca con sus aguas líquidas, subterráneas y vaporizadas, lo reducimos a una especie de canal gigante de agua. Pero como ecosistema el río depende de los árboles para regenerarse y los árboles dependen de los animales, especialmente de los insectos y los microorganismos, para prosperar.

Desde el punto de vista de la pedagogía pastoral necesaria para promover un cambio mental como el que supone la conversión a una ecología humana integral, se puede rápidamente percibir el potencial de esta propuesta que tiene en cuenta las posibilidades y las resistencias que se presentan en cualquier aprendizaje que supone un cambio de comportamiento por la transformación de la mentalidad o de las representaciones mentales, aunque una iniciativa como esta habría que complementarla con la “inteligencia de la fe”, es decir, con el potencial que tienen nuestras creencias para ayudarnos a valorar una experiencia o para ver la realidad de la creación y del ser humano en una perspectiva trascendente. Por ejemplo, en el cristianismo, la escucha de la Palabra de Dios puede convertirse en un factor que ayude a cambiar las ideas, conceptos, relatos y teorías que imponen las modas culturales y a tener una relación más equilibrada y madura con el entorno natural, humano y espiritual. Como recuerda el Sínodo, “una lectura orante de la Palabra de Dios nos ayudará a profundizar y descubrir los gemidos del Espíritu y nos animará en el compromiso por el cuidado de la “casa común” (DSP 17).

Perspectivas abiertas en torno a la conversión

En la Biblia, el llamado a la conversión es central en el mensaje de los profetas, en el de Jesús y en el de la Iglesia subapostólica. El llamado de los profetas para que alguna persona o el pueblo en general cambie algún comportamiento, actitud o creencia se basa principalmente en un retorno o vuelta al Dios justo y misericordioso que ha llamado a Abraham, ha rescatado al pueblo en el éxodo y lo ha restaurado en el exilio (Is 26,1-6). La conversión es una vuelta del pueblo de Israel al encuentro con el Dios que rescata, libera y salva. Aunque se alude al cambio de pensamiento, a la superación de la dureza del corazón, el llamado se enfoca a un encuentro vivo con Dios a través de la práctica de la justicia y de la Ley, recordando siempre el camino redentor del éxodo.

En el Nuevo Testamento, aunque mantiene este llamado de los profetas, insiste en el cambio de mentalidad para abrazar el Evangelio, la Buena Noticia de la inalterada misericordia y compasión de Dios que actúa en Jesús. La conversión implica caminar con Jesús y dejar que sea Él quien guíe y enseñe a su comunidad de seguidores y seguidoras (cf. Mc 1,14-22). Es un camino abierto para aquellas personas que se abren a la acción del

Padre misericordioso, más que para un pueblo particular o para su clase dirigente. Es un camino en el que hay que encarar los conflictos internos, las rivalidades en el grupo, la incompreensión de la familia o las autoridades, que exige asumir la cruz y abrirse a la acción del Resucitado. En este sentido, el seguimiento de Jesús se configura como un camino de conversión. No es simplemente la aceptación de una idea teológica, de unos rituales religiosos o de una actividad de superación individual. El contenido de la conversión está tematizado en la práctica de misericordia, solidaridad, comunitariedad, comensalidad y de atenta escucha del Padre que caracteriza la práctica de Jesús.

Sobre esta misma línea ha trabajado el magisterio del papa Francisco y el magisterio del Episcopado Latinoamericano. El llamado que, a partir del Concilio Vaticano II, hiciera Pablo VI a la conversión como elemento esencial de la evangelización en su Constitución Apostólica *Paenitnismi* (1966), en el Mensaje a la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1968) y en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), encontró resonancia tanto en las sucesivas conferencias del CELAM, como en el magisterio de sus sucesores, especialmente el del papa Francisco, y ha tenido un reciente punto de confluencia en el Documento Conclusivo del último sínodo de obispos.

En todo este magisterio, el llamado a la conversión ha recibido una determinación sintagmática en el adjetivo con el que se le caracteriza: *integral, pastoral, ecológica, cultural, sinodal*. Estos adjetivos indican el contenido y las implicaciones de un necesario cambio de mentalidad que permita la convergencia del evangelio con los desafíos del mundo actual. En cualquier caso, la preponderancia que ha adquirido la conversión a una ecología humana integral ha determinado la orientación de la evangelización y el consiguiente ajuste de las estructuras de apostolado y de los esquemas de reflexión o de inteligencia de la fe.

La reflexión teológica ha acompañado este itinerario de toda la comunidad eclesial, anticipando ciertos aspectos, sistematizando el conjunto y, sobre todo, correlacionando la inteligencia de la fe con las circunstancias actuales del mundo, con las condiciones sociales en las que se halla inmersa cada iglesia particular y con las expectativas de los cristianos de acuerdo con su contexto. Sin embargo, la tarea está todavía por hacer, porque a veces el magisterio y el sentir común de los fieles avanza con mayor rapidez que las reflexiones de las comunidades teológicas.

No menos importante es la mediación pedagógica y pastoral que las orientaciones, reflexiones y meditaciones deben tener para que las iniciativas de conversión a una ecología humana integral conduzcan a una auténtica experiencia de fe y de encuentro con Cristo. En esto son de capital importancia las experiencias de décadas anteriores en las que se intentaron producir cambios y se alcanzaron unos resultados un poco distintos de los esperados. También es importante que la formación progresiva, sistemática y ordenada en la fe acoja las orientaciones y las implemente de acuerdo con los sujetos y sus contextos. La catequesis mistagógica se caracteriza por tomar la integralidad de la persona en el camino de fe hacia el encuentro con el Padre misericordioso. Igualmente, son de mucha ayuda las ciencias humanas y sociales de corte humanista que han estudiado el fenómeno del cambio de mentalidad y de los procesos cognitivos, emocionales y sociales que subyacen a cualquier proceso de cambio en acto o a cualquier iniciativa de conversión.

Referencias

- Alonso Díaz, J. (1981). Las “buenas obras” (o la “justicia”) dentro de la estructura de los principales temas de la teología bíblica. En J. Alonso Díaz, J. I. González Faus, V. Codina, J. M. Castillo, y J. Vives, *Fe y justicia* (pp. 13-59). Ediciones Sígueme.
- Benedicto XVI. (2007). Discurso inaugural. En CELAM, *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*.
- Capra, F. (2014). Prefacio. En M. Hathaway y L. Boff, *El Tao de la liberación: una ecología de la transformación* (pp. 11-18). Editorial Trotta.
- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (1968). *Documento de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Coenen, L. (1990). Conversión, penitencia, arrepentimiento. Para la praxis pastoral. En L. Coenen, E. Beyreuther, y H. Bietenhard (Eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. (Vol. I, pp. 337-338). Ediciones Sígueme.
- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (1979). Mensaje a los pueblos de América Latina. En CELAM, *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. (pp. 22-180). CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (1992). *Documento de Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf
- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (2007a). *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. CELAM. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe. (2007b). Mensaje final. En CELAM, *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. CELAM. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Del Ártico a la Amazonía, fuegos que encienden el cambio climático. (2019, agosto 28). *Noticias ONU*. <https://news.un.org/es/story/2019/08/1461251>
- Francisco. (2013a). *Carta encíclica Lumen Fidei*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html
- Francisco (2013b). *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica sobre el llamado a la santidad en el mundo actual* https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Francisco. (2015, abril 11). *Misericordiae Vultus. Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia*.
- Francisco. (2016, noviembre 20). *Misericordia et Misera. Carta apostólica al concluir el jubileo extraordinario de la misericordia*.
- Francisco. (2018, marzo 19). *Gaudete et Exsultate. Exhortación apostólica sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*.
- Goetzmann, J. (1990). Conversión, penitencia, arrepentimiento. En L. Coenen, E. Beyreuther, y H. Bietenhard (Eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. (Vol. I, pp. 334-337). Ediciones Sígueme.

- Gardner, H. (1996). *La mente no escolarizada. Cómo piensan los niños y cómo deberían enseñar las escuelas*. Paidós.
- Gardner, H. (2004). *Mentes flexibles. El arte y la ciencia de saber cambiar nuestra opinión y la de los demás*. Planeta.
- Hathaway, M., y Boff, L. (2014). *El Tao de la liberación una ecología de la transformación*. Editorial Trotta.
- Juan Pablo II. (1979). Discurso Inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México. En CELAM, *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Juan Pablo II. (1992). Discurso inaugural del Santo Padre: nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hb 13,8). En CELAM, *Documento de Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf
- Laubach, F. (1990). Conversión, penitencia, arrepentimiento. En L. Coenen, E. Beyreuther, y H. Bietenhard (Eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. (Vol. I, pp. 331-334). Ediciones Sígueme.
- Legasse, S. (2005). ἐπιστρέφω epistréphō. En H. Balz y G. Schneider (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Tomo I* (cols. 1539-1543). Sígueme.
- Libanio, J. B. (1980a). *Formación de la conciencia crítica: Vol. 1. Aportes filosófico-culturales*. CLAR.
- Libanio, J. B. (1980b). *Formación de la conciencia crítica: Vol. 2. Aportes socioanalíticos*. CLAR.
- Libanio, J. B., y Monnerat Celes, L. A. (1980). *Formación de la conciencia crítica: Vol. 3. Aportes psico-pedagógicos*. CLAR.
- Marxsen, W. (1983). *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*. Sígueme.
- Mejía Correa, I. F. (2016). 'Laudato si': un nuevo paradigma ecológico. *Revista Albertus Magnus*, 7(1), 137-154. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2016.0001.08>
- Merklein, H. (2012). μετάνοια 'Metanoia'. En H. Balz y G. Schneider (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Tomo II* (cols. 248-259). Sígueme.

- Pablo VI (1966, febrero 17). *Constitución apostólica Paenitemini. Por la que se reforma la disciplina eclesiástica de la penitencia (CAP)*. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19660217_paienitemini.html
- Pablo VI. (1968). Mensaje a los pueblos de América Latina. En CELAM. *Documento de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Pablo VI. (1975, diciembre 8). *Evangelii Nuntiandi. Exhortación apostólica acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Schickendantz, C. (2018). Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente. *Revista Albertus Magnus*, 9(2), 87-106. <https://doi.org/10.15332/25005413.5102>
- Sínodo Amazónico (2019, 26 octubre). *Documento finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco*. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:89nLqMzSF7EJ:https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/10/26/0820/01706.html+%&cd=7&hl=es&ct=clnk&gl=co>
- Soggin, J. A. (1985). בּוֹשׁ ‘volver’. En E. Jenni, y C. Westermann (Eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II* (cols. 1110-1118). MEDiciones Cristiandad.
- Torres Muñoz, J. S. (2004). Samaria, la misión de Amós. Una ciudad de oro y marfil. *Iglesia Sin Fronteras*, 273, 42-43.
- Torres Muñoz, J. S. (2006). La presentación de Juan Bautista en el Evangelio de Marcos. Ejercicio exegético en torno a Mc 1,4-9. En J. A. Noratto (Comp.), *A la luz y al servicio de la Palabra* (pp.63-84). Pontificia Universidad Javeriana.
- Torres Muñoz, J. S. (2007). La “Alianza” como elemento articulador de la propuesta ética de la religión del antiguo Israel. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 145, 43-63. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3435/343529896004>
- Torres Muñoz, J. S. (2013). El mandamiento y los mandamientos. Estudio crítico de la redacción de Mc 10,17-22 y 12,28-34. [Tesis de Doctorado, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio institucional PUJ. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/16017>

- Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral. (2015). *La conversión pastoral*. Verbo Divino.
- Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral. (2018). *Conversión personal, conversión pastoral. Vivir en cristiano en tiempos de incertidumbre*. Verbo Divino.
- Zenger, E. (1975). Conversión. En A. Grabner-Haider (Dir.), *Vocabulario práctico de la Biblia*. (cols. 266-270). Herder.

Una reflexión ecoteológica. Entre la heurística del temor y el principio de responsabilidad

SANTIAGO ROLDÁN GARCÍA

*¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes,
el hijo de Adán para que de él te cuides?*

SALMO 8

*Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso
irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella*

PAPA FRANCISCO

Con estas mismas palabras el papa Francisco, después de iniciar con la exaltación del *cántico de las criaturas* de nuestro padre seráfico san Francisco de Asís en su carta encíclica *Laudato si'*, recrea la innegable paradoja existencial humana que, desde su elaboración y consolidación como constructo sociocultural, estuvo desprovista evidentemente del principio de responsabilidad por parte de sus gestores.

De este modo, no valdría el esfuerzo desde este escrito, que nos diéramos a la tarea de hacernos nuevamente escritores y lectores de lo ya sabido históricamente. Basta solo, ahora, con hacer referencia a una tragedia de Sófocles, basada en el mito de Antígona y representada por primera vez en el año 441 a. de C.:

Numerosas son las maravillas del mundo; pero, de todas, la más sorprendente es el hombre. Él es quien cruza los mares espumosos agitados por el impetuoso Noto, desafiando las alborotadas olas que en torno de él se encrespan y braman. La más poderosa de todas las diosas, la imperecedera, la inagotable Tierra, él la cansa año tras año, con el ir y venir de la reja de los arados, volteándola con ayuda de las yuntas de caballos.

El hombre industrioso envuelve en las mallas de sus tendidas redes y captura a la alígera especie de las aves, así como a la raza temible de las fieras y a los seres que habitan el océano. Él, con sus artes se adueña de los animales salvajes y montaraces; y al caballo de espesas crines lo domina con el freno, y somete bajo el yugo, que por ambas partes le sujeta, al indómito toro bravío. Y él se adiestró en el arte de la palabra y en el pensamiento, sutil como el viento, que dio vida a las costumbres urbanas que rigen las ciudades, y aprendió a resguardarse de la intemperie, de las penosas heladas y de las torrenciales lluvias. Y porque es fecundo en recursos, no le faltan en cualquier instante para evitar que en el porvenir le sorprenda el azar; sólo del Hades no ha encontrado medio de huir, a pesar de haber acertado a luchar contra las más rebeldes enfermedades, cuya curación ha encontrado. Y dotado de la industriosa habilidad del arte, más allá de lo que podía esperarse, se labra un camino, unas veces hacia el mal y otras hacia el bien, confundiendo las leyes del mundo y la justicia que prometió a los dioses observar.

Es indigno de vivir en una ciudad el que, estando al frente de la comunidad, por osadía se habitúa al mal. Que el hombre que así obra no sea nunca ni mi huésped en el hogar ni menos amigo mío. (Sófocles, 2001)

Así las cosas, los diversos problemas que afronta angustiosamente el ser humano de hoy plantean desde tiempos inmemoriales al cristianismo preguntas históricas urgentes que suscitan la reflexión teológica. El deterioro ambiental, la sobreexplotación de los recursos naturales, el agotamiento de la capa de ozono, la destrucción de la biodiversidad y la falta de agua potable, entre otros, no son sino fiel reflejo de estos dilemas que inquietan al ser humano, convirtiéndolos en un desafío político, económico y social para nuestros pueblos, estrechamente ligado a las dimensiones culturales, éticas y morales que fundamentan su accionar individual y social.

Un mundo que al parecer *se está deshaciendo por entre los dedos de las manos* de su único e impotente responsable; *un mundo que, sin más, está perdiendo su propia sangre* gracias al descalabro acaecido por un uso inquietante de los multipintos avances tecnocientíficos que responden a intereses particulares ha despertado grandes interrogantes ecoteológicos que hoy necesitan ser respondidos.

Pero tan lúgubre espectáculo no se sitúa precisamente en sectores de población no cristiana; ocurre, precisamente, en nuestra sociedad secular cristiana. Tales situaciones y comportamientos provienen de personas pertenecientes en su gran mayoría a la Iglesia Católica, madre de la cultura occidental y de nuestra historia presente.

¿Qué le ha pasado al cristianismo para que actitudes de tan evidente inmoralidad y con tan grandes repercusiones a nivel ecológico, ocurran en su seno? ¿Acaso no ha sido la misma Iglesia Católica la que, desde su quehacer pastoral, ha insistido en repetidas ocasiones por la salvaguarda, integridad y respeto del propio universo, por la dignidad de la persona humana y su calidad de vida, abogando por un bienestar del hombre en armonía con todo lo creado?

Es por esta razón que, desde este escrito, pretendo nuevamente brindar una reflexión teológico-moral sobre estos cuestionamientos, evocando el “principio de responsabilidad” del creyente a quien, sin pretender abstraerse de dicha realidad, le es imperativo comprenderse como ser humano, actor, responsable y creyente de todo lo creado desde su propia vocación de seguimiento a Jesucristo. De igual manera, quiero ofrecer algunas pautas inspiradas desde la Divina Revelación que apoyen el redescubrimiento de lo creyente del ser humano, la construcción y la estructuración de su comportamiento, como posibles alternativas de respuesta frente a los mismos desafíos éticos y morales, sociales e individuales que suscita la crisis socioambiental.

Heurística del temor y la cultura del desastre ambiental

*Solamente sabemos qué está en juego
cuando sabemos que está en juego.*

HANS JONAS

Apoyado en el análisis investigativo de la propuesta del filósofo alemán Hans Jonas en su libro *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Roldán García, 2012b), puedo recordar que desde una lectura a los primeros capítulos del libro del Génesis observaba que el acercamiento del ser humano a la naturaleza no había ocurrido inicialmente bajo ningún tipo de sentimiento procurado o por la arrogancia o por la superioridad de lo humano frente a lo natural de la naturaleza.

Si bien —mencionaba en mi trabajo— la intervención del propio ser humano de cara a algunas de las realidades de la naturaleza no fue proyectada a tan unimaginable acto destructivo en un primer momento, y en donde no existía posiblemente ningún tipo de intencionalidad desbastadora, enunciaba del mismo modo que hoy esta necesidad de sostener la humanización de su vida, y con ello su propia dignidad humana mediante la utilización de su entorno, emprendió un giro inesperado y nunca antes previsto por el ser humano (Roldán García, 2012b). Ello está motivado, en palabras de Hans Jonas (1995), por una de sus grandes hazañas construida artificialmente, pero carente de garantía a largo plazo: *la ciudad*.

Es aquí donde iniciaba la gran paradoja existencial de lo característicamente humano del ser humano para el autor, y que ahora, desde este nuevo escrito, considero pertinente no solo recordarla, sino proyectarla como reflexión praxeológica iniciada tiempo atrás desde la propia construcción de los fundamentos de la reflexión ecoteológica en nuestro grupo de Ecoteología, de la Pontificia Universidad Javeriana, a principios de este segundo milenio.

No siendo la naturaleza, en un primer momento, objeto de la responsabilidad humana, debido a que ella misma era garante directa de sí y de sus mismos procesos naturales en beneficio de su propia esencia y existencia; con el tiempo, esta reflexión ético-ambiental cambiaría de modo radical y profundo. Dicho acercamiento del ser humano a la naturaleza, que le exigía el uso de su inteligencia y la capacidad de intervención, se vio alterado

por la técnica moderna sucedida por el obrar colectivo, muchas veces desprovisto de un espíritu de respeto y responsabilidad, en no pocos sectores (Roldán García, 2012b): “Todo esto ha cambiado de un modo decisivo. La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abordarlos” (Jonas, 1995, p. 32).

En estos términos —mencionaba— la misma naturaleza vulnerada por la acción intervencionista del ser humano, como el accionar humano enfrentado a cambios paradigmáticos, incluso inesperados, encaró a partir de este momento significativas modificaciones que alteraron su esencia, su comportamiento, su creencia y hasta su propia definición.

Razón de lo anterior, y aclarado por Jonas (1995), surge un nuevo elemento: *la naturaleza*, sobre el cual todas y cada una de las teorías éticas y morales existentes hasta este momento deben reflexionar y, con ello, repensar los propios postulados y preocupaciones del comportamiento humano de cara al tipo de obligatoriedad y de responsabilidad, sea ética o moral, que se emanan de la capacidad de intervención del ser humano ante los fenómenos extrahumanos (Roldán García, 2005).

En este sentido, el destino del ser humano, como referente último que hace del interés en la conservación de esta (la naturaleza) un interés moral y, con ello, la misma concepción del creyente, no puede ser ajeno al ensanchamiento espacial y a la dilatación temporal de las series causales que la praxis técnica pone en marcha, incluso para fines cercanos, y alejado hasta de su misma buena voluntad (Roldán García, 2005). Se hace evidente, entonces, una nueva interpretación y hermenéutica que, desde las categorías de comprensión y conceptualización del creyente, provean *la preservación* como acto siguiente.

Así como Prometeo —mencionaba en mi investigación, citando el prólogo introductorio del libro de Hans Jonas—, el hombre ha adquirido ya una gran responsabilidad dentro del gran arte de cifrar el mundo, la naturaleza y su propio ser. Esto lo ha llevado a encararse a distintas situaciones nunca pensadas, pero que día a día lo están agobiando en su propio sentido de vida. Por eso, y sosteniendo lo dicho por Jonas (1995), la solicitud de intervención oportuna y apropiada *se vuelve ya un principio y un valor imposibles de desconocer ante la inevitable amenaza de la promesa de la técnica moderna desprovista de cualquier tipo de responsabilidad* (Roldán García, 2012b).

Dicho lo anterior, y en atención al título propuesto para este escrito, es el mismo filósofo quien advierte sobre los peligros que está corriendo el ser humano en estos tiempos de desenfreno biotecnológico y científico que, al visualizar la subsiguiente desfiguración del hombre, hace comprender las ideas de género, especie y naturaleza que han de ser protegidas de tal desfiguración (Jonas, 1995).

Mientras el peligro es desconocido, como sostiene Jonas (1995), no se sabe qué es lo que hay que proteger y por qué; el saber acerca de ello procede, en contra de toda lógica y de todo método, de aquello que hay que evitar. Esto es lo que se manifiesta mediante la generación de sentimientos y raciocinios muchas veces encontrados, y que nos enseña a ver el valor de aquello cuyo opuesto nos afecta tanto. Este es el verdadero sentido de lo que Jonas (1995) denominará en su texto como la *heurística del temor* (Rol-dán García, 2012b).

Si bien es cierto que la palabra *heurística* proviene del griego *εὐρίσκειν* y que alude a la acción, no solo de hallar, sino de encontrar (Real Academia Española, 2018), puedo interpretar como lector de su texto que su uso en este contexto alude sin más al arte de descubrir. Pero, a su vez, también hace referencia directa a la misma habilidad humana *de utilizar lo descubierto para resolver problemas mediante el uso tanto de la creatividad como del pensamiento divergente, propios del género humano*.

Así, se trata de la elaboración de un análisis sobre las posibles amenazas que pasan sobre el ser humano, si este no actúa (aún de manera condicional) de modo responsable, sabiendo que lo que está en juego es la propia continuidad de su propia existencia. Este temor, a diferencia de como lo han interpretado muchos colegas desconocedores del tema, no es para Jonas (1995) un hecho paralizante, sino generador *per se* de algún nivel de conciencia mucho más claro y distinto de la responsabilidad de nuestros actos; no es una ética del miedo, sino la posibilidad de la evidencia de enmendar un evidente comportamiento no pensado (conversión).

De este modo, y en un primer momento, se hace alusión al *deber ser* del comportamiento del creyente contemporáneo en atención al criterio para identificar actos contrarios a la naturalidad del ser; pero también se hace manifiesto, de igual forma, su habilidad para construirlos, dejando así en segundo plano el *bonum* que surge desde dicha creatividad de la condición humana en el constructo ideal de acciones, comportamientos y herramientas

que propendan por la búsqueda de dicho bien, y representen el *malum* posible; incluso, hasta por temor al mismo (Jonas, 1995).

Todo lo anterior propone, desde este escrito, y en contravía de una cultura del desastre ambiental, la búsqueda de una propuesta heurística ecoambiental que fortalezca la consolidación y concreción de un tipo de razonamiento y actuar inter o transdisciplinario, propios de la naturaleza creyente del ser humano, que procure una actitud de dejarse conmover por una acción bondadosa o por una provista de no bondad con tan solo verlas representadas en concienciación de una prevención presente; y, por qué no, de una añoranza prospectiva tanto de posibilidades como de principios esenciales para la naturaleza, su especificidad humana y la subsiguiente colectivización hacedora del constructo de una disciplina de principios éticos y morales. En otros diálogos, se llamaría *efecto metanóico* o simplemente *conversión ecológica*, solícita esta por el papa Francisco en muchos de sus escritos o discursos:

La sola posibilidad implica aquí ya la necesidad de tales principios (refiriéndose a los principios éticos), y la reflexión sobre lo posible plenamente desarrollado en la imaginación facilita el acceso a la nueva verdad. Pero esta verdad pertenece a la esfera ideal [...] en la medida en que lo que era el primer principio fundamental, y su seguridad no depende del grado de seguridad de las proyecciones científicas que le proporcionaron el material paradigmático. Tenga esta verdad su acreditación última en la autoevidencia de la razón, en un a priori de la fe o en una decisión metafísica de la voluntad, sus afirmaciones serán apodícticas, mientras que las de los experimentos mentales hipotéticos podrán, en el mejor de los casos pretender tener posibilidad. (Jonas, 1995, p. 69)

Aquí radica la creatividad y el ingenio del ser creyente del ser humano.

El principio de responsabilidad: el cuidado de la creación como una tarea de todos

La humanidad tiene aún la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común.

PAPA FRANCISCO

Ese triunfo del *Homo faber* sobre el *Homo sapiens* viene exigiendo al ser humano tanta creatividad e inventiva en sus propios fines subjetivos que, para no desoír su misma constitución íntima, ha tenido que construir y reconstruir realidades que incluso irían a costa y en contravía de su misma comprensión del mundo, su naturaleza humana y hasta el propio futuro de su ser y estar en el mundo (Roldán García, 2012b).

Así, diferenciando entre un acto humano emanado de la racionalidad y la comprensión humana, y un acto del hombre como acontecimiento fáctico de su realidad terrena y natural, pero no necesariamente de deliberación anterior o posterior, mencionaba en mi investigación doctoral citada que el principio moral de la responsabilidad es un acto humano que, desde una nueva dimensión antropológica como posible filtro epistemológico de segundo orden, se postula como necesidad imperativa de la condición racional del ser humano, debido a su definición y redefinición de toda su naturaleza humana, sociocultural y ecoambiental¹ (Roldán García, 2012a).

De este modo, el acto de responsabilidad del hombre y la mujer contemporáneos emana, por consiguiente, de la comprensión práctica y racional de su propia libertad. Pero dicha libertad, sin la intencionalidad de quedar libre de cualquier tipo de responsabilidad, reconoce el peso de su máxima; más aún en estos momentos, cuando el pensamiento y el comportamiento occidental se cuestionan mucho más por la exigencia moral de los mismos

1 Esta revolución epistemológica, que ha lanzado al conocimiento y, con él, al hombre, a una nueva realidad de complejidad cognitiva vinculante de lo teórico con lo práctico, de lo objetivo con lo subjetivo y de lo especulativo con lo experimental, se avizora, por tanto, y en mis palabras, como un nuevo acercamiento al conocimiento por vía directa de comprensión, mediante una nueva epistemología que se emplaza en la conciencia intencional del sujeto de cara a la posibilidad del conocimiento y a su subsiguiente aplicabilidad y aprehensión de lo valorativo, lo subjetivo y lo objetivo desde la propia concienciación del individuo (Roldán, 2012a).

actos de cara a las novedosas condiciones de una sociedad tecnológica, y por pretender estar a la altura del poder que imaginariamente cree tener el ser humano, incluso, para comprender y definir su “ser y estar” en el mundo.

En este sentido, para la gran mayoría de la opinión científica es evidente que tanto la ciencia como la técnica, junto con todos sus avances biotecnológicos y científicos, han enfrentado al ser humano a una sustancial modificación de sus relaciones consigo mismo y con su entorno. Pero incluso no solo sus relaciones sino también sus aspiraciones, sus deseos, sus ideales, sus convicciones y —por qué no decirlo— su misma esencia en muchos momentos se han visto alterados y modificados. Todo ello nos avizora una nueva, pronta y venidera concepción, no solo del hombre y la mujer, sino de su misma tipología de relación e interacción con su entorno socioambiental.

Lo anterior está a palmo de evidencia, ya que, si bien para los antiguos la potencia humana era considerada como una realidad limitada contraria a lo infinito del mundo, en donde se proponía la ciudad griega (*polis*) como un constructo civilizado ubicado en medio de un entorno avieso de bosques y de selvas (Jonas, 1995), hoy la situación se ha invertido y la naturaleza, mérito muchas veces del actuar no pensado del ser humano, se preserva en parques naturales y hasta en museos rodeados de civilización y tecnología.

Hoy en día, la naturaleza es débil y está amenazada. El ser humano tiene pues el deber moral de protegerla, y este aumenta en la medida en que sabemos lo fácil que es destruir la vida. La reflexión ética y ecoteológica de hoy debe tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana y de la misma supervivencia de la especie:

La teoría ética dominante desplazaba al ser humano de la Polis, en la que tanto filósofos como Platón, Tolomeo y Aristóteles lo habían ubicado en primer lugar, y lo situaba en el cosmos, a veces definido como “la verdadera gran Polis”. De este modo, pretender ser un buen ciudadano del gran cosmos, un cosmopolita, constituía la finalidad moral de todo ser humano; y el derecho a esta ciudadanía, se obtenía única y exclusivamente con la posesión del logos o razón, uno de los muchos principios que lo distingue como hombre y lo sitúan junto al mismo principio que gobierna el universo. (Jonas, 2003, p. 40)

Parafraseando un pronunciamiento hecho por Hans Jonas (2004), en su libro de *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo* (Roldán García, 2012b).

Por consiguiente, una de las ideas fundamentales sobre la que se sustenta la ética jonasiana, necesaria para focalizar este punto del capítulo, es la experiencia de la vulnerabilidad, y no solo de la naturaleza misma, sino también de la propia condición humana. Las generaciones actuales tienen la obligación moral de hacer posible la continuidad de la vida y la supervivencia de las generaciones futuras, y ese deber es explicitado como uno de los grandes imperativos categóricos de la posmodernidad (Jonas, 1995).

Si bien podemos afirmar enfáticamente con Jonas que hemos de velar por el derecho de la humanidad futura a su felicidad, este se relativizaría de cara al esfuerzo por proteger el deber de esta a conformar una auténtica humanidad que hoy se está viendo despojada de su propia esencia, yerro de una cultura tecnológica muchas veces desenfrenada e impensada. Este sería un deber imperativo para la actual concepción del género humano y del cual se derivarían todos los demás deberes para con las generaciones futuras, innegablemente mediante la extrapolación de nuestros propios temores y deseos, penas y alegrías.

Por lo tanto, y visto de este modo, se constata que la no comprensión racional del desarrollo del ecosistema y del papel tan importante que juega el propio ser humano dentro de su misma evolución están conduciendo al ser humano, al creyente, forzosamente a un sinsentido en el que, perdido de su intencionalidad ética e identidad de participación, colaboración y administración de cualquiera de los recursos naturales, así como del respeto a cualquiera de las especies existentes, se encuentra desprovisto de “responsabilidad” frente a sus mismas acciones.

Igualmente delicado resulta el hecho que se hallen compitiendo intereses particulares, sean económicos, políticos, sociales, culturales o hasta religiosos, que desoyen, transgreden y aniquilan los derechos de una comunidad humana existente (homicidio) y los de la propia naturaleza (ecocidio), gracias a un egoísmo insensato que lleva al creyente a desconocer que, así como el suave aleteo de una mariposa puede desencadenar un huracán en otro lado del mundo, la más mínima de sus acciones de igual forma conlleva múltiples y variadas consecuencias, siempre y cuando se den ciertas circunstancias favorables para que las pequeñas acciones puedan “amplificarse” (Roldán García, 2012a).

Clave de lectura: conversión ecológica desde la cultura del encuentro y la solidaridad

Los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe.

PAPA FRANCISCO

En continuidad con el trabajo investigativo, puedo sostener que el comportamiento colectivo del ser humano tiene como primer deber atender al futuro de su propia especie, debido al reconocimiento de la supremacía del poder humano por sobre el poder de la propia naturaleza y el innegable, pero entendible, egoísmo natural de las especies. Esta base es fundamental dentro de la comprensión hermenéutica de Hans Jonas en relación con el desequilibrio simbiótico (Roldán García, 2012b).

Subsiguientemente, y tras un debido entendimiento del primer imperativo ético, se devela el segundo, ahora de cara al tipo de responsabilidad por parte del ser humano ante la recompreensión de su propio actuar y su misma dignidad, al reconocerse como un organismo más fruto de la misma naturaleza y responsable del futuro de su misma madre naturaleza (Roldán García, 2012a).

Estos dos principales deberes, como lo propone Jonas (1995), se comprenden bajo un solo deber: el deber para con el hombre:

Reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia (aún en el caso afortunado de su conservación biológica), y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana. En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás. (Jonas, 1995, p. 227)

Según Jonas (1995), es innegable que, en la elección entre el hombre y la naturaleza, el hombre adquiere prioridad sobre la naturaleza y esta —la naturaleza—, aun cuando haya sido admitida su dignidad, tiene que ceder ante aquel cuya dignidad es mayor, debido al egoísmo natural de las especies, por cuanto que el ejercicio del poder humano “contra” el resto del mundo vivo es un derecho natural que se encuentra fundado en la mera posibilidad de ejercerlo (Jonas, 1995).

Pero esta “armonía” se puso en peligro colocando en entredicho la existencia humana y el valor mismo de la dignidad, no solo de la naturaleza, sino de toda la especie humana. Esta desarmonía, comprobada hoy día, asentó igualmente en evidencia la sobreexplotación de realidades esenciales y fundamentales que lo llevaron, no únicamente a desoír su misma comprensión, sino también su propio desarrollo y continuidad.

Dicho llanamente, como Jonas (1995) sostiene textualmente, devorar y ser devorado es la ley de la vida; ley precisamente de la diversidad, que afirma tal mandamiento en aras de sí:

La suma de estas agresiones, que se limitan recíprocamente y que en lo particular van siempre acompañadas de destrucción, es en conjunto simbiótica, aunque no estática, posee todos esos vaivenes y conservaciones que conocemos por el dinamismo evolutivo que precedió al hombre. La dura ley de la ecología evitaba cualquier saqueo desmesurado del conjunto por parte de los individuos y cualquier crecimiento exagerado del “más fuerte”, de tal modo que, en la variabilidad de sus partes, la permanencia del todo quedaba asegurada. A este respecto la creciente agresión unilateral por parte del hombre no supuso hasta hace poco ninguna diferencia determinante. (Jonas, 1995, p. 229)

Así, nacido del peligro el reconocimiento de lo humano y de lo natural, su esencia y hasta su propia creencia se entienden para el creyente en inevitable peligro. Y ante esa evidencia, surge por tanto *un nuevo tipo de deber: el del cambio, la conservación, la custodia, la preservación, la salvaguarda, la protección* (Roldán García, 2012b).

En este sentido, y ante la pregunta del cristiano se comprende la llamada *conversión ecológica* enmarcada, no solo bajo el deseo de asumir un “sí” global y con ello consecuentemente la imposición de un “no” real y

contundente al no ser por parte del cristianismo, sino desde la opción fundante del diseño, elaboración y consecución de una serie de estructuras morales que orienten tanto el comportamiento como su coherente actuar.

Lo anterior tiene lugar bajo el entendido de que no buscamos ya, desde la propuesta del papa Francisco en su encíclica, una cultura ecológica anquilosada y muchas veces paquidérmica que se reduzca a la elaboración de diferentes respuestas mediáticas de cara a los desafíos ecoambientales, sino a una cultura que, por el contrario, posibilite el cambio de mentalidad, de pensamiento, de conciencia y de estructuras (*metanóia*) que emane paulatinamente un nuevo estilo de vida y de espiritualidad destinados a plasmar, desde la creación de políticas y programas de educación, una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático (*Laudato si'*, n. 111); en otras palabras, una cultura y una espiritualidad que evoquen, desde su mismo pronunciamiento, la promoción de la vida tanto física como mental, emocional y espiritual en todas y cada una de sus manifestaciones. De esta manera, supera con ello una cultura contraria incluso al interior de la misma Iglesia Católica.

Asimismo, no necesitamos, tal y como sostiene Jonas (1995), que nos aventuremos en una teoría del hombre perfecto e impecable. Por el momento, como lo propone el autor, toda búsqueda por el hombre auténtico y en eco a su misma dignidad pasa a un segundo plano, de cara a la salvaguarda de su presupuesto: la existencia y permanencia de la humanidad en una naturaleza aceptable.

Pero no se trata ahora de perpetuar o elaborar una determinada imagen del hombre, sino, primeramente, de mantener abierto el horizonte de la posibilidad, horizonte que en el caso del hombre viene dado como tal con la existencia de la especie y —si hemos de dar crédito a la promesa del *imago Dei*— siempre ofrecerá nuevas posibilidades a la esencia humana. Así pues, por el momento, lo primero es el “no” al no ser —y, en primer lugar, al del hombre—; con ello, la ética de urgencia para el futuro amenazado tiene que convertir el “sí” al ser —que para los hombres se convertirá en obligación para con el conjunto de las cosas— en un acto colectivo. (Jonas, 1995, p. 232)

Frente a ello, es la misma encíclica *Laudato si'* la que sostiene, en boca del papa Francisco, que la solución de fondo al problema ambiental ha de

pasar por la *conversión personal* de cada uno de los individuos, creyentes o no, en donde gracias a esta se obtengan diferentes miradas y pensamientos muchas veces distintos y hasta divergentes en nuestras relaciones con los demás seres humanos y con las demás criaturas de la naturaleza, pasando de la interpretación clásica de competitividad a la de cooperatividad. Esta conversión, en últimas, es comprendida de manera consciente, voluntaria y libre de cualquier tipo de condicionamiento físico, mental, emocional o espiritual, y encaminada a la formación del mejor ser humano posible.

...[existe una] urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica: responsabilidad con nosotros mismos y con los demás, responsabilidad con el ambiente. Es una educación que no puede basarse simplemente en el sentimiento o en una veleidad indefinida. Su fin no debe ser ideológico ni político, y su planteamiento no puede fundamentarse en el rechazo del mundo moderno o en el deseo vago de un retorno al “paraíso perdido”. La verdadera educación de la responsabilidad conlleva una conversión auténtica en la manera de pensar y en el comportamiento. (Juan Pablo II, 1990)

Una sociedad ajena a esta realidad ambiental y alejada de esta exigencia moral ecoteológicoambiental no hallará nunca una solución al problema ecológico, si no revisa seriamente su estilo de vida (conversión). Ya han sido muchas las inagotables e innumerables evidencias de hoy, en donde una sociedad insistentemente inclinada al hedonismo y al consumismo permanece indiferente a los daños que esto ocasiona. e incrementa profundamente la ya sentida crisis moral del hombre: “Frente a lo anterior, la espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida, y alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo” (*Laudato si'*, n. 222).

De este modo, teniendo el concepto mismo de conversión ecológica ofrecido por la encíclica del papa Francisco en un sentido mucho más amplio que el recogido en los escritos de Juan Pablo II y Benedicto XVI, se pasa ahora a la exhortación a todo creyente y hombre de buena voluntad a que, sin pensarlo dos veces, realice un consumo mucho más consciente y responsable que considere los impactos sociales y ambientales de su propio consumo:

Se debe evitar el uso de material plástico y de papel, reducir el consumo de agua, separar los residuos, cocinar solo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir un mismo vehículo entre varias personas, plantar árboles, apagar las luces innecesarias (*Laudato si'*, n. 211)

En este orden de ideas, la conversión ecológica se entiende, por tanto, como una llamada a la responsabilidad moral de todo ser humano ante las cuestiones ambientales:

Pero también tenemos que reconocer que algunos cristianos comprometidos y orantes, bajo una excusa de realismo y pragmatismo, suelen burlarse de las preocupaciones por el medio ambiente. Otros son pasivos, no se deciden a cambiar sus hábitos y se vuelven incoherentes. Les hace falta entonces una conversión ecológica, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana. (*Laudato si'*, n. 217)

En atención a lo anterior, y retomando mi propuesta hecha en el *VIII Congreso Latinoamericano y del Caribe de Bioética* sobre la consolidación de una cultura ambiental desde el diálogo de la sapiencia bioética, la ecología y el diálogo creyente (Roldán García, 2007), observo la necesidad en este capítulo de recordarla y, con ello, parafrasear algunas de las posibles alternativas de solución ofrecidas en su momento de cara a una posible toma de decisiones en beneficio de la *readaptación* y *resignificación* del “ser y estar en el mundo” del ser humano, y que, con agrado, veo que concuerdan con algunas ofrecidas por el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*:

- i. Conciencia colectiva: en donde se hace necesario recrear (volver a crear) la conciencia colectiva del ser humano ante la evidente crisis ambiental que lo rodea no solamente a él sino a toda especie viviente del planeta. Conciencia, que no se ha tomado en serio ni por los individuos ni por las diversas y variadas comunidades sociales y políticas (Carta de la Tierra Internacional, 2000).

- ii. Uso racional y responsable de los recursos: desde lo cual, se invita al diseño de nuevas estrategias que acompañen esta conciencia colectiva de responsabilidad frente a la utilización racional de los recursos naturales por parte de todos y cada uno de los seres humanos que habitamos este planeta. Es evidente, mencionaba, la premura por amparar las necesidades básicas de todos los hombres, pero de igual modo es necesario que el ser humano pose sus pies sobre la tierra de tal manera que sintiéndola, redescubra su pertenencia a ella. (Uso racional)
- iii. Construcción de unos mínimos éticos y comprensión de unos máximos ecoambientales: dada la conciencia colectiva y la actitud tanto individual como comunitaria de una utilización racional y responsable de los recursos naturales, se hace posible la construcción de unos mínimos éticos esenciales, que a partir del diálogo incluyente, la comprensión y la apertura de máximos dados por las creencias o confesionalidades basadas en postulados religiosos y culturales, asuman y reconozcan la vida como valor fundamental, que hace partícipe al ser humano del ecosistema del planeta. Esto, atendiendo a la comprensión colectiva de que “la crisis ecológica es un problema moral” (Juan Pablo II, 1989) y que por tanto “la crisis ecológica es una crisis de religación” (Boff, 1997). De este modo, se invita a asumir que la cuestión ecológica no se limita netamente al terreno de las ciencias empírico-analíticas, sino que requiere el desarrollo de competencias desde las racionalidades práctico-moral y estético-expresivas para darle una interpretación crítica y liberadora a lo que acontece hoy por hoy en nuestro mundo.
- iv. Compromiso real y eficaz: todo hombre y toda mujer, creyentes o no creyentes y diversos en raza, sexo, política, cultura y religión, han de comprometerse de modo real y eficaz, conscientes del grito por la vida tanto humana como animal desde la cooperación y administración de la misma. Así comprendido, se entendería que cualquier agresión o divergencia a la vida misma sería una postura en contravía de su propia propuesta moral en razón de no ser coadyuvante de muchas de las orientaciones para consolidar una apuesta ética que sea pilar en la constitución de una auténtica cultura ambiental.
- v. Nueva manera de mirar el mundo: esta nueva manera de mirar el “ser y estar en el mundo”, se emplaza en el sentido universal de un diálogo abierto y sincero de las diferentes creencias religiosas, que evocando el adeudo divino de cuidar la vida (*biota*), rescate el compromiso de custodiar la casa (*oikos*) donde ella misma se desarrolla en beneficio de todo ser creado y reconozca el paso necesario del antropocentrismo al biocentrismo.

Si bien es comprendido para mí, comentaba, que por el análisis de la recta razón del creyente, es Dios mismo quien bendiciendo a todo hombre con el Don de la tierra y cuanto en ella existe, le posibilita encontrarlo a Él y comprender su Voluntad y consecuentemente, rediseñar su propia condición creatural y, en conciencia, recordar que la responsabilidad del ser humano sobre la creación debe estar mediada por la justicia y la caridad; se trata por lo tanto, de un desarrollo social intencionalmente guiado por principios morales, en donde el actuar humano adquiere un nuevo sentido y una especial importancia dada desde una experiencia del seguimiento religioso. No se trata sólo de utilizar la naturaleza como un medio para garantizar la subsistencia del ser humano social, sin importar las implicaciones de esta apropiación, sino además de hacerlo desde un horizonte de sentido y desde unos principios éticos.

Siguiendo las palabras de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en su informe “El tercer Milenio como desafío pastoral” del año 2000, el cristiano debe girar hacia nuevas perspectivas para asumir la responsabilidad, conjuntamente con los otros hombres por un destino en realidad común, ya que su propio actuar ha de entenderse como habitante de un planeta finito, que hoy tiene conciencia clara de sus límites, e inmerso en un mundo de comunicación instantánea, en donde el ambiente es, al mismo tiempo, fuente de los que lo usamos y necesitamos como también destinatario de lo que producimos y deseamos. La cuestión ambiental, por lo tanto, adquiere un alcance global, en cuanto a que los problemas ambientales no tienen solución exclusiva dentro de las fronteras nacionales gracias a la interdependencia de los factores que los producen y de los efectos que provocan. Para enfrentar de manera exitosa los problemas ambientales globales como el agotamiento de la capa de ozono, la destrucción de la biodiversidad o el cambio climático mundial, se requiere integrar las políticas nacionales a un esfuerzo internacional diferenciado de responsabilidades compartidas y de una cultura de solidaridad mundial. (pp. 79-82)

Todo esto puede contribuir al discernimiento moral ambiental (reflexión ecoteológica) que, desde una adecuada educación y un verdadero interés

por el fortalecimiento del comportamiento del cristiano, obtenga nuevas significaciones mundialmente aceptadas y solícitas de llevarse a cabo por parte de todos los seres humanos.

Siendo la preservación, el conservacionismo y la restauración de los ecosistemas, la biodiversidad y los recursos naturales los valores necesarios para la protección y curación de la vida en general y su respectiva dignificación; se hace urgente la concientización de la responsabilidad por parte del ser humano como primer responsable de la supervivencia.

Garante por tanto de una alternativa en pro de lo vital y de una intencionalidad ética y moralmente consensuada que advierta por una reconstrucción ideológica y práctica en relación a la re-significación y re-adaptabilidad del ser y estar en el mundo, el diálogo ecológico, interreligioso y bioético, compromete innegablemente a hombres y mujeres contemporáneos de todos los tiempos e hijos de una cultura tecnocientífica, a hacerse conscientes de tener en sus manos el futuro del oikos ambiental y ecológico. De igual forma, responsables del sostenimiento y la permanencia de un mundo más justo y digno, solícito de acciones eficaces y reales que busquen la armonización de la convivencia, el desarrollo técnico y científico y la sostenibilidad de los recursos humanos y naturales (Roldán García, 2007).

Referencias

- Boff, L. (1994). *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*. Sal Terrae.
- Carta de la Tierra Internacional. (2000). *Carta de la Tierra*. <https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2000). *El tercer milenio como desafío pastoral. Informe CELAM 2000*. CELAM.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Dogmática Dei Verbum*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Compañía de Jesús. Secretariado para la Justicia Social. (1999). *Promotio Iustitiae. Vivimos en un mundo roto: Reflexiones sobre la Ecología*. Secretariado del Apostolado Social.

- Eclesialia. (2006). *Mensaje de clausura del XXVI Congreso de Teología "Cristianismo y Bioética"*. <http://www.exodo.org/mensaje-de-clausura-del-xxvi-2/>
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudo-to-si.html
- Jonas, H. (1995). *El principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela.
- Juan Pablo II. (1990, enero 1). *Mensaje para la celebración de la XXIII Jornada Mundial de la Paz*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html
- Real Academia Española. (2018). *Heurística*. En *Diccionario de la lengua española*. Consultado 20 de octubre de 2019, en <https://dle.rae.es/heur%C3%ADstica>
- Roldán García, S. (2005). *Teología e Bioética*. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/014cadernosteologiapublica.pdf>
- Roldán García, S. (2007). *Criterios éticos y morales para una pastoral rural y de la tierra*. En Equipo de Investigación en Ecoteología (Ed.), *Manual de Pastoral rural y de la Tierra* (pp. 141-156). Secretariado Nacional de Pastoral Social.
- Roldán García, S. (2012a). *Una propuesta bioética ante una cultura ambiental*. En F. J. León Correa (Ed.), *Bioética global, y debates al inicio y fin de la vida humana: 20 años de FELAIBE* (pp. 71-86). FELAIBE; Sociedad Chilena de Bioética; Fundación Interamericana Ciencia y Vida.
- Roldán García, S. (2012b). *Relaciones hermenéuticas entre la comprensión de lo humano del ser humano, desde la categoría de dignidad humana en Martin Heidegger y Hans Jonas* [Tesis doctoral]. Universidad El Bosque.
- Sófocles. (2001). *Antígona*. Pehuén Editores.

Espiritualidad cristiana y ecología integral. *Tensidad* para una praxis de fe historizada

JUAN ESTEBAN SANTAMARÍA RODRÍGUEZ

Proponer una *tensidad* (Ellacuría, 1991)¹ entre la espiritualidad cristiana y la ecología integral para una praxis de fe historizada tiene como punto de partida y de llegada la realidad histórica en la que

¹ Para Ignacio Ellacuría (1991), el término *tensidad* alude a la relación de las notas constitutivas (cosas materiales) en la realidad histórica. Esta tensidad expresa su identidad y, a su vez, su diferencia con las demás notas constitutivas. Ellacuría (1991) precisa en ello su dinamismo respectivo, esto es, su relación y las posibilidades que ocasionan para la constitución y transformación de la realidad histórica, en donde “el cosmos entero es un sistema, en el que cada cosa es ‘nota-de’; es un sistema constructo en el cual todas sus notas están en formal respectividad. Como esta respectividad es formalmente dinámica, es un ‘dar de sí’; de ahí que este dar de sí respectivo haya de concebirse como *tensidad*. Toda realidad intramundana está en tensidad, en dinamismo respectivo” (Ellacuría, 1991, pp. 59-60).

se enuncian todas ellas (Ellacuría, 1991)². Sabiendo que la realidad está determinada mayoritariamente por dialécticas y violencias fruto de tensiones sociales, políticas, económicas, ecoambientales y religiosas, las cuales a su vez son consecuencia de los ritmos que imponen las economías y políticas de mercado junto a sus dinámicas de consumo (Artavia-Jiménez et al., 2019), esta *tensidad* tiene como problema teológico sus efectos en la cotidianidad de quienes constituyen esta realidad histórica, o sea, mujeres y hombres que resisten a estos embates en su apuesta por subsistir (Walsh, 2017).

Al situar esta tensidad en una realidad histórica como el contexto colombiano, la enunciación de una praxis de fe historizada hace necesaria una apropiación crítica a estos signos históricos (Gs 4, 11), ya que es preciso entender sobre todo estas dialécticas desde la dinámica contractual excluyente que ha sido establecida históricamente en la sociedad colombiana (Nieto-Bravo y Pardo-Rodríguez, 2017), y cuya consecuencia final se ve reflejada en las realidades de empobrecimiento, violencia y marginación que hoy padece.

En la singularidad de esta realidad histórica, tal apropiación teológica está definida por dicho dinamismo interpelante y reflexivo. No obstante, tiene también un carácter implicativo a nivel teologal que, desde la propuesta que Ignacio Ellacuría (2001) realiza en torno a la espiritualidad cristiana y aquella que sugieren el magisterio y pontificado del papa Francisco a propósito de una “ecología integral”, establezca dinanismos para su vivencia y significación hoy.

Según esto, si bien ambos elementos propician un análisis teológico a las dialécticas de la realidad histórica colombiana y en los sujetos en quienes recaen, tras ello enuncian también horizontes teologales para esta praxis de fe cristiana que implica apropiar estos signos de la realidad histórica (Gs 4, 11) “con espíritu” (Eg 259-261) y desde una dimensión mística de la

2 En sus palabras, Ellacuría (1991) señala lo siguiente: “Así, por ‘realidad histórica’ se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él” (Ellacuría, 1991, p. 39).

fe cristiana, en donde su dinamismo “contemplativo” y “activo” sea posibilidad teologal para que esta praxis de fe procure un desarrollo humano y ecoambiental integral desde la exigencia que vincula a la comunidad eclesial con el proyecto de Jesús manifestado en su Evangelio.

Dialécticas de una realidad histórica: el contexto colombiano

Una apropiación al contexto colombiano debe tener presente su historicidad. Esto supone una aproximación a las dialécticas que representan las realidades de violencia estructural, desigualdad y exclusión que han acompañado su transcurso histórico (Galvis y Meisel Roca, 2010)³. Por lo tanto, es necesario comprender la situación de victimización que hoy padece su sociedad también desde problemáticas como el abandono del Estado en amplias regiones del país, su deterioro ambiental resultado de una política económica situada exclusivamente en el ámbito minero y energético, la expansión del narcotráfico o la histórica necesidad de ampliar la frontera agrícola como recurso para la subsistencia de las poblaciones rurales, entre otras (Molano, 2017).

Según estos argumentos, dicha apropiación puede hacerse desde cuatro realidades: 1) histórico-política, 2) cultural, económica y ecoambiental, 3) social y 4) religiosa. A través de ellas, es posible caracterizar sus efectos en la sociedad colombiana, hecho que, aun así, es insuficiente por la complejidad de dinámicas que hoy sostienen estos modos de violencia y exclusión.

Problemática histórico-política: violencias estructurales

Un aspecto constitutivo de la realidad histórica colombiana son sus violencias estructurales. Su materialización ha desembocado en históricas

3 Según el Banco Mundial, el Índice de GINI vigente para Colombia en el 2017 tiene un valor de 49,7. Desde 1992, este valor ha fluctuado entre el 51,5 (1992) y el 49,7 (2017), siendo su indicador más alto el 58,7 registrado para los años 1999 y 2000. Tales datos corroboran la tensión histórico-política señalada entre el Estado y la sociedad civil. Ahora bien, a pesar de su reducción en el transcurso de los últimos 25 años, Colombia sigue siendo una de las naciones más desiguales en América Latina y en el mundo en términos económicos, situación que contribuye en la prolongación de estas estructuras de desigualdad, pobreza y exclusión social. (Banco Mundial, 2019).

confrontaciones entre el Estado y su población civil, inclusive desde tiempos independentistas, por las condiciones sociales, económicas y políticas instauradas por sus élites para su desarrollo privativo (Wills, 2017).

Cabe resaltar que, al paso de estas violencias, han existido en la historia nacional intentos reformistas y procesos de pacificación y reconciliación entre ambos actores, procesos que, en los últimos cuarenta años, no solo han estado caracterizados por la verticalidad que ha supuesto una coyuntura como es el conflicto armado con su paradójica pluralidad de movimientos insurgentes según sus líneas ideológicas, intereses político-económicos y apuestas de paz (Pizarro, 2017), sino también por las formas como estas violencias impactan en la sociedad civil.

En su trasfondo, esta problemática histórico-política visibiliza las formas de victimización y revictimización que el Estado colombiano ha ejercido y ejerce contra su sociedad a través de estas violencias en procura de sus intereses políticos, económicos y territoriales (Grupo de Memoria Histórica, 2013)⁴. Además, el caso de las violencias armadas y las transformaciones que ha adoptado en el marco del conflicto armado en estas últimas décadas demuestra también su ausente voluntad cívica y social para garantizar procesos de justicia, verdad, reparación, garantías de no repetición y desarrollo integral para las comunidades que padecen sus embates⁵ (Palacio, 2016).

Resulta oportuno señalar que estas problemáticas hoy son tangibles en situaciones como 1) el enfrentamiento entre los frentes guerrilleros disidentes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), los grupos neo-paramilitares (Bandas Criminales [Bacrim]), los Grupos Armados Organizados al Margen de la Ley (GAOML), las delincuencias comunes y las Fuerzas del Estado por el control territorial, la minería ilegal y las rutas de narcotráfico (Álvarez et al., 2017), y 2) el inmovilismo estatal que impide

4 Estas estructuras obedecen principalmente a la gestación de políticas estatales sin enfoque diferencial y de atención integral (psicológica, jurídica, sexual, etc.) a las personas víctimas de la violencia armada. Todas ellas desconocen la pluralidad de los hechos de violencia que recaen sobre las sociedades colombianas que han padecido el conflicto.

5 El Registro Único de Víctimas (RUV) reporta al 1.º de agosto de 2019 un total de 8 493 100 personas víctimas en un total de 10 457 395 hechos de violencia en el marco del conflicto armado colombiano (Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas, 2019).

su modernización y desarrollo político-económico, la inclusión de la sociedad colombiana en ello y la ausencia de una reparación integral a víctimas de estas violencias tras corroborar hechos como la implementación ralentizada del Acuerdo de Paz, firmado entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP (Kroc Institute for International Peace Studies, 2019) y las obstrucciones institucionales que hoy existen al funcionamiento de los mecanismos jurídicos dispuestos para ello (Pizarro, 2017).

Así las cosas, ante realidades como la derivación del conflicto armado y sus violencias al ser resultado de estas violencias estructurales ejercidas históricamente por el Estado colombiano, si bien han existido intereses entre los actores para su desescalamiento, sigue siendo latente su politización. Expresión de ello no solo es su actual desconocimiento por un amplio sector político y económico del país (Pizarro, 2017), sino también por hechos como la persecución y desaparición de comunidades y líderes gestores de paz en los territorios abandonados por el Estado y ocupados-gobernados por los actores del conflicto armado durante décadas (“Tragedia de líderes sociales en Colombia...”, 2019). Todo ello reafirma este factor común: el desajuste político-económico de la nación fruto del centralismo de sus élites, las cuales, haciendo uso del aparato estatal, perpetúan la concentración de la tierra, la economía y el poder político regional (Fajardo, 2017).

Problemática cultural, económica y ecoambiental: desarrollo territorial en cuestión

La problemática cultural, económica y ecoambiental del país puede definirse, al menos, por tres aspectos conexos entre sí: 1) las barreras para el acceso a la tierra y a una economía incluyente del campesinado colombiano (Montenegro, 2016); 2) los reclamos de sus comunidades indígenas ante el incumplimiento de sus derechos constitucionales (Constitución Política de Colombia, 1991, arts. 171, 246, 286, 321, 329, 330, 356) y de agendas políticas como aquella que fue pactada con el Estado en el marco de la firma del Acuerdo de Paz en el 2016 (González, 2019), y 3) la marginación que siguen padeciendo las comunidades negras, raizales, palenqueras y rom del país (Wabgou et al., 2012).

Su factor desencadenante es común a ellas tres, esto es, los límites que impiden el desarrollo integral-diferencial de la comunidades rurales y etnias por dos situaciones: 1) la concentración del poder, la tierra y el aparato

judicial por las élites de la nación y 2) las dinámicas de racismo y exclusión que recaen sobre ellas (Maya, 2009). Al respecto, es preciso señalar que el Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP busca superar estas tensiones históricas sobre la base de enfoques diferenciales, de género y territoriales que contribuyan al desarrollo agrícola y sociocultural de estas comunidades, así como a su reparación integral (Gobierno de Colombia y FARC-EP, 2016)⁶; no obstante, parte de estos elementos están en vilo por las trabas jurídicas impuestas por el propio Estado, las cuales hoy dificultan su implementación.

Otra manifestación de esta problemática es la ejecución de políticas y economías extractivas que desconocen la identidad y el derecho territorial de estas comunidades (Göbel y Ulloa, 2014). Financiada en mayor medida por capitales extranjeros, la explotación minera y de recursos ambientales agudiza los reclamos de estas poblaciones en torno a la implementación de sistemas económicos que prioricen el acceso a la tierra y al agua, a la producción agrícola, a la soberanía alimentaria y al arraigo cultural-territorial.

No sobra señalar que, entre los resultados de este modelo económico extractivo, es visible el desequilibrio ambiental, social y cultural que ocasiona la minería a gran escala (Castro y Loaiza, 2019), así como ante la ausente diversificación económica del país, la constante expansión del narcotráfico (cultivo, procesamiento y exportación), incluso después de la firma del Acuerdo de Paz (Observatorio de Drogas de Colombia, 2019), como sustento de gran parte de su economía terciaria (Duncan, 2017).

Problemática social: estigmatización, exclusión y espectáculo

En Colombia, ha existido una fuerte tendencia a la estigmatización de los movimientos sociales. En gran medida, esto es resultado de una concepción instrumental en torno a la exigibilidad de los derechos fundamentales instaurada en la población civil. Aprovechando la precaria formación política

6 Véase Artículo 1 y siguientes; Artículo 3.4.1, principio orientador n.º 5; Artículo 3.4.3, literal “o”; Artículo 3.4.4, característica n.º 6; Artículo 4.1.1, principio n.º 3; Artículo 4.1.3.6, literal “a”, componente “Para la comunidad en general”, viñeta “Generación de opciones laborales”; Artículo 5.1, literal “a”, viñeta “Enfoque territorial, diferencial y de género”; Artículo 5.1.1.1.1, viñetas “Enfoque territorial” y “Enfoque diferencial y de género”; Artículo 5.1.1.1.10; Artículo 5.1.3.4.2; Artículo 5.2; Artículo 6.3.1.

y ciudadana ofrecida por el sistema educativo público y privado del país y, en coerción con la labor que ejercen los medios de comunicación masiva al respecto (López de la Roche, 2002), esta noción desestima la protesta social (Cruz, 2014), sus reclamos históricos y el empoderamiento sociopolítico de sus integrantes, calificándola en la mayoría de las ocasiones de insurgente.

A pesar de ello, quienes integran estos movimientos reclaman sus derechos fundamentales y constitucionales frente a las históricas tendencias de exclusión ejercidas por el Estado. Prueba de ello son los reclamos que ejercen comunidades LGTBI, en procura del reconocimiento de sus derechos civiles (Moreno, 2014); el Movimiento Estudiantil y de Docentes, en su defensa de la educación pública y gratuita (Constitución Política de Colombia, 1991, art. 67), autónoma y con libertad de cátedra (Quintero, 2019); las asociaciones de mujeres que denuncian las formas de violencia sexual, simbólica, cultural y familiar a las que se ven sometidas (Defensoría del Pueblo, 2019), y las organizaciones de trabajadores, quienes exigen condiciones laborales dignas ante situaciones como 1) la vulnerabilidad que afrontan en materia de remuneración económica y tipología contractual (Almanza, 2018); 2) el detrimento de la salud de los trabajadores por los intereses productivos y monetarios del capital, y 3) la informalidad laboral a la que un gran número de personas se ve abocada por el constante crecimiento del desempleo (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2019)⁷.

Estas dinámicas de exclusión, aparte de ser ejercidas por el Estado en omisión sistemática al cumplimiento de los derechos constitucionales de la población civil, son reforzadas en una “sociedad del espectáculo” (Debord, 2007)⁸, proclamada por los medios de comunicación masiva. Siendo expre-

7 Colombia viene presentando un incremento en la tasa de desempleo de manera constante. Para el mes de septiembre del año 2019 dicha tasa es de 10,2% en contraposición a la tasa de desempleo del año 2018, la cual osciló en un 9,5%. Unido a lo anterior, la tasa de global de participación de las personas en el mercado laboral ha descendido del 64,4% (2018) al 6,8% (2019). Y de igual forma la tasa de ocupación, pues para el año 2018, este indicador estuvo en 58,3% y en el año 2019 en 56,3% para el mes de septiembre. Sobre estos datos, es de resaltar que el indicador de desempleo en el país ha venido ascendiendo constantemente durante los últimos 17 meses, hecho que sin lugar a dudas evidencia una crisis socio-económica para la sociedad colombiana en general (véase también: Lorduy, 2019).

8 “El espectáculo [...] es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real, su decoración añadida. Es el corazón

sión del industrial culturalismo de masas, aquellos fetichizan y politizan estas movilizaciones y la exigibilidad de derechos a través de discursos homogéneos que transitan hacia una visión aséptica de sociedad (Ospina, 2018), generando a su vez obediencias mediáticas en el grueso de la sociedad colombiana que lleva a invisibilizar estos movimientos.

Problemática religiosa: religiosismo, teocracias y mesianismos

El fortalecimiento de grupos carismáticos católicos y movimientos pentecostales en las últimas décadas es otra de las problemáticas que subyacen al transcurso de la realidad histórica colombiana (Lozano, 2008). Ante realidades como la secularización y el laicismo, propios de la apertura de la sociedad al modernismo y a la economía de libre mercado (Casanova, 2017), estos grupos se han expandido entre la sociedad colombiana en una pugna por el control de su fuero religioso (Beltrán, 2013). Desafortunadamente, aquello que han logrado estos colectivos es instrumentalizar el sentido de la fe y la experiencia religiosa de su significación simbólica, convirtiéndola en una forma de dominación psicológica, política, judicial, moral y sexual, cuyo eje es una noción providencialista de lo divino (Santamaría, 2013).

Tal proliferación, en el marco contractual que refuerzan los grupos económicos y políticos que rigen el país, ha logrado gestar mesianismos político-religiosos que transitan hacia una noción teocrática de sociedad desde el ejercicio del poder político y judicial (Beltrán y Quiroga, 2017). A través de estas acciones, tales concepciones religiosas han logrado controlar no solo la moral y el desarrollo de conciencia de sus integrantes, sino también el ejercicio de su ciudadanía.

Situaciones de este tipo son visibles en el religiosismo instaurado por estos grupos en las campañas políticas realizadas para refrendar el Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP en el plebiscito de 2016, en las elecciones presidenciales de 2018 y en las elecciones regionales de 2019. En el primer caso, este aspecto fue contundente tras la proliferación de discursos en torno a la “ideología de género” aparentemente transversal al Acuerdo de Paz y el riesgo que representaba para la familia

del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones, el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante” (Debord, 2007, n. 6).

tradicional (Rodríguez, 2017). En el segundo, aquella fue explícita en la visión mesiánica que legitimaban los líderes religiosos en torno a uno u otro candidato, junto con la cercanía o lejanía de estos con tales grupos religiosos para obtener más votantes para sí (“Candidatos presidenciales batallan por los votos azules y cristianos”, 2018). Finalmente, en el tercer hecho, es suficiente constatar las coaliciones políticas que fueron establecidas entre distintos partidos políticos tradicionales y de inspiración religiosa cristiana para establecer apoyos a candidatos postulados a cargos de elección popular (gubernaciones, alcaldías, consejos, asambleas departamentales o juntas administradoras locales) (Gómez Polo y Ospina, 2019), cuyo caso más singular fue el de la ciudad de Bogotá (“Sectores cristianos llegan para respaldar candidatura de Miguel Uribe”, 2019).

Sobre una clara alienación de la conciencia religiosa de la sociedad colombiana en detrimento de su libre desarrollo (Constitución Política de Colombia, 1991, arts. 13, 17), estas tensiones ilustran la ideologización de su ejercicio democrático. Siendo totalitarias, no solo instauran una noción teocrática y providencialista de la realidad histórica, sino que también indican modos de proceder que buscan anular todo principio de diversidad política, sexual, social y religiosa en el país. De ahí que, en correlación con una noción teológica de prosperidad, éxito económico y salvación íntima (Merino, 2012), estos funcionalismos de lo divino atentan contra el constructo divergente de la sociedad colombiana.

Las problemáticas expuestas señalan algunos de los puntos más álgidos de la realidad histórica colombiana. En ello es imperativo remarcar la tensión contractual que ha existido entre quienes controlan el Estado y la sociedad civil. Determinada por fuertes estructuras de alienación política, exclusión, pobreza y corrupción, es clara su enajenación y de quienes la administran en detrimento de la dignidad histórica de esta sociedad. Ahora bien, unido a lo anterior, no se puede perder de vista una subyacente necropolítica que perpetúa tales dialécticas (Valencia, 2010)⁹, cuyo fin principal, en el entramado contractual del poder político y económico

9 “Si la biopolítica se entiende como el arte de gestionar el vivir de las poblaciones, las exigencias capitalistas han hecho que el vivir y todos sus procesos asociados se conviertan en mercancías, lo cual se puede parangonar con lo que entendemos como necropoder, puesto que éste representa la gestión del último y más radical de los procesos del vivir: la muerte” (Valencia, 2010, pp. 142-143).

de las sociedades mercantiles, es el hiperconsumo que avanza en detrimento de la vida y su dignidad.

Al ser expresiones de una cultura del descarte propia de las mercadotecnias (*Laudato si'*, nn. 30, 51, 56, 109, 123, 129, 190, 195, 203, 209, 215) y tecnocracias actuales (nn. 189, 194), estas dialécticas definen una realidad histórica en la que la praxis de fe cristiana debe implicarse históricamente. De esta manera, al entender esta realidad como un signo que debe ser interpretado a la luz del Evangelio (gs 4) (Schickendantz, 2018), proponer esta praxis de fe desde la espiritualidad cristiana en *tensidad* con una propuesta de “ecología integral” supone su dinamismo teológico tras la comprensión del “mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (gs 4).

Una espiritualidad cristiana en clave histórico-teológica: un legado en Ignacio Ellacuría

Las dialécticas de la realidad histórica colombiana expresan “las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”, que son para la comunidad eclesial “tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (gs 1). De hecho, interpelan, interlocutan e implican la praxis de fe cristiana en su dimensión espiritual, al tener presente que aquella se define desde “la espiritualidad de Jesús crucificado por nuestros pecados y resucitado para nuestra salvación” (Ellacuría, 2001, p. 51).

En su amplitud y diversidad en la vida de la Iglesia (Ashley, 2000; De Certeau, 2006), una espiritualidad cristiana en clave histórico-teológica exige la apropiación de aquellos “signos históricos” (gs 4) desde su constructo eclesial (gs 2) y bajo la guía del “Espíritu del Señor” (gs 11). Ahora bien, si se tienen presentes también dialécticas actuales que hoy recaen en torno a la espiritualidad cristiana, como son su mercantilización (Wortman, 2016), su mistificación (Ashley, 2000) y su fetichización (Ramas, 2018), esta espiritualidad cristiana, situada en el “Jesús crucificado y resucitado”, exige un carácter “contemplativo” y “activo” con anclaje evangélico e histórico.

Ante coyunturas de este tipo, que no son más que una consecuencia del industrial culturalismo de masas (Horkheimer y Adorno, 1998) y de la expansión de totalitarismos políticos, económicos, morales y religiosos que rigen la sociedad contemporánea según los móviles de la sociedad de mercado (Baroš, 2018), no solo es preciso dar razón del riesgo de esta espiritualidad

ante la “tendencia moderna a convertir[la...] en cómoda mercancía y venderla a los hombres y mujeres del mundo moderno [como instrumento de su consolación]” (Ashley, 2000, pp. 230-231). También urge indicar el antropocentrismo que sostiene a la sociedad (*Laudato si'*, nn. 68, 69, 115, 116, 118, 119, 122), que instrumentaliza esta espiritualidad, limitando con ello la capacidad humano-religiosa a un misticismo privado, pietista y religioso que impide, entre otros aspectos, el desarrollo de su conciencia moral ante realidades de victimización como el contexto colombiano.

Proponer una espiritualidad cristiana sobre estos argumentos hace necesario comprenderla como constitutivo de la vida de fe de la comunidad eclesial en su cotidianidad (De Certeau, 2000; Magnet, 2017)¹⁰. No obstante, urge su actualización, ya que la interpelación que subyace a estas dialécticas exige una *kénosis* que permita establecer dinámicas conversivas para la praxis de fe cristiana de la comunidad eclesial en lo propio de su realidad histórica.

Así las cosas, frente a las estructuras contractuales excluyentes que hoy rigen la sociedad colombiana y su concomitante estructura de violencia, victimización y muerte (necropolítica), esta espiritualidad supone, según Ignacio Ellacuría (2000b): 1) una interpelación de la realidad histórica como su “lugar teológico” (*transmisión tradente*), 2) nombrar el seguimiento histórico de Jesús como su interlocutor (*actualización de posibilidades*) y 3) su implicación teológica (*proceso creación de capacidades*), como su condición de posibilidad y sustento de aquella praxis de fe.

10 El concepto *cotidianidad* ha sido abordado desde distintos horizontes filosóficos. Considerando las tensiones que existen entre los argumentos de Heidegger (facticidad del ser-ser para la muerte) y de Lukács (vivencia del límite-tragedia humana), Kosík (1967) señala un vaso comunicante entre ambas posturas: la preocupación por superar el límite de la pseudoconcreción de la realidad y la enajenación de la cotidianidad humana situada en las prácticas vitales como reproducción eterna del pasado que evita una perspectiva transformativa y emancipadora de la realidad histórica. De Certeau (2000) también ha profundizado en este asunto, particularmente en su correspondencia como prácticas del hacer ideologizado por el consumo y la marginalidad que genera a consecuencia de las tensiones de la sociedad del mercado. Su apuesta en torno a la cotidianidad no es otro que superar el “fondo nocturno” en el cual recae el ser humano, transitando hacia una praxis de contracultura y a una antidisiplina frente a la tendencia homogeneizante de la historia y la práctica humana sobre el capital y del consumo

La realidad histórica: “lugar teológico” de la espiritualidad cristiana (transmisión tradente)

Para Ignacio Ellacuría (1991), la *transmisión tradente* es el desarrollo biológico, personal, social e histórica de la persona (*phylum humano*). Allí despliega su capacidad para aprehender su realidad histórica según las impresiones sensoriales que le ocasiona junto a su intelección (Ellacuría, 1991). Ellacuría (2000c) categoriza esta dimensión como el “hacerse cargo de la realidad” (p. 208), en donde el despliegue de la *inteligencia sentiente* de la persona le permite definir formas de estar en la realidad (Ellacuría, 1991; Zubiri, 1981).

De cara a una comprensión histórico-teologal de la espiritualidad cristiana como aporte a una praxis de fe historizada en medio de dialécticas históricas como aquellas que subyacen al contexto colombiano, esta *transmisión tradente* ocurre entre la *aprehensión intelectual* y *sentiente* de la persona y la interpelación de fe que le viene a la comunidad eclesial. Por eso, se exige comprender su apropiación desde el carácter teológico que representa (gs 4).

La apropiación del dinamismo revelador del Dios de Jesús en su carácter misterico (dv 1, 2) en esta realidad histórica sitúa esta revelación en los padecimientos y vicisitudes de la sociedad colombiana en sus “tristezas” y “angustias” (gs 1). Es así como *inteligir sentientemente* la realidad histórica desde el horizonte de fe cristiano implica reconocerla como “lugar teológico”, que no solo precisa una inductividad a la comprensión del dato revelado, sino que también delimita su actualización desde la semántica que acompaña a la experiencia de fe en Jesús en esta historicidad.

Al decir del autor, este “lugar teológico [es] el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial porque el Padre así lo ha querido. Se manifiesta no sólo a modo de iluminación revelante, sino también de llamada a la conversión” (Ellacuría, 2000a, p. 149). Esto significa que dicha semántica es “momento constituyente” de la espiritualidad cristiana (Ellacuría, 1991, p. 392), ya que tal *aprehensión intelectual* y *sentiente* (“hacerse cargo de la realidad”) atiende al carácter apertural y al despliegue de un “sentimiento afectante de la realidad, y [una] voluntad tendente con su momento propio de respuesta y de acción sobre la realidad” (Ellacuría, 1991, p. 162).

En estos términos, el “lugar teológico” está significado por sus dialécticas históricas, lugar que no es otro que aquel en el cual el Padre opta por

su manifestación y que en el contexto colombiano asume una identidad propia a consecuencia de los efectos de las violencias y dinámicas contractuales excluyentes que recaen en su sociedad. Así, lo anterior es una interpelación y una llamada a la conversión para la comunidad eclesial en su praxis y, con ello, en su espiritualidad, pues las dialécticas a las que se ve abocada esta última impiden su tránsito de una concepción estrictamente cúlrica a una de carácter histórico (Ellacuría, 2000b), a ser “[...] un sustitutivo de la materialidad” antes que “un coronamiento de la misma” (Ellacuría, 2000a, p. 143).

El seguimiento histórico de Jesús: interlocutor de la espiritualidad cristiana (actualización de posibilidades)

Para Ignacio Ellacuría (1991), *actualización de posibilidades* es “aquello que posibilita. Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder” (p. 411). Esto significa que, a la transmisión tradente que acontece en el sujeto histórico, aquel está en condiciones para “cargar con la realidad” (Ellacuría, 2000c, p. 208); o sea, desplegar sus formas de estar en ella por el poder que tiene para hacerla posible (poder optativo)¹¹, o bien, por este poder ante sus dialécticas y vicisitudes.

Actualización de posibilidades es el “momento continuante” (Ellacuría, 1991, p. 393), en el que la comunidad eclesial define las posibilidades de realización de su fe gracias a su capacidad para *inteligir sentientemente* la realidad histórica y su “poder de optar” en ella. Ante las dialécticas del contexto colombiano (*sentimiento afectante*) y sus opciones de transformación

11 “No sólo hay que atender al carácter procesual, sino también a lo que ocurre realmente en la transmisión tradente. En la transmisión tradente se entrega una forma de estar en la realidad, basada en una doble necesidad: por parte de quien la entrega, porque no puede no entregarla dado el carácter filético de la transmisión y dado el carácter de cuerpo social, que enmarca forzosamente la transmisión; por parte de quien la recibe, porque necesita apoyarse en una forma concreta de estar en la realidad para empezar a buscar desde sí mismo su propia forma de estar en la realidad. Ya desde este punto de vista, lo entregado tiene un doble carácter; por parte del tradente es algo que positivamente “posibilita” el estar en la realidad; por parte del beneficiario es algo que no lo determina forzosamente al quedarse en una única forma de estar en la realidad, sino que es algo ante lo cual “puede” optar, algo ante lo cual tiene el “poder” de optar” (Ellacuría, 1991, p. 411).

(*voluntad tendente*), una *actualización de posibilidades* (cargar con la realidad) para la espiritualidad cristiana debe aprehender esta interlocución teológica en correspondencia a la enseñanza de Jesús:

Se levantó un legista y dijo, para ponerle a prueba: “Maestro, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?” Él le dijo: “¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?” Respondió: “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo*”. Díjole entonces: “Bien has respondido. Haz eso y vivirás”. (Lc 10,25-28)

El diálogo entre un maestro de la ley y Jesús (Mt 22,34-40; Mc 12,28-31) indica el camino de la espiritualidad cristiana en tres modos: 1) una experiencia de amor propio, 2) una experiencia de amor al prójimo como fruto del amor propio y 3) la experiencia de amor a Dios que subyace a esta experiencia filial en lo humano. La significación teológica que emerge al texto evangélico permite inferir que, para una espiritualidad cristiana en clave histórico-teologal, la praxis del amor humano es su presupuesto fundamental desde la realidad más humana posible (corazón, alma, fuerzas, mente) y, sobre todo, cuando el carácter revelante de Dios es en realidad de muerte.

La *actualización de posibilidades* para la espiritualidad cristiana se define en esta enseñanza de Jesús. A realidades de crucifixión y muerte como aquellas que imperan en la sociedad colombiana, la espiritualidad cristiana tiene su punto de partida y de llegada en una experiencia de amor a Dios que se gesta en la experiencia de amor humano propio y al prójimo implicada en las vicisitudes de esta historicidad. Allí es donde está su carácter conversivo, ya que a la dinámica “contemplativa” del “amor a Dios” emerge la *kénosis* que insta a la praxis de fe cristiana hacia su carácter teologal “en” y “desde” lo humano bajo la guía del “Espíritu del Señor” (Gs 11).

La posibilidad de “vida eterna” que reclama el Legista y el modo que indica Jesús para llegar a ella pasa por una praxis de amor humano implicada a nivel biológico, psicológico y espiritual, que, a su vez, no tiene más premisa que ser compasiva y misericordiosa al modo como es el amor de Dios. Es en ello en donde el “lugar teológico” se tiene como “el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento” (Ellacuría, 2000a, p. 150), o sea, una praxis de fe desde la praxis del amor a Dios en lo propio de la realidad histórica y humana:

Yahvé es clemente y compasivo, lento a la cólera y lleno de amor [...]. Pero el amor de Yahvé es eterno con todos que le son adeptos; de hijos a hijos pasa su justicia, para quienes saben guardar su alianza y se acuerdan de cumplir sus mandatos (Sal 103,8.17-18).

Y al ver a la muchedumbre, sintió compasión de ella, porque estaban cansados y abatidos como ovejas que no tienen pastor. (Mt 9,36)

Queridos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó entre nosotros el amor de Dios; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. (1 Jn 4,7-9)

Ellacuría (2002a) afirma que “una espiritualidad que no venga de y no vaya a una *praxis* liberadora del pecado y de sus consecuencias no respondería a la vida de Jesús” (p. 53). Con lo anterior, aquello que señala el autor es el sentido de la espiritualidad cristiana desde lo que significa seguir a Jesús en la vivencia y apropiación de este Mandamiento:

Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Que, como yo los he amado, así se amen también ustedes los unos a los otros. En esto conocerán todos que son discípulos míos: si se tienen amor los unos a los otros. (Jn 13,34-35)

Ante la tergiversación privativa y mercantil a la cual se ve abocada la espiritualidad cristiana hoy, y ante los misticismos e intimismos a los que puede reducirse la experiencia de amor a Dios, si bien proclama diversas formas de manifestación de esta espiritualidad, Ellacuría (2001) indica también sus criterios constitutivos, a saber:

Es fundamentalmente un don de Dios Padre, que continúa el don fundamental de sí mismo que fue su Hijo encarnado. Pero el don mismo de Dios Padre nos dice dónde y cómo se recibe preferencialmente ese don. Se recibe en el mundo de los pobres en una *praxis*

que responda eficazmente a la gran tarea de quitar el pecado del mundo, la muerte del mundo, para que el mundo y el hombre tengan más vida. (Ellacuría, 2001, p. 53)

La realidad histórica colombiana es expresión del pecado estructural que la gobierna en la necropolítica de un contractualismo sociopolítico excluyente que violenta a su sociedad. De ahí que, a una espiritualidad cristiana como don de Dios en la persona de Jesús, aquella también se implique “en” y “desde” la contemplación de la estructura de pecado de la realidad histórica y sus efectos en quienes son empobrecidos, excluidos y victimizados como “lugar teológico”. A la luz del Mandamiento principal (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31), este don implica una oblación compasiva y misericordiosa (mv 8, 9, 10), con este pueblo crucificado desde una praxis de fe de la comunidad eclesial significada por el amor a Dios, cuyo objetivo es la superación del pecado estructural que gobierna la realidad histórica y las necropolíticas que en ella imperan.

En procura de las máximas posibilidades de realización a las que puede llegar una realidad histórica como el contexto colombiano (Ellacuría, 1991), la *actualización de posibilidades* exige para la espiritualidad cristiana su resignificación desde rostros y realidades de sufrimiento. Esto reitera no solo su *apropiación intelectual y sentiente* desde la fe en Jesús y la praxis del Mandamiento nuevo, sino también el *sentimiento afectante* que prioriza una espiritualidad definida por el carácter discipular de esta praxis de amor que restituye la vida humana, libera la realidad histórica de sus estructuras de pecado y las plenifica.

Implicación teológica de la espiritualidad cristiana: la realidad histórica (proceso creacional de capacidades)

El “lugar teológico” y el carácter histórico de la espiritualidad cristiana, según Ellacuría (2000a), exigen una “espiritualidad de la pobreza” (p. 145). De esta manera, al no ser “un sustitutivo de la materialidad, sino un coronamiento de la misma” (Ellacuría, 2000a, p. 145), esta espiritualidad tiene por acontecimiento fundamental la contemplación de la revelación histórica de Dios en la cotidianidad de la realidad histórica transida de sufrimiento y dolor.

Manteniendo cohesión en la significación de la pobreza en su estructura material, Ellacuría (2000a) señala el sentido “metanoico” y “conversivo”

de la espiritualidad cristiana ante el empobrecimiento que padece América Latina. Así las cosas, la historización de la espiritualidad cristiana desde la realidad histórica colombiana implica descentrarla del intimismo mesiánico en el cual ha recaído, obligándola con ello a situarla desde el empobrecimiento histórico-político, socioeconómico, cultural y religioso que padece la sociedad colombiana.

Argumentos de este tipo llevan a Ellacuría (2000a) en su contexto a proponer cuatro órdenes de esta espiritualidad, los cuales son propicios para significar la praxis de fe cristiana según el carácter histórico aquí propuesto. De ahí que, en primer lugar, Ellacuría (2000a) suponga

una toma de conciencia sobre el hecho mismo de la pobreza material, una toma de conciencia individual y colectiva. La toma de conciencia pasa, por lo pronto, a través de lo que la dialéctica pobreza-riqueza tiene de injusticia y de insolidaridad; de lo que, en definitiva, tiene de pecado. (p. 145)

La *aprehensión intelectual y sentiente* de la realidad histórica colombiana en su cotidianidad devela su pobreza material y su estructura de muerte a consecuencia de la dinámica contractual excluyente que la rige. La toma de conciencia de la forzosidad a la que ha sido sometida en su transcurso histórico, dadas las tensiones impuestas por el capital y sus dinámicas subsecuentes en lo que tienen de injusticia e insolidaridad, es lo que lleva a una “conversión” histórica de esta espiritualidad. Una contemplación compasiva del rostro sufriente de esta sociedad desde una conciencia versada por el Mandamiento principal da razón de su *metanóia* en oposición a los providencialismos divinos y sociopolíticos hoy imperantes (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31). De ahí que, a este primer orden interesado en una toma de conciencia (*aprehensión intelectual y sentiente*), emerja progresivamente un segundo orden para esta espiritualidad cristiana, cuyo fin es que “esta toma de conciencia individual y colectiva ha de convertirse, de algún modo, en acción, en praxis. Es el segundo elemento de la espiritualidad. Esto requiere, en primer lugar, organización, organización popular” (Ellacuría, 2000a, p. 146).

El *sentimiento afectante* que emerge a la contemplación de esta realidad histórica es aquel que moviliza la *voluntad tendente* de la comunidad eclesial por su poder optativo desde su experiencia de fe y de seguimiento en la

persona de Jesús. La *aprehensión impresiva* de la realidad histórica que afecta conscientemente a la comunidad eclesial por la inhumanidad vigente en su realidad histórica y su victimización manifiesta es aquella que dinamiza esta contemplación hacia una organización colectiva de la praxis de fe con el espíritu de Cristo (Ellacuría, 2002) y desde su dinamismo trinitario aquí y ahora (Ellacuría, 2001). Esta organización propicia

un tercer elemento en la espiritualización cristiana de la pobreza material, que consiste en el anuncio historizado de los grandes valores del reino de Dios, que no por ser utópicos, y aun trascendentes, dejan de ser realizables de algún modo, en los procesos históricos. (Ellacuría, 2001, p. 147)

La espiritualización de la pobreza da las claves para su actualización desde el poder optativo que subyace a la *inteligencia sentiente* de la comunidad eclesial. Desde su cohesión evangélica en la praxis del Mandamiento primero (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31), esta espiritualización no solamente queda definida por la praxis del amor a Dios desde el amor propio y al prójimo, sino también por la utopía que la acompaña: anunciar la Buena Nueva proclamada por Jesús en el Sermón de la Montaña (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23). Así las cosas, a la consecución de la “vida eterna” desde la praxis del amor a Dios, la espiritualidad cristiana dinamiza su razón teologal desde una praxis de fe que hace progresivo, real y concreto el reinado de Dios.

El anuncio y la realización progresiva del reinado de Dios es aquello que propicia una *actualización de posibilidades* para la espiritualidad cristiana en las realidades históricas de pobreza y victimización. Cabe aclarar que “un reino de Dios que no entra en conflicto con una historia configurada por el poder del pecado no es el reino de Dios de Jesús, por muy espiritual que parezca” (Ellacuría, 2000d, p. 180). Esto supone una actualización de la espiritualidad cristiana de la comunidad eclesial gracias al poder optativo de quienes siguen históricamente a Jesús en medio de las dialécticas que recaen sobre la realidad histórica. Así pues, si el anuncio del Reino implica desarticular y transformar tales estructuras de pecado que condicionan la realidad histórica, la espiritualidad cristiana dinamiza una praxis de fe que apueste a realidades de humanización, dignificación y liberación desde una implicación compasiva y misericordiosa que exige una correlación directa con el carácter teológico-teologal de la realidad histórica. Con esto, “hay,

finalmente, un cuarto elemento en la espiritualización cristiana más de los pobres que de la pobreza. La espiritualización de la pobreza misma dice más relación a lo estructural; la espiritualización de los pobres dice más relación a lo personal” (Ellacuría, 2000a, p. 147).

En lo que respecta a la espiritualización de los pobres, más que de la pobreza —al decir de Ellacuría—, la espiritualidad cristiana no desconoce su carácter material sino su coronación en los rostros de quienes padecen los embates de una sociedad desfigurada por el poder del capital, la victimización y explotación humana junto con sus renuentes bloqueos en procura de un desarrollo humano con justicia, equidad y enfoque diferencial, como lo demuestra el contexto colombiano. En síntesis, esta espiritualización de los pobres es la que engloba la espiritualización de la pobreza y, en ella, su historización por la identidad que tiene en estos rostros y realidad históricas concretas.

El sentido de la espiritualidad cristiana desde el seguimiento histórico de Jesús supone entonces una oblación misericordiosa con el prójimo históricamente crucificado. A modo progresivo, esta espiritualización de la pobreza y de los pobres, que transversaliza la cotidianidad y la historicidad de la espiritualidad cristiana, es aquello que actualiza su sentido desde el *sentimiento afectante* y abre posibilidades históricas para una praxis de fe por la *voluntad tendente* que implica.

Es así como esta espiritualidad queda arraigada históricamente a la interpelación teológica del Dios de Jesús en el pueblo crucificado y, al mismo tiempo, determinada por la implicación teologal que exige anunciar el Reino de Dios desde una contemplación-acción misericordiosa y optativa de la comunidad eclesial, en procura de una realidad histórica más humana y digna, solidaria y resistente con quienes son históricamente marginados.

El *proceso creacional de capacidades* de la espiritualidad cristiana, ante la implicación que presupone la realidad histórica y su apropiación en las y los creyentes de hoy, radica en lo anterior (Ellacuría, 1991) y señala el camino de una praxis de fe historizada, sobre todo porque, con la *aprehensión intelectual* y *sentiente* de la realidad histórica y al *sentimiento afectante* que de ella emerge por la situación de liminalidad y victimización manifiesta en el rostro de mujeres y hombres excluidos estructuralmente, se define una *voluntad tendente* que implica praxis de fe historizadas y concretas en respuesta a esta realidad a la luz del Mandamiento principal.

Ellacuría (2000c) puntualizará el acto de “encargarse de la realidad” (p. 208) como dato fundamental para la transformación de la realidad histórica, aspecto que, en lo propio de una espiritualidad cristiana sostenida en y desde la espiritualidad de la pobreza, exige de una constante dinámica de toma de conciencia, correlación y praxis con lo propio de las vicisitudes que subyacen a la realidad histórica, como es el caso del contexto colombiano, en donde este último “es principio formal de posibilitación y determina en cada caso el ámbito de lo posible, que no sólo será mayor, sino de cualidad distinta” (Ellacuría, 1991, p. 434); en síntesis, es el “momento progrediente” de esta espiritualidad, cuya manifestación ocurre en la praxis de la fe cristiana desde este presupuesto histórico-teológico y las opciones de realidad que propicia (Ellacuría, 1991, p. 393).

El carácter histórico-teológico de la espiritualidad cristiana, según propone Ellacuría (2000b), está dado por la correlación que subyace entre las dialécticas de una realidad histórica como el contexto colombiano y sus embates en la población con el carácter contemplativo-activo que de la fe cristiana allí subyace por el carácter revelador de Dios. A nivel de su interpelación, interlocución e implicación, esta espiritualidad asume dicha identidad al tener presente el constitutivo biológico, personal, material e histórico de la comunidad eclesial y la moralidad que subyace al sentido evangélico que sostiene su experiencia de fe. En ello, “la contemplación misma debe ser activa, esto es, orientada a la conversión y a la transformación, y la acción debe ser contemplativa, esto es, iluminada, discernida, reflexiva” (Ellacuría, 2001, p. 54), de cara a una progresividad del reinado de Dios que se inspira en un seguimiento de Jesús desde el Mandamiento principal.

De esta manera, desde una praxis de fe histórica, el legado de Ignacio Ellacuría radica en la toma de conciencia de las realidades de pobreza, opresión y victimización y, en ello, de los movimientos teológicos y teológicos que subyacen a una toma de conciencia de estas necropolíticas que emergen a la sociedad colombiana. En síntesis, la espiritualidad cristiana que nace de la realidad del “Jesús crucificado y resucitado” radica en ello y exige de su apropiación como su criterio determinante, puesto que “la espiritualidad cristiana no es sino la presencia real, consciente y reflejamente asumida del Espíritu Santo, del Espíritu de Cristo en la vida real de las personas, de las comunidades y de las instituciones que quieren ser cristianas” (Ellacuría, 2001, p. 51).

Ecología integral como mística de la praxis de fe: una propuesta desde el papa Francisco

Proponer una praxis de fe historizada, cuyo sustento primero está en una espiritualidad cristiana enunciada en la realidad histórica y en una “espiritualidad de la pobreza”, tiene como particularidad el seguimiento histórico de Jesús como su condición de posibilidad en directa relación con la realidad histórica en la que es vivida. Si su “lugar teológico” es el contexto colombiano y su necropolítica, queda claro que su carácter “metanoico” y “conversivo” es esta historicidad al ser criterio de discernimiento (*kénosis*) para una vivencia de la fe cristiana que subyace a lo “escandaloso” y “apocalíptico” de esta realidad (Ellacuría, 2000a, p. 148).

La *tensidad* que se busca establecer para dar razón teológica de una praxis de fe historizada entre esta “espiritualidad cristiana” y una “ecología integral” a la luz del magisterio y pontificado del papa Francisco asume aquí otra dinámica teológica. A una espiritualidad cristiana entendida desde “la espiritualidad del Jesús crucificado y resucitado” en las actuales realidades de pobreza y violencia del contexto colombiano, la praxis de fe ha de ser historicidad salvífica del acontecer de Dios desde la praxis de fe de la comunidad eclesial (teopraxia) (Ellacuría, 2000e).

Es allí en donde la “ecología integral” enfatiza teológicamente la praxis de fe cristiana a modo histórico. Ante el carácter violento de la realidad histórica colombiana por su dinámica contractual y necropolítica, la noción de relacionalidad que sostiene a la ecología integral establece horizontes de sentido para esta praxis de fe en su apuesta por la vida y por la resurrección desde la vivencia del Mandamiento principal (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31) y la posibilidad que brinda hacia una progresiva realización del reinado de Dios (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23).

De esta forma, a la luz de la “ecología integral” que subyace al magisterio y pontificado del papa Francisco, este carácter ecológico prioriza la dimensión soteriológica de la praxis de fe cristiana, sobre todo porque, bajo su dinámica relacional, la implicación teológica de la praxis de fe cristiana exige de su espiritualidad en solidaridad, resistencia, transformación y reexistencia con la sociedad colombiana históricamente crucificada.

La *tensidad* en cuestión asume, entonces, su momento decisivo, toda vez que la *aprehensión intelectual* y *sentiente* de la realidad histórica y su concienciación por su carácter teológico, apoyados en este presupuesto ecológico,

dinamizan la praxis de fe cristiana hacia realidades de resurrección y de “buen vivir” que transforman estas dialécticas de la realidad histórica.

Aproximaciones a una ecología integral: magisterio y pontificado de Francisco

El magisterio y pontificado de Francisco han estado caracterizados por una actitud profética ante las crisis humanas y ecoambientales que subyacen a las economías de consumo (*Laudato si'*, nn. 22, 23, 27, 34, 59) y a las culturas del descarte que gobiernan la sociedad actual (nn. 20-22). De hecho, el nombre que adopta para identificarse como Obispo de Roma no es otro que el de Francisco de Asís, quien, según sus palabras, “es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral vivida con alegría y autenticidad” (n. 10).

Una aproximación a la “ecología integral” en el magisterio y pontificado del papa Francisco implica una revisión del término en su carta encíclica *Laudato si'* (2015), junto al liderazgo eclesial que ha ejercido para la realización del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica —Documento Preparatorio (2019b), *Instrumentum Laboris* (2019c), Documento Final (2019a)—. Allí es propuesta una “ecología integral”, cuyo principio relacional direcciona una praxis de fe cristiana, cuya incidencia en el mundo de hoy se da gracias a su enunciación “en” y “desde” las pobreza, violencias y muertes que ocasiona el modelo político-económico de sociedad vigente. Ahora bien, es oportuno mencionar aquí que, paralela a esta praxis de fe, emerge también una eclesiología, cuyo principio teológico está en la sacramentalidad histórica de la vida al ser expresión de la obra creadora de Dios y de su potencia salvífica para la Iglesia.

Carta encíclica Laudato si': ecología integral como sustento de la praxis de la fe

El término *ecología integral* en la encíclica *Laudato si'* emerge al análisis de la crisis ambiental que hoy padece la Casa Común, esto es, entendiendo que dicha crisis no es un asunto exclusivo de la destrucción de los ecosistemas, sino también de las amenazas que atentan contra todas las formas de vida por las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que imponen las economías de mercado y las tecnocracias.

Además, el concepto *ecología integral* emerge inductivamente. Así las cosas, el papa Francisco la define tras 1) su enunciación en la vida de Francisco de Asís (*Laudato si'*, nn. 10. 11); 2) un interés al valor que representa el trabajo humano como medio principal de administración y cuidado de la creación (n. 124); 3) una necesidad de comprender las relaciones que sostienen a los organismos vivos en medio de las actuales condiciones de vida y desarrollo (n. 138); 4) una clara preocupación por el bien común y su contribución a la distribución equitativa de los recursos en el mundo (n. 156); 5) una necesidad de establecer principios de justicia ante las dinámicas utilitaristas de las que se valen las economías para la explotación de los recursos naturales (n. 159); 6) una exigencia para reestablecer vínculos con la creación frente a los actuales hábitos de consumo (n. 225), y 7) una posibilidad para superar los ritmos y estructuras de violencia en lo propio de la cotidianidad desde el mandato que proviene de la vida en todas sus formas de expresión (n. 230).

De esta manera, la comprensión de “ecología integral” como dinamismo relacional (n. 37) se sitúa en integrar lo propio de las realidades ambientales, económicas y sociales (nn. 138-142), los hechos culturales (nn. 143-146), las dinámicas cotidianas de la vida humana (nn. 147-155) en torno al principio de bien común (nn. 156-158) y la justicia a prodigar entre la humanidad desde la conservación y administración de la creación (nn. 159-162), como condición de posibilidad para enunciar un modo de ser creyentes y ser Iglesia hoy (Mejía Correa, 2016).

Sobre los criterios evangélicos e históricos que sostienen la praxis de fe cristiana, a su vez enunciada desde su espiritualidad como don de Dios y praxis de amor desde realidades de pobreza y victimización, como manifiesta el contexto colombiano, la propuesta de una ecología integral en la encíclica *Laudato si'* implica para aquella una *aprehensión intelectual* y *sensible* de la realidad histórica en clave relacional desde sus dialécticas y posibilidades. De igual manera, propicia su *actualización de posibilidades* en su modo de hacer explícita su fe y el dinamismo teologal que demanda ante las coyunturas que fragmentan la vida. Finalmente, da lugar a un *proceso creacional de capacidades* para su despliegue de manera relacional. Es decir, sobre un criterio integral a través del cual esta praxis de fe es profética ante las realidades de muerte que atentan contra la sacramentalidad de la vida, la carta sugiere una praxis de fe evangélica en defensa de aquello que ha sido despojado de su dignidad y posibilidad de realización: la vida misma.

*Documento Preparatorio e Instrumentum
Laboris del Sínodo de los Obispos para la Región
Panamazónica: ecología integral en contexto*

El Documento Preparatorio (DP) y el *Instrumentum Laboris* (IL) entienden por *ecología integral* un “paradigma relacional [...] que articula los vínculos fundamentales que hacen posible un verdadero desarrollo” (DP 9) en donde el “reconocimiento de la relacionalidad como categoría humana fundamental [...] significa que nos desarrollamos como seres humanos en base a nuestras relaciones con nosotros mismos, con los demás, con la sociedad en general, con la naturaleza/ambiente, y con Dios” (IL 47).

Una ecología integral implicada en el contexto amazónico establece horizontes de sentido teologal para su apropiación en realidades históricas otras como es el contexto colombiano. Así pues, en su condición de posibilidad para una praxis de fe cristiana, este criterio contextual establece criterios relacionales en oposición a las dialécticas históricas que atentan contra la vida según constata el DP, al afirmar que existen comunidades “motivadas por intereses ajenos al territorio [que] no siempre favorecen una ecología integral” (DP 6).

El IL insiste en la necesidad de concebir una Iglesia capaz de establecer criterios de discernimiento, acción y transformación ante las amenazas que padece la Amazonía por las tendencias extractivas de las industrias minero-energéticas, de ganadería expansiva y de explotación maderera, entre otros. Por otro lado, advierte una “justicia” y una “comunicación intergeneracional” (IL 50), de cara al cuidado de la vida de los pueblos indígenas amazónicos, sus tradiciones, cosmovisiones y enseñanzas en lo que respecta a la relación con la Casa Común.

Así las cosas, sobre el criterio de relacionalidad que sostiene a la “ecología integral”, es posible constatar cómo el DP insiste en la necesidad de una conversión pastoral y ecológica que sostenga la acción evangelizadora de la Iglesia desde su dimensión bíblico-teológica (DP 7), social (DP 8), ecológica (DP 9), sacramental (DP 10) y eclesial-misionera (DP 11). De igual manera sucede con el IL al proponer estrategias pedagógicas (IL 98), pastorales (IL 104) y litúrgicas (IL 123, 128) que permitan su apropiación como horizonte de la praxis de fe cristiana. Con lo anterior, una “ecología integral” en contexto señala las exigencias para la praxis de fe cristiana en estas realidades que amenazan los territorios amazónicos en su integralidad

histórica, cultural, religiosa y ecoambiental, en donde aquellas podrán ser discernidas desde una espiritualidad cristiana que subyace a la praxis del Mandamiento principal (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31) y al carácter profético-utópico que supone anunciar el Reino desde realidades problemáticas como lo es la Amazonía.

Siendo la realidad histórica fundamento de la espiritualidad cristiana y de su praxis, emerge una nueva eclesiología definida por la apropiación de estos signos históricos en su carácter teológico y teologal (Schickendantz, 2018). De esta manera, la “ecología integral” en contexto abre paso a una praxis de fe “con espíritu” y desde la realidad histórica, en donde la comunidad eclesial está en condiciones para transitar de una espiritualidad de carácter cúltico a una cuya matriz histórica dinamiza su identidad cristiana (Ellacuría, 2000b), desde la praxis del Mandamiento principal no solo a nivel de una praxis de amor a Dios, esto es, desde la praxis de amor humano y al prójimo, sino también ecoambiental, por lo que de sacramental hay en la creación y su carácter constitutivo: el entramado vital.

Documento final del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica: praxis de fe ecológico-integral

El documento final del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica (DF) asume un carácter resolutivo sobre la ecología integral. Teniendo presente la carta encíclica *Laudato si'* y la acción misionera de la Iglesia Católica en la Amazonía, el texto enfatiza en “la esperanza de abrazar y practicar el nuevo paradigma de la ecología integral, [o sea], el cuidado de la ‘casa común’ y la defensa de la Amazonía” (DF 4).

El carácter escatológico propio de la “ecología integral” insta a la comunidad eclesial hacia una praxis de fe centrada en la defensa del territorio amazónico. La apropiación de este paradigma queda así definida tras la comprensión del sentido vital y sacramental del Bioma y todo aquello que lo integra. De ahí que su “defensa” implique, entre otros asuntos, la exigibilidad a los Estados para cambiar los modelos de desarrollo que atentan contra la diversidad vital de la Amazonía y de sus ecosistemas, así como también la necesidad de establecer nuevos modos de relación con ella.

Uno de los elementos fundamentales para la apropiación del paradigma de la “ecología integral” en la Iglesia Católica, de cara a su tarea de la defensa de la Amazonía, es su “conversión ecológica” (DF 65). Si bien

la identidad de la praxis eclesial queda definida en la ecología integral, la conversión ecológica determina su apropiación hacia su misión evangelizadora, que no es otra que ser praxis histórico-salvífica de Dios desde el seguimiento histórico de Jesús.

La conversión ecológica y la ecología integral son, entonces, elementos sustanciales que el Sínodo de los Obispos define para resignificar la acción eclesial en la Amazonía. Una conversión ecológica implica un cambio en el modo como la Iglesia se enuncia en medio de las realidades en las que hoy hace presencia, lo cual le supone “desaprender, aprender y reaprender, para superar así cualquier tendencia hacia modelos colonizadores que han causado daño en el pasado” (DF 81). Solo de esta forma la Iglesia podrá apropiarse el paradigma de la ecología integral como eje de su misión, en donde su espiritualidad garantice nuevos modos de “contemplación”, “relación” y “acción” con la Amazonía de manera incluyente, dialogante, participativa e intercultural (DF 81).

Dadas las actuales condiciones ambientales de la Amazonía y el planeta, los Obispos señalan que “la ecología integral no es un camino más que la Iglesia puede elegir de cara al futuro en este territorio, es el único camino posible, pues no hay otra senda viable para salvar la región” (DF 67). El Sínodo afirma que el paradigma de la ecología integral se abre paso como único modo posible para una salvación integral de la Casa Común. Esta inferencia le otorga un carácter universal a este paradigma en el modo de ser Iglesia hoy, de su constante conversión “ecológica” y de su capacidad para relacionarse con los demás miembros que cuidan y defienden la vida.

Así las cosas, el Sínodo ve necesario lo siguiente: 1) establecer estrategias educativas para la formación y vivencia del paradigma de la “ecología integral” (DF 57, 84); 2) fortalecer canales de comunicación y colaboración entre las Iglesias locales y comunidades regionales para el cuidado de los territorios (DF 65); 3) promover modos de desarrollo ecológico inspirados en las comunidades amazónicas y sus sabidurías ancestrales (DF 73); 4) estructurar modelos de Iglesia en la región que apunten a dinámicas evangelizadoras integradas (DF 91), y 5) la creación de ministerios eclesiales, entre ellos el Diaconado, por los cuales se asegure esta praxis ecológico-integral que supone el cuidado de los territorios y las comunidades ancestrales con ellos mismos (DF 79, 82, 91, 104, 108).

Ecología integral: praxis teologal de fe y “buen vivir”

El paradigma de la ecología integral, según el magisterio y pontificado del papa Francisco, reitera una praxis de fe histórico-salvífica de la Iglesia implacada en las realidades históricas y con los pueblos con quienes coexiste. Hacia una comprensión teológica de la praxis de fe cristiana en clave histórica, este paradigma la define en su criterio relacional cuya *tensidad* con la espiritualidad cristiana en y desde realidades de pobreza define un modo de ser Iglesia hoy.

El dinamismo contemplativo, relacional y activo que subyace a una praxis de fe cristiana sensible a signos de la historia (Gs 4) la articula históricamente por el carácter interpelante e interlocutivo que subyace a realidades de opresión, victimización, violencia y muerte como son el contexto colombiano y la Amazonía. Ahora bien, tras ello establece también una implicación teologal que se traduce al modo como esta praxis, según el seguimiento histórico de Jesús desde el carácter discipular que supone la vivencia del Mandamiento principal (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31) y su intención de hacer progresivo el reinado de Dios, apuesta por la promoción y dignidad humana, la exigibilidad de sus derechos y el cuidado de la vida a nivel integral.

La ecología integral propuesta en el magisterio y pontificado del papa Francisco le otorga nuevas dinámicas teologales a la praxis de fe cristiana. En primer lugar, es dinamismo cuyo punto de partida y de llegada es la vida misma de la comunidad eclesial (*aprehensión intelectual y sentiente*); en un segundo momento, es experiencia en su cotidianidad (*actualización de posibilidades - proceso creacional de capacidades*). Ahora bien, el riesgo al cual se enfrenta este paradigma es a su instrumentalización, o sea, a ser un objeto de apropiación discursiva sin su correspondiente implicación vital, por ejemplo, o a ser mistificada en la inconciencia que siguen propiciando las industrias culturales de masas, las sociedades tecnocráticas, las teocracias y mesianismos religiosos o las necropolíticas que hoy rigen la sociedad.

El papa Francisco deja en claro que la ecología integral implica la vida misma. Con base en una praxis de fe historizada, exige una *kénosis* en la comunidad eclesial de sus dinámicas cúllicas y mistificantes hacia su comprensión e historización evangélica. De esta manera, ecología integral define el modo como la praxis de fe cristiana historizada no es un asunto

de ortodoxia sino de ortopraxis, o sea, respuesta al dinamismo de la revelación de Dios en su creación y en la persona de Jesús junto a su acción pneumatológica desde la historicidad en la cual se actualiza este misterio.

El carácter teologal de una praxis de fe historizada, desde el paradigma de la ecología integral contempla, relaciona y actúa desde la sacramentalidad de la vida. Esta sacramentalidad subyace a su carácter salvífico, es decir, al modo como la vida misma es expresión de la obra de Dios y de su redención según la relacionalidad que entreteje. Así las cosas, una praxis teologal de fe no tiene otro dinamismo más que ser salvífica al partir y llegar a la vida misma como hecho de redención y realidad teologal.

La ancestralidad indígena amazónica, según el Documento Final, señala el “buen vivir” como el “vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos y donde [se forja] un proyecto de vida pleno para todos” (DF 9). Es allí donde establece su mística, principalmente porque, sobre la base de la relacionalidad entre la obra creadora de Dios, esta enuncia su alabanza y su implicación soteriológica.

De lo anterior, resulta importante señalar la urgencia de una relacionalidad entre todas las formas de vida. Ahora bien, es esta relacionalidad quien traduce “lo” teologal de esta praxis de fe que, al estar enunciada en el seguimiento histórico de Jesús desde la vivencia del Mandamiento principal (Lc 10, 25-28; Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31), restituye la relacionalidad de la vida bajo un carácter teopráxico, es decir, histórico-salvífico en y desde la cotidianidad de la comunidad eclesial.

Tener presente “la propuesta del ‘buen vivir’ como vida plena en el horizonte de la co-creación del Reino de Dios” (DP 6) abre paso a una praxis teologal de fe, cuyo principio ecológico-integral apuesta por la vida en medio de las realidades de muerte, opresión y exclusión. Es allí donde “dicho buen vivir solo será alcanzado cuando se haga verdad el proyecto comunitario en defensa de la vida, del mundo, y de todos los seres vivos” (DP 6).

Con lo anterior, queda claro que la praxis teologal de fe procede del carácter histórico-salvífico de la creación en su dinámica relacional y su identidad sacramental. Esto supone descentrar aquella praxis de fe de su identidad “colonizante” a una vocación histórico-salvífica desde el principio relacional de la vida, su representatividad cultural, histórica y religiosa, y al modo como se gesta su integralidad por la moral que demanda una vivencia

del Mandamiento principal (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31) desde esta dinámica integrativa. Así pues, ante el antropocentrismo que rige la sociedad contemporánea junto con la cultural del descarte y las tecnocracias imperantes, emerge una razón ecológica que, bajo una razón teológica de la praxis de fe historizada, le implica apropiarse este paradigma como condición de posibilidad para hacer explícito el carácter histórico-salvífico de Dios en la creación y el modo de vida —“buen vivir”— que implica para la Iglesia de hoy en relación con los ecosistemas en los que interactúa.

Los horizontes renovados de la ecoteología

Una praxis de fe historizada desde la *tensidad* que se entreteje entre la “espiritualidad cristiana” a la luz del legado de Ignacio Ellacuría y el paradigma de la “ecología integral” propuesto por el papa Francisco en su magisterio y pontificado implica: 1) una *aprehensión intelectual y sentiente* de la realidad histórica por el carácter interpelante de sus dialécticas; 2) dar lugar a su *actualización de posibilidades* por el criterio interlocutivo que establece la realidad histórica en estas dialécticas, y 3) determinar un *proceso creacional de capacidades* como estatuto implicativo en ellas.

Al tener esta praxis de fe historizada su punto de partida y de llegada en la realidad histórica, no pierde de vista su enunciación en la comunidad eclesial. Este carácter antropológico legitima sus posibilidades históricas, sobre todo porque en su razón religiosa y teológica la praxis de fe cristiana implicada en su historicidad establece un posicionamiento crítico ante situaciones de muerte, que hoy subyacen en realidades históricas como el contexto colombiano o la Amazonía.

Signos históricos de esta envergadura (Gs 4) y, más aún, “las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo” (Gs 1) son los que permiten un discernimiento evangélico e histórico de la praxis de fe cristiana regido por el Mandamiento principal (Lc 10,25-28; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31) y el anuncio del reinado de Dios. De esta forma, la praxis de fe cristiana queda interpelada por estos “lugares teológicos”, en donde la presencia “escandalosa” y “apocalíptica” de Dios dinamiza su carácter “contemplativo”, “relacional” y “activo”. Ahora bien, queda también implicada por lo que tiene de profética y escatológica, pues a sus necropolíticas emergen también las posibilidades de vida, las cuales son expresión de la potencia salvífica de la obra creadora de Dios desde sus múltiples formas de resistencia y reexistencia.

Una visión de conjunto de la realidad histórica colombiana en paralelo a las dialécticas que hoy padece la Amazonía define la dinámica teológica de esta praxis de fe en su criterio histórico. El dinamismo respectivo (*tensidad*) que emerge entre su espiritualidad, o sea, su modo como hace propicio su seguimiento histórico de Jesús y el paradigma de la “ecología integral” como su criterio de discernimiento y relación es el que permite crear nuevos modos de estar en la realidad. Allí, esta praxis de fe para la comunidad eclesial requiere de un constante carácter conversivo y meta-noico en consideración de su *kénosis*, máxime porque al ser una praxis humana desde su identidad religiosa puede entrar en relación con praxis humanas otras que también apuestan por la defensa, cuidado y relación de la vida.

Referencias

- Almanza, J. (2018). Intermediación y tercerización laboral: relaciones contractuales y cumplimiento de los derechos mínimos laborales irrenunciables del trabajador. En L. Diazgranados y E. Perafán (Eds), *Derecho laboral en Colombia* (pp. 167-182). Universidad Católica de Colombia. <https://publicaciones.ucatolica.edu.co/pdf/derecho-laboral-en-colombia-cato.pdf>
- Álvarez, E. Cajiao, A., y Cuesta, I. (2017). *Siete regiones sin las FARC, ¿siete problemas más?* Fundación Ideas para la Paz. <https://cdn.ideaspaz.org/media/web-site/document/58c9535e2fb09.pdf>
- Artavia-Jiménez, M., Chaves-Ortiz, J., Cordero-Bonilla, J., y Valverde-Morales, M. (2019). Economía solidaria y economía humana: para enriquecer el análisis socioeconómico. *Cultura Económica*, 37(97), 15-44. <https://bit.ly/2krR2zI>
- Ashley, M. (2000). La contemplación en la acción de la justicia. La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana. *Revista Latinoamericana de Teología*, 17(51), 211-232. <https://doi.org/10.51378/rlt.v17i51.5181>
- Banco Mundial. (2019). *Índice de Gini*. Banco Mundial. <https://bit.ly/2UnzQHM>
- Baroš, J. (2018). The Crisis of Liberal Democracy and the Concept of the Common Good. *Studia Theologica*, 20(2), 129-149. <https://doi.org/10.5507/sth.2017.089>
- Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63(175), 57-85. <http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v63n175/v63n175a03.pdf>

- Beltrán, W., y Quiroga, J. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014). *Colombia Internacional*, 91, 187-212. <https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint91.2017.06>
- Candidatos presidenciales batallan por los votos azules y cristianos. (2018, abril 7). *El Tiempo*. <https://bit.ly/2ILArBB>
- Casanova, J. (2017). *Religiones en tiempos de globalización: ¿conflicto o paz?* [Video]. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Alberto Hurtado. <https://bit.ly/2k9umnW>
- Castro, D., y Loaiza, Y. (2019). La corrupción extractiva en Colombia 2000-2011. *Apuntes del CENES*, 38(67), 227-250. <https://doi.org/10.19053/01203053.v38.n67.2019.8210>
- Constitución Política de Colombia. (1991, julio 20). *Gaceta Constitucional* n.º 116. <http://bit.ly/2NA2BRg>
- Cruz, E. (2014). Dignidad en movimiento. El ascenso de la movilización social en Colombia (2010-2014). *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*, 6(2), 241-275. <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/4765>
- Debord, G. (2007). *La sociedad del espectáculo*. Último Recurso Ediciones.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana de México.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad del creer*. Editorial Katz.
- Defensoría del Pueblo. Colombia. (2019). *Informe defensorial: Violencias basadas en género y discriminación. Resumen ejecutivo*. Defensoría del Pueblo. Colombia. <https://bit.ly/2OYuFNx>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2019). *Gran encuesta integrada de hogares (GEIH). Mercado laboral*. Mercado laboral. DANE. <https://bit.ly/2DvboOs>
- Duncan, G. (2017). Exclusión, insurrección y crimen. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (coord). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 249-292). Ediciones Desde Abajo.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta.
- Ellacuría, I. (2000a). Los pobres, “lugar teológico” en América Latina. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos I* (pp. 139-161). uca Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>

- Ellacuría, I. (2000b). El desafío cristiano de la teología de la liberación. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos I* (pp. 21-33). UCA Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- Ellacuría, I. (2000c). Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos I* (pp. 187-218). UCA Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- Ellacuría, I. (2000d). La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos I* (pp. 163-185). UCA Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- Ellacuría, I. (2000e). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos I* (pp. 535-596). UCA Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- Ellacuría, I. (2001). Fe y justicia. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos III* (pp. 307-373). UCA Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- Ellacuría, I. (2002). Espiritualidad. En I. Ellacuría, *Escritos teológicos IV* (pp. 47-57). UCA Editores. <http://hdl.handle.net/11674/1076>
- Fajardo, D. (2017). Estudio sobre los orígenes del conflicto armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Coord.), *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 361-419). Ediciones Desde Abajo.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium. Exhortación apostólica sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2015a). *Misericordiae Vultus. Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia*. <https://bit.ly/1GWmyaK>
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Galvis, L., y Meisel Roca, A. (2010). *Persistencia de las desigualdades regionales en Colombia: Un análisis espacial* [Documento de trabajo sobre economía regional N.º 120]. Banco de la República. Centro de Estudios Económicos Regionales (CEER). <https://bit.ly/2URV2d9>
- Göbel, B., y Ulloa, A. (2014). Colombia y el extractivismo en América Latina. En B. Göbel y A. Ulloa (Eds.). *Extractivismo minero en Colombia y América*

- Latina* (pp. 15-35). Universidad Nacional de Colombia, Ibero-Amerikanisches Institut. <https://bit.ly/2UkKlvs>
- Gobierno de Colombia y FARC-EP. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Oficina del Alto Comisionado para la Paz. <https://bit.ly/2mXa6W6>
- Gómez Polo, G., y Ospina, L. (2019, agosto 16). ¿A qué jugarán los cristianos en las regionales? *El Espectador*. <https://bit.ly/37OQacn>
- González, C. (2019, abril 15). La Minga: de la Panamericana al Congreso. *Razón Pública*. <https://bit.ly/2V1Lucz>
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos. Trotta.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo)*. Editorial Grijalbo.
- Kroc Institute for International Peace Studies. (2019). *Actualización. Informe 3 del Instituto Kroc. Hacia una paz de calidad en Colombia*. University of Notre Dame. https://kroc.nd.edu/assets/315919/190408_actualizacio_n_informe_3_instituto_kroc_feb19.pdf
- López de la Roche, F. (2002). *Periodismo y movimientos sociales: Entre la estigmatización y el reconocimiento*. Politécnico Grancolombiano.
- Lorduy, J. (2019, octubre 1). En agosto la tasa de desempleo en Colombia completó 17 meses al alza. *La República*. <https://bit.ly/37NtLvX>
- Lozano, F. (2008). Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica. En A. Alonso (Comp), *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alonso/Lozano.pdf>
- Magnet, J. (2017). Crítica a la concepción heideggeriana de la cotidianidad en *Ser y Tiempo*. *Estudios Filosóficos*, 66(193), 441-461.
- Maya, L. (2009). Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia. *Historia crítica*, 39E, 218-245. <https://doi.org/10.7440/histcrit39E.2009.11>
- Mejía Correa, I. (2016). 'Laudato si': un nuevo paradigma ecológico. *Revista Albertus Magnus*, 7(1), 137-154. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2016.0001.08>

- Merino, P. (2012). Contenidos teológicos para un diálogo católico-pentecostal. Hacia un testimonio común del Evangelio. *Teología y Vida*, 53(4), 575-602. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492012000300007>
- Molano, A. (2017). *De río en río. Vistazo a los territorios negros*. Penguin Random House.
- Montenegro, H. (2016). Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano: un análisis a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep). *Revista Colombiana de Antropología*, 52(1), 169-195. <https://doi.org/10.22380/2539472X7>
- Moreno, J. (2014). Matrimonio y adopción: dos instituciones en transformación familiar a partir de la jurisprudencia constitucional colombiana a favor de las parejas LGTBI. *Nuevo Derecho*, 10(15), 113-128. <https://bit.ly/2V0B3sK>
- Nieto-Bravo, J., y Pardo-Rodríguez, J. (2017). Del contractualismo igualitario al desarrollo humano diferencial: una perspectiva de justicia desde el enfoque de capacidades humanas en el proceso de retorno civil de desmovilizados en Colombia. *Revista Hallazgos*, 14(28), 83-104. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2017.0028.04>
- Observatorio de Drogas de Colombia (2019). *Estadísticas nacionales*. Gobierno de Colombia. <https://bit.ly/2M7tf4Y>
- Ospina, L. (2018). Críticas y protestas en contra del discurso de los medios en Colombia. El Movimiento de Víctimas en contra del canal de televisión RCN. Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, 139, 207-230. <https://bit.ly/2k3UoJg>
- Palacio, R. (2016). La disputa por el reconocimiento de las víctimas en Colombia: Política, revictimización y paz. *Dilemas*. *Revista de Estudios de Conflicto e Control Social*, 9(3), 557-577. <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7738/6969>
- Pizarro, E. (2017). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Coord.) *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 17-104). Desde Abajo.
- Quintero, D. (2019, febrero 20). *En una democracia, la libertad de cátedra se respeta*. Pares. <https://bit.ly/2VNXRmn>
- Ramas, C. (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Siglo XXI.
- Rodríguez, M. (2017). La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana. *Sexualidad, Salud y Sociedad*.

Revista Latinoamericana, 27, 128-148. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.08.a>

Santamaría, J. (2013). *Religión y política en Colombia: La transformación de líderes religiosos en líderes políticos después de la Constitución de 1991* [Tesis de maestría, Universidad del Rosario]. CRAI. <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/5050>

Schickendantz, C. (2018). Signos de los tiempos: sentido y vigencia de una forma de proceder teológicamente. *Revista Albertus Magnus*, 9(2), 87-106. <https://doi.org/10.15332/25005413.5102>

Sectores cristianos llegan para respaldar candidatura de Miguel Uribe. (2019, julio 18). *El Tiempo*. <https://bit.ly/2q24Rrv>

Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica. (2019a). *Documento final. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>

Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica. (2019b). *Documento preparatorio del Sínodo para la Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/08/panam.pdf>

Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica. (2019c). *Instrumentum laboris*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html>

Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas. (2019). *Red Nacional de Información. Registro Único de Víctimas*. Gobierno de Colombia. <https://bit.ly/2J54z7w>

Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Editorial Melusina.

Tragedia de líderes sociales en Colombia llega a la Corte Penal Internacional (2019, abril 5). *Verdad Abierta*. <https://verdadabierta.com/tragedia-de-lideres-sociales-en-colombia-llega-a-la-corte-penal-internacional/>

Wabgou, M., Arocha, J., Salgado, A., y Carabalí, J. (2012). *Movimiento social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

Walsh, C. (2017). Gritos, grietas y siembras de vida. Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. En C. Walsh (Ed.) *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial*:

Luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re)vivir (pp. 66-106). Alternativas. <https://bit.ly/2WnmRbu>

Wills, M. (2017). Los tres nudos de la guerra colombiana: Un campesinado sin representación política, una polarización social en el marco de una institucionalidad fracasada, y unas articulaciones perversas entre regiones y centro. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Coord.), *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 813-859). Ediciones Desde Abajo.

Wortman, A. (2016). La industrialización mercantilizada del creer en la era de la individualización de lo social (A propósito del libro “La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas” de Joaquín Algranti). *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 26(45), 155-169. <https://bit.ly/2YRPiiB>

Zubiri, X. (1981). *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial.

La humanidad en armonía con lo creado. El valor de las diversas culturas y su aporte a la ecología

WILIAM VÁSQUEZ ALARCÓN, O.P.

*Entre todos los medios de educación,
el de mayor importancia es la escuela, que,
en virtud de su misión, a la vez que cultiva con
asiduo cuidado las facultades intelectuales,
desarrolla la capacidad del recto juicio,
introduce en el patrimonio de la cultura
conquistado por las generaciones pasadas.*

GRAVISSIMUS EDUCATIONIS MOMENTUM

En el contexto del Sínodo Especial titulado *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, se realizó, en diversas instituciones, una serie de encuentros de reflexión, y se elaboró un sinnúmero de publicaciones, con la finalidad de analizar un problema

que desafía, desde hace ya un buen tiempo, a la mayoría de los países de América del sur, pero que, al mismo tiempo, se extiende a todo el planeta.

En ese sentido, lo que se pretende con estas páginas es, básicamente, haciendo eco de lo planteado por el papa Francisco en el número 145 de la encíclica *Laudato si'*, tratar de ver, aunque muy brevemente, algunos aspectos que les permitieron a los pobladores prehispánicos de nuestro continente adquirir un desarrollo técnico y cultural, en equilibrio con la naturaleza; eso, y otros elementos más, les habrían posibilitado llegar a consolidar unas culturas relativamente bien organizadas. Si bien estas fueron prácticamente eliminadas en el proceso de colonización, siguen todavía hablando hoy —no obstante, muy tenuemente—, por medio de las obras que realizaron, tal como se puede ver en algunos vestigios que subsisten hasta nuestros días.

Así pues, el conocimiento de las diversas culturas, tanto de las extintas como de las que todavía permanecen, y su conservación juegan un enorme papel en el ámbito ecológico, toda vez que este término no está en relación solamente con el medio ambiente, sino también con la manera como el ser humano se relaciona con la naturaleza, consigo mismo y con los demás.

Culturas ancestrales en armonía con la naturaleza

Existen dos leyendas en el Perú relacionadas con el origen del Imperio de los incas que abarcó gran parte de la costa pacífica y de la región andina de América del Sur. Una de ellas, la de Manco Capac y Mama Ocllo, cuenta cómo esos dos personajes salieron de las “espumas” del lago Titicaca y fueron, con un bastón de oro, tanteando el suelo en busca del lugar designado por la divinidad para la fundación del Imperio. La leyenda narra que dicho bastón se hundió en el cerro Huanacaure, por lo que decidieron convertir a esa zona en el centro de su nación. Manco Capac, aparte de ser el originario de toda una dinastía, se dedicó a enseñar a los hombres lo relacionado con el trabajo de la tierra, al igual que todo tipo de artes; por su parte, Mama Ocllo enseñó a las mujeres lo concerniente a las obligaciones del hogar y todo lo que está en relación con el cuidado de la familia.

La otra leyenda es la de los hermanos Ayar, conocida por las crónicas de Juan Diez de Betanzanos (1551). En ella se dice que cuatro hermanos: Ayar Manco, Ayar Uchu, Ayar Cachi y Ayar Auca, salieron del cerro Tampu Tocco, una montaña algo distante del Cusco, buscando un lugar más fértil donde vivir, pues el estado del suelo y la pobreza de la gente eran

deplorables, como consecuencia de un gran diluvio que había devastado la tierra. El relato expresa que los hermanos fueron sufriendo una serie de infortunios hasta que al final solo quedó uno de ellos, Ayar Manco, quien, además de permanecer con las esposas de sus hermanos, las que eran hermanas entre sí, fue el único en llegar al Cusco en donde encontró tierras fértiles; en esa zona logró, asimismo, hundir el bastón de oro que le había dado el dios *Inti* (sol en quechua), a modo de indicación del cumplimiento de su voluntad.

Como toda leyenda, esos relatos están sujetos a diversas interpretaciones, que van desde considerar a los personajes como seres ficticios, hasta verlos como representativos de algunas tribus o regiones a las que se intentaba hermanar, con el propósito de dar una armonización al imperio, tal como sucede con los patriarcas bíblicos; también está el esfuerzo por ver en las narraciones una especie de afán por explicar el origen de todo cuanto existe, incluido el conocimiento, lo que les permitió tener un control y dominio sobre la naturaleza y los otros pueblos.

Sea como fuere, aún hoy no es posible conocer con certeza lo que tal imperio llegó a ser ni cómo se forjó. Las explicaciones que se dan dependen del ángulo desde el que se mira la historia y de quiénes son los que realizan las investigaciones. Parecería que si bien el Imperio inca, como sucede con todo imperio, logró alcanzar en gran desarrollo en diversas aéreas, aunque cuando llegaron los españoles todavía estaba en pleno crecimiento, tuvo sus excesos a la hora de realizar la expansión de su territorio. Hay un departamento en el Centro del Perú, llamado Ayacucho, que en quechua significa “rincón de los muertos”, porque los incas masacraron allí a los habitantes de aquella zona por haber puesto férrea resistencia a su plan expansionista. Esta y otras prácticas crueles más son las que permiten explicar el modo relativamente sencillo con que fue conquistado por los españoles, toda vez que, en el fondo, el Imperio inca era un amasijo de culturas y poblaciones no del todo bien unificadas; ese conjunto de poblados sometidos por la fuerza habría abrigado el permanente deseo de usar la primera oportunidad que se les presentase para poder sublevarse con el afán de recobrar su libertad.

Sin embargo, a parte de esas lecturas que se pueden hacer sobre una de las culturas más influyentes en nuestro continente antes de la llegada de los españoles, hay un elemento que salta a la vista y es, en realidad, la armonía con la que intentaron vivir con el medio ambiente en el que se desarrollaron. La ciudadela de Machu Picchu, inconclusa, al igual que otras como las

de Ollantaytambo y Pisaq, en lo que hoy se conoce como el Valle Sagrado, son las que permiten leer, en las trazas dejadas, el modo como realizaban las construcciones y la relación armoniosa que tuvieron los pobladores con la naturaleza. En todos los lugares de los países donde estuvieron presentes, desde Chile hasta Colombia, se puede ver lo avanzado de su sistema arquitectónico, el gran desarrollo de la agricultura y el control y buen aprovechamiento del agua.

Por otro lado, en Colombia, en lo que al territorio de los muiscas se refiere, es oportuno hacer mención de Bochica, llamado también Neuterequetewa o Xue, quien es presentado como un anciano de cabellos y barba blancos y largos, que se movilizaba descalzo, vestido solo con una manta y una túnica; él fue quien enseñó a los chibchas, asentados en lo que hoy en día son los territorios de Cundinamarca y Boyacá, el oficio de la agricultura y el arte tanto de hilar el algodón como de tejer mantas, empleando, para ello, una serie de técnicas e instrumentos que además les enseñó a fabricar. Todo ese procedimiento, y para que la información no se perdiese y fuese más fácilmente aprendida, lo grabó en las superficies de las rocas; él fue, igualmente, el que instruyó a los habitantes de aquella región con una serie de conocimientos y normas útiles para la convivencia y el desarrollo humano, es decir, en lo referido a la religión, la política, la moral, tal como lo cuenta Eliécer Silva Celis en un libro que recoge las leyendas boyacenses más importantes titulado *El lector boyacense* (1979).

Lo manifestado hasta ahora son tan solo dos ejemplos de todo lo que pudo haber florecido a lo largo de nuestro continente; la colonización de los territorios entregados a España y la eliminación de los modos de conservación de la información que tenían los pueblos prehispánicos, por parte de los vencedores, hicieron que, poco a poco, muchas tradiciones fueran quedando en el olvido, hasta el punto de que terminaron por desaparecer; así pues, lo que los habitantes de la América prehispánica pudieron adquirir como conocimiento acabó por perderse, haciendo que hoy en día nos movamos, con respecto a ellos, tan sólo en meras suposiciones y, en algunos casos, que contemos con información distorsionada o acomodada, ya sea por ignorancia de los cronistas o relatores, o por pura intención de desvirtuar los datos.

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en el documento titulado *La dimensión ambiental en el desarrollo de América Latina*, publicado en mayo del 2001, recoge, en las páginas 56-57, unos

interesantes datos relacionados con los habitantes y el desarrollo cultural en nuestro continente antes de la época colonial:

La experiencia y el conocimiento de la naturaleza de los habitantes prehispánicos del continente se había traducido en formas de control y adopción con relación al ambiente, las que se perdieron en parte por la destrucción de estas civilizaciones y por la aculturación sufrida. El conocimiento basado en observación de los procesos de la naturaleza unido a una exacta evaluación de los efectos de la acción humana, hacen deducir que las civilizaciones precolombinas tenían incorporadas en su acervo cultural concepciones de ecología empírica. Ello no quiere decir que no hayan afectado el medio ambiente. Algunas civilizaciones decayeron e incluso desaparecieron por el agotamiento de los recursos de la tierra. Factores naturales y particularmente de relaciones sociales condicionaron estos hechos, pero en términos generales se puede afirmar que las relaciones hombre-naturaleza fueron mucho más armónicas. Esta armonía no se refiere al “equilibrio” del hombre como parte del ecosistema, sino a la artificialización de él que hizo el indígena, a su mayor productividad y a su conservación. Los grados de artificialización fueron diversos según el grupo cultural fluctuando desde simples recolectores hasta civilizaciones altamente desarrolladas. El desarrollo de las civilizaciones se estructuró en torno al recurso básico: el agua. En relación a este recurso, hubo en América Latina dos tipos de civilizaciones hidráulicas: aquellas que manejaron excedentes de agua en ambiente anegadizo (Isla de Marajó en Brasil), llanos de Moxos en Bolivia, llanos de San Jorge en Colombia, Suriname, Cuenca del río Guayas en Ecuador, lago Titicaca y lago de Texcoco en México) y las que regaron en ambiente árido, llamada andina.

Las culturas de áreas regadizas, con la sola excepción de la agricultura del lago Texcoco y del lago Titicaca, habían desaparecido a la llegada del hombre blanco y sólo quedaban sus restos de camellones sobre los cuales cultivaban. El equipo tecnológico que se conserva es el del cultivo de chinampa en México. La otra civilización hidráulica, de riego, andina, es la que más ha sido estudiada, porque

florece a la llegada de los españoles. Hubo, además, una civilización de policultores que manejaron la selva: la cultura maya de Yucatán. (pp. 56-57)

Un pueblo, una región y una nación solo existen socialmente gracias al grupo humano que lo ocupó y que lo habita en la actualidad. El conocimiento de las culturas prehispánicas, y el porqué de su repentina o paulatina desaparición, aportan, hoy en día, una serie de elementos para la comprensión de las causas del deterioro cultural, social y ecológico del planeta. La pérdida de los valores relacionales que existían al interior de las culturas ancestrales tiene hoy en día repercusiones nocivas en el medio ambiente, afectando a toda la humanidad.

Los pueblos que nos precedieron entraron en relación con la creación y, en ella, descubrieron el principio que rige la armonía entre seres humanos y naturaleza. A través de ella fueron al encuentro con Dios. “El libro de la naturaleza” se convirtió, así, en el primer paso hacia la Revelación. San Juan Pablo II lo afirmaba de la siguiente manera, en su carta encíclica *Fides et Ratio* (1998):

El libro de la Sabiduría tiene algunos textos importantes que aportan más luz a este tema. En ellos el autor sagrado habla de Dios, que se da a conocer también por medio de la naturaleza. Para los antiguos el estudio de las ciencias naturales coincidía en gran parte con el saber filosófico. Después de haber afirmado que con su inteligencia el hombre está en condiciones «de conocer la estructura del mundo y la actividad de los elementos [...], los ciclos del año y la posición de las estrellas, la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras» (Sb 7, 17.19-20), en una palabra, que es capaz de filosofar, el texto sagrado da un paso más de gran importancia. Recuperando el pensamiento de la filosofía griega, a la cual parece referirse en este contexto, el autor afirma que, precisamente razonando sobre la naturaleza, se puede llegar hasta el Creador: «de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor» (Sb 13, 5). Se reconoce así un primer paso de la Revelación divina, constituido por el maravilloso «libro de la naturaleza», con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento del Creador.

Si el hombre con su inteligencia no llega a reconocer a Dios como creador de todo, no se debe tanto a la falta de un medio adecuado, cuanto sobre todo al impedimento puesto por su voluntad libre y su pecado. (FR 19)

Es cierto que no se puede ponderar más de la cuenta a unas comunidades y culturas extintas, pues siempre está la tendencia, por nostalgia o rebeldía, a considerar al pasado como lo mejor, por lo que es necesario verlas en su real dimensión; pero tampoco se las puede ignorar por completo. Aún hoy, a pesar de los pocos datos que en algunos casos se posee, esas civilizaciones todavía pueden tener mucho que enseñarnos, y nosotros, a pesar de todos los adelantos que poseemos en diversos campos, tenemos otro tanto que aprender. Tal vez su armonía con el medio ambiente y el manejo de los recursos naturales en bien de la población a la que dedicaban sus servicios sean lecciones que no podemos obviar sin graves consecuencias.

Las culturas ancestrales y el agua

Quien ha tenido la oportunidad de visitar algunos lugares relacionados con los incas se sorprende grandemente por los sistemas hidráulicos que lograron elaborar con el propósito de aprovechar al máximo el agua; también queda maravillado por la manera creativa con la que pudieron diseñar sus laboratorios agrícolas sin causar daño a la naturaleza, sino, por el contrario, haciendo lo posible para vivir en armonía con ella, de modo que lo aprendido pudiese ser puesto al servicio de la comunidad. Todo ello no ha sido fruto del azar, sino que es, más bien, el resultado de un proceso de reflexión, evidenciando, de esta manera, que todo lo que hacían tenía una finalidad:

El principio filosófico, aparentemente era muy simple, el sol, la luna, los astros y los recursos naturales, eran parte de su divinidad por lo que le debían respeto y veneración para su uso. Pero, esa simplicidad traía consigo espacios de protección (sistemas de canales, amunas, andenes por citar algunas) porque representaban la vida y el abastecimiento de alimentos a sus poblaciones, es probable que una casta social de alta ingeniería se dedicara a estas soluciones y con muchas prácticas que ahora nos sorprenden. (Ancajima Ojeda, s. f., p. 2)

Visitar en la actualidad Tipón y Moray, al igual que otras localidades en el denominado Valle Sagrado de los incas en el Cusco, y en otras zonas a lo largo del territorio ocupado por ese imperio, deja al turista o al investigador profundamente maravillados. En Tipón, por ejemplo, el agua era aprovechada y conducida por medio de canales cuidadosamente elaborados, permitiendo la irrigación de una gran extensión de tierra; en Moray, por su parte, mediante terrazas concéntricas, se fue creando, en forma gradual, una serie de microclimas que facilitaron el estudio de cultivos y el manejo de los suelos. El propósito de estas investigaciones, por lo que se ha logrado conocer, fue el de mejorar las variedades de papa, maíz, coca, entre otros productos agrícolas más, útiles para el consumo humano; de igual modo, por esos procesos experimentales lograron saber dónde y cómo cultivarlos. Se podría decir que los incas, sin deteriorar el medio ambiente, supieron aprovechar lo que poseían: la geografía, el clima, el agua, entre otros elementos más, con el propósito de desarrollar la economía y mejorar el modo de vida de la comunidad.

De igual forma, los muiscas, en el altiplano cundiboyacense, respetaron lo que la naturaleza les ofrecía, colocándola, sabiamente, al servicio de la tribu. Así lo expresa Luis Alfredo Bohórquez (2008) en su obra *Concepción sagrada de la naturaleza en la mítica muisca*:

En la sociedad muisca la naturaleza juega un rol importante a nivel religioso como social. La armonía entre el muisca y la creación brota del respeto y del ver la presencia de la divinidad en cuanto lo rodea; “en particular el agua, los bosques y los ríos, tienen una especial significación e importancia, y esa importancia genera una actitud sociocultural que puede calificarse como una actitud ecológica”. (p. 152)

Entre los muiscas, como sin duda ocurría en la mayoría de los pueblos ancestrales, el respeto por el agua es similar al que se le debe a la madre. ya que ella es, como dice Mircea Eliade (1961), “la generadora de la vida” (p. 207). El agua es el principal elemento de la naturaleza en la etiología muisca, pues de ella sale Bachué y su hijo, progenitores de la humanidad. Esa concepción estuvo tan presente entre los habitantes prehispánicos, hasta el punto de que los indígenas, cuando eran adoctrinados, debían responder a una pregunta del catecismo presacramental sobre si habían o no adorado al agua

en las lagunas. Los muiscas escogieron, de manera particular, la laguna de Guatavita, que era por excelencia el lugar de ritos comunitarios; pero también sintieron especial predilección por las de Guasca, Siecha, Teusacá y Ubaque, en donde establecieron santuarios importantes. Para ellos, Iguaque representaba la fuente originaria del ser humano y Fúquene el lugar donde reposaban las divinidades. Suesca era la laguna de los mercaderes de carbón y sal; por último, la laguna de Tota era vista como la bendición de Nemqueteba. Para los muiscas, la divinidad habitaba en la creación y daba origen a las lagunas en las que ella se movía. La principal actividad económica de esta comunidad ancestral, así como de otras en diversas latitudes, fue la agricultura, la misma que era posible solo gracias al agua de las lluvias, aunque básicamente al de las lagunas y de los ríos, tal como nos lo cuenta Bohórquez Caldera (2008):

De las lagunas y los ríos obtenían parte de su sustento, pues se sabe que ellos pescaban chimbe y guapuchas en el río Funza y en otros ríos o arroyos que llamaban Gua-muyhyca. Se sabe, también, que ellos usaban los ríos y los arroyos como lugares de culto [...]. Las lagunas, y en especial la de Guatavita eran los lugares predilectos para el culto y las celebraciones comunitarias. Estas lagunas eran centros de peregrinación, punto de llegada en las celebraciones de las carreras de las que habla Jiménez de Quesada, Piedrahita y también fray Pedro Simón.

La laguna es el lugar del origen y el punto de retorno de los humanos. Es la biogonía que refleja en sus aguas la silueta de los dioses. Es el lugar de la transparencia, de la transformación humana. Lugar de la inmortalidad y habitación de los seres en los que se transformará el muisca luego de la muerte, es decir, es el lecho de la serpiente y del dragoncillo famoso que acompaña a la Cacica Guatavita que yace ahogada pero viva en el fondo de la laguna. Los ríos y los arroyos eran tomados como especie de libros u oráculos rituales donde se podía leer el destino de los recién nacidos. Había una estrecha relación entre las personas y los territorios sagrados. Esto se descubre, por ejemplo, en la laguna de Fúquene [...]. El lugar sagrado, el territorio sagrado, el espacio sagrado para el indígena, era la laguna, porque según hemos anotado en este mismo aparte, en

las lagunas permanece latente el principio dador de vida, por el que se puede explicar la esencia de la vida.

Las lagunas representan el lugar de la presencia de los dioses tutelares, representan también la cuna de los antepasados primordiales. El agua, a su vez, representa las condiciones de posibilidad de la supervivencia del muisca. La laguna es, ante todo, «mox», es decir, morada divina. Es, también, el espejo de Sua, el dios Sol, y es el tesoro cultural de una comunidad que centró su mirada en las lagunas. Dentro de sus observaciones cotidianas aparecen elementos desde los que se puede hablar de una cultura del agua, en donde los ritos religiosos y los relatos mitológicos relacionados con este elemento, aparecen relacionados a la vez, con diversos momentos o etapas de la vida del muisca, desde el nacimiento hasta la muerte, es decir, el agua se hace presente en el ciclo vital del muisca. El agua purificaba a las personas comunes y a los Jeques o Chyquy los consagraba, y a los gobernantes, el agua le servía también como escenario para sus entronizaciones. Las lagunas son el lugar de donde emergen las mujeres prolíficas, como es el caso de Bachué quien, según el relato mítico, tenía alumbramientos múltiples. Las lagunas son el lugar donde el dios Zuhé besa las aguas para que nazcan las ranas con las que, según la creencia mítica, él mismo se alimenta. (2008, pp. 163-164)

Darío González Posso, en un pequeño escrito titulado *La cultura del agua*, publicado en el 2015, manifiesta que el líquido elemento es un patrimonio cultural al igual que un derecho humano, un bien público y un bien meritorio:

Si el patrimonio cultural de una colectividad es el conjunto de valores –materiales e inmateriales– que generan identidad y fortalecen el sentido de pertenencia de sus miembros, el agua posee allí una significación innegable.

Todas las sociedades han localizado sus ciudades y poblados al lado de cuerpos de agua.

Así, por ejemplo, el trazado de la ciudad de Bogotá se relaciona con los ríos San Francisco (Viracocha) y San Agustín, así como con otros cuerpos menores como las quebradas, o los humedales. Fueron símbolos de la ciudad chorros como el de Quevedo o el del Mono de la Pila y de las “aguas”. Iglesias y calles tomaron de ella sus nombres, como la del Cajoncito del Agua. Infortunadamente, los procesos de urbanización sin la debida planificación o dictados por las ambiciones de lucro del capital inmobiliario, el crecimiento demográfico desbordado, muchas veces por el desplazamiento forzado de poblaciones desde otros lugares del país, causaron que las rondas de los ríos, humedales y quebradas se convirtieran en cloacas o en terrenos de asentamientos humanos, en muchos casos precarios.

La construcción de una cultura del agua se relaciona en primer término con su condición de fuente sagrada de la vida, con su carácter de bien público y de bien meritorio. Bienes meritorios son aquellos que merecen las personas por el sólo hecho de existir, es decir, por ser titulares de derechos fundamentales. El derecho al agua es el derecho de todas las personas al acceso a una cantidad suficiente de agua de buena calidad. Así lo ratificó la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 28 de julio de 2010, cuando aprobó una resolución que reconoce al agua potable y al saneamiento básico como derecho humano esencial para el pleno disfrute de la vida.

Este derecho al agua, a su vez, se vincula con su defensa y con su uso responsable, pues de allí también depende la supervivencia de la especie humana. El concepto de seguridad hídrica –que es “el derecho a una cantidad suficiente y segura de agua de buena calidad”- se articula con el de seguridad alimentaria, pues el agua es un componente vital del alimento. La soberanía y la seguridad alimentarias en esencia constituyen el derecho al alimento, que es el derecho a no padecer hambre, a estar protegidos contra el hambre. (pp. 2-3)

Así pues, casi sin excepción, se puede decir que una de las herencias dejadas por las culturas prehispánicas ha sido el cuidado del medio ambiente

y, sobre todo, la veneración que le dieron al agua, a la que consideraron como la originaria o generadora de vida. Ese legado no debe perderse, sino que debe convertirse en una especie de desafío a las prácticas económicas y políticas de la actualidad, en donde parecen primar otros intereses personales que lidian con lo netamente egoísta.

El agua es como la sangre que irriga nuestro cuerpo, de modo que su contaminación, por una agricultura mal desarrollada o una actividad extractiva o minera no del todo bien planificada e irrespetuosa, supone el deterioro y la muerte de la naturaleza.

La subsistencia de un pueblo está en mantener su identidad

Los autores de la Sagrada Escritura dejan entrever algunas de sus inquietudes con respecto al origen de la humanidad, y de todo lo que existe, básicamente en los primeros 11 capítulos del Génesis; lo que se encuentra allí no corresponde a datos científicos, sino, más bien, a una serie de afirmaciones existenciales con el propósito de dar una explicación sobre todo lo que les rodea. Así pues, la primera genealogía que se presenta, la de Gn 4,17-22, relacionada con los descendientes de Caín, aparte de indicar cuál es el origen de algunos pueblos, da información sobre las actividades que varias de esas poblaciones realizaban; de este modo, Yabal es el padre de los que habitan en tiendas y crían ganado; su hermano Yubal se convirtió en padre de los que tocan la cítara y la flauta, mientras que Tubal Caín es el padre de todos los forjadores del cobre y el hierro. Por su parte, del tercer hijo de Adán, es decir, de Set, aparecerá un descendiente, Enós, quien será el primero en invocar el nombre de Yahveh.

En el texto aludido se puede apreciar cómo determinados grupos humanos eran conocidos por algunas actividades particulares, fruto de una especialización que, a su vez, les permitía hacer ciertos desarrollos en esa técnica o arte, volviéndose de utilidad para todos. Esa experiencia es la misma que está presente en la gran mayoría de los pueblos; normalmente, en las ferias o acontecimientos importantes de alguna localidad se disponía de un espacio en el que poner al alcance de todos los “nuevos” descubrimientos, traídos por los que se especializaban en el comercio, generando, así, un intercambio cultural grande y una comunicación y progreso de la información. El inicio de la novela *Cien años de soledad* presenta unas escenas, aunque un poco graciosas y pintorescas, que reflejan, en parte, lo manifestado anteriormente,

producto, tal vez, de las vivencias o experiencias personales del autor: “Todos los años, por el mes de marzo, una familia de gitanos desarraigados plantaba su carpa cerca de la aldea, y con un grande alboroto de pitos y timbales daban a conocer los nuevos inventos” (García Márquez, 1967, p. 7).

Esa es la forma en que, durante mucho tiempo e, incluso, hasta la actualidad, han vivido, y todavía siguen desarrollándose de ese modo, ciertas poblaciones. No es extraño, por ejemplo, identificar a un determinado pueblo con cierta actividad artística o laboral, reflejo de la especialización que lograron hacer de un determinado oficio o arte.

El papa Francisco, en su visita a la capital del departamento amazónico de Madre de Dios, en el sur oriente del Perú, en su discurso a los “indígenas” el 19 de enero del 2018, dijo lo siguiente:

En ustedes quiero agradecer y saludar a todos los habitantes de Amazonia. Veo que han venido de los diferentes pueblos originarios de la Amazonia: Harakbut, Esse-ejas, Matsigenkas, Yines, Shipibos, Asháninkas, Yaneshas, Kakintes, Nahuas, Yaminahuas, Juni Kuin, Madijá, Manchineris, Kukamas, Kandozi, Quichuas, Huitotos, Shawis, Achuar, Boras, Awajún, Wampís, entre otros.

También veo que nos acompañan pueblos procedentes del Ande que se han venido a la selva y se han hecho amazónicos. He deseado mucho este encuentro; quise empezar por aquí la visita a Perú. Gracias por vuestra presencia y por ayudarnos a ver más de cerca, en vuestros rostros, el reflejo de esta tierra.

Un rostro plural, de una variedad infinita y de una enorme riqueza biológica, cultural, espiritual. Quienes no habitamos estas tierras necesitamos de vuestra sabiduría y conocimiento para poder adentrarnos, sin destruir, el tesoro que encierra esta región, y se hacen eco las palabras del Señor a Moisés: «Quítate las sandalias, porque el suelo que estás pisando es una tierra santa» (Ex 3,5).

Permítanme una vez más decir: ¡Alabado seas Señor por esta obra maravillosa de tus pueblos amazónicos y por toda la biodiversidad que estas tierras envuelven! Este canto de alabanza se entrecorta cuando escuchamos y vemos las hondas heridas que llevan consigo

la Amazonia y sus pueblos. Y he querido venir a visitarlos y escucharlos, para estar juntos en el corazón de la Iglesia, unirnos a sus desafíos y con ustedes reafirmar una opción sincera por la defensa de la vida, defensa de la tierra y defensa de las culturas.

En ese mismo discurso, un poco más adelante, el Santo Padre continuaba expresando lo siguiente: “Considero imprescindible realizar esfuerzos para generar espacios institucionales de respeto, reconocimiento y diálogo con los pueblos nativos; asumiendo y rescatando la cultura, lengua, tradiciones, derechos y espiritualidad que les son propias”.

El hecho de que un determinado pueblo o cultura, con el paso del tiempo, haya sido capaz de conquistar algún tipo de conocimiento, le permite entrar en contacto con los demás desde esa particularidad, dando origen, así, a una dinámica de intercambio de saberes; los productos descubiertos se mejoran y la calidad de vida de las personas aumenta.

Dt 6,4-9 contiene lo que todos conocemos como el *Shemá*, en virtud de la primera palabra con la que ese relato inicia. En realidad, se trata de un texto que busca, entre otras cosas, que el pueblo de Israel no se diluya en medio de otros contextos o se vea alienado por modas, costumbres o creencias foráneas que, mal entendidas, pueden ser nefastas, pues nunca se podrá llegar a ser totalmente de otra cultura y, por el contrario, se terminará perdiendo la propia.

En ese sentido, la identidad de lo que se es inicia sabiendo quién se es; eso es lo que se transmite, de modo que lo obtenido se vaya, poco a poco, convirtiendo en identitario. No es por casualidad que Israel haya logrado sobrevivir hasta la fecha, a pesar de las innumerables dificultades por las que le ha tocado pasar. Es verdad que algunos consideran que el país actual no es, en realidad, la nación bíblica, hasta el punto de que muchos judíos en todo el mundo se oponen tajantemente al joven estado, y están, más bien, a favor de Palestina. Sin embargo, una serie de elementos que están en vigencia en la actualidad, en esa pequeña nación del Medio Oriente, es digno de tenerse en consideración; uno de esos elementos es la lengua, que fueron capaces, prácticamente, de resucitar para convertirla en el idioma oficial.

Repetir esas enseñanzas a los hijos, en todas las situaciones y lugares, al igual que en distintos momentos y épocas, es lo que, en el fondo, hace que aparezca una identidad que le permite a uno reconocerse como lo que es y no mezclarse ni confundirse. Pero ello no debe ser visto como un

encerramiento o aislamiento, de ahí que la conjunción de saberes puede ser considerada como un patrimonio humano y el reflejo de cuanto ha sido capaz de desarrollar la humanidad.

Por lo tanto, un problema grande, es pues, la falta de identidad, lo que hace que una persona o un pueblo termine por disolverse y, al final, por desaparecer. El papa Francisco, en el discurso referenciado anteriormente, así lo expresaba ante los indígenas sudamericanos reunidos en Puerto Maldonado:

El reconocimiento de estos pueblos —que nunca pueden ser considerados una minoría, sino auténticos interlocutores— así como de todos los pueblos originarios nos recuerda que no somos los poseedores absolutos de la creación.

Urge asumir el aporte esencial que le brindan a la sociedad toda, no hacer de sus culturas una idealización de un estado natural ni tampoco una especie de museo de un estilo de vida de antaño. Su cosmovisión, su sabiduría, tienen mucho que enseñarnos a quienes no pertenecemos a su cultura.

En la medida en que se respetan todas las culturas, en que no se eliminan los pueblos por más pequeños y aparentemente insignificantes y poco productivos, sino que, por el contrario, se valorizan y revalorizan lo que de noble y justo pueden poseer, en ese momento es cuando se llegará a ver, de modo más pleno, la forma cómo se concibe la vida y las relaciones con los demás elementos de la naturaleza. Todo ello podrá asegurar una mejor calidad de vida a las generaciones futuras y una convivencia en paz, lo que permitirá un pleno y auténtico desarrollo humano.

La subsistencia de la humanidad está en mantener su identidad

La encíclica *Laudato si'*, en el número 145, sostiene que la pérdida de la cultura o de saberes ancestrales puede ser más catastrófica que la deforestación y la eliminación de los recursos naturales. Se trata de una afirmación muy fuerte que va en la línea con la denuncia del derecho que algunas naciones poderosas ostentan, como es el de quitarles, a ciertas culturas, pueblos o naciones más pequeñas, el valor que tienen y la sabiduría que atesoran,

imponiendo, de este modo, una serie de criterios sustitutos que respondan a sus propios intereses; así pues, terminan por destruirse creencias, modos de pensar y formas de vida.

En el discurso pronunciado en la capital del departamento peruano de Madre de Dios, al que ya se ha hecho referencia anteriormente, el Santo Padre afirmaba categóricamente lo siguiente:

La cultura de nuestros pueblos es un signo de vida. La Amazonia, además de ser una reserva de la biodiversidad, es también una reserva cultural que debe preservarse ante los nuevos colonialismos.

La familia es, lo dijo una de ustedes, y ha sido siempre la institución social que más ha contribuido a mantener nuestras culturas. En momentos de crisis pasadas, ante los diferentes imperialismos, la familia de los pueblos originarios ha sido la mejor defensa de la vida. Se nos pide un especial cuidado para no dejarnos atrapar por colonialismos ideológicos disfrazados de progreso que poco a poco ingresan dilapidando identidades culturales y estableciendo un pensamiento uniforme, único... y débil. Escuchen a los ancianos, por favor, ellos tienen una sabiduría que les pone en contacto con lo trascendente y les hace descubrir lo esencial de la vida. No nos olvidemos que «la desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal». Y la única manera de que las culturas no se pierdan es que se mantengan en dinamismo, en constante movimiento. ¡Qué importante es lo que nos decían Yésica y Héctor: «queremos que nuestros hijos estudien, pero no queremos que la escuela borre nuestras tradiciones, nuestras lenguas, no queremos olvidarnos de nuestra sabiduría ancestral»! La educación nos ayuda a tender puentes y a generar una cultura del encuentro. La escuela y la educación de los pueblos originarios debe ser una prioridad y compromiso del Estado; compromiso integrador e inculturado que asuma, respete e integre como un bien de toda la nación su sabiduría ancestral, y así nos lo señalaba María Luzmila.

Si la humanidad en su conjunto pierde de vista lo que ella es y se deja desvirtuar, contaminada por ciertas ideologías propagadas por unos cuantos

que buscan tener el control de todo y el dominio absoluto de lo que existe, no es de extrañar que vea amenazada su supervivencia, pues ya no será ella misma. Si bien es cierto que la humanidad es una sola, ella ha sido capaz, a lo largo de su existencia, de producir una serie de concepciones, reflexiones y saberes, que muestran su riqueza y capacidad. Por lo tanto, no se trata de sustituir las formas de pensar, sino de iluminarlas, aprovechando todo lo bueno que el ser humano ha sido capaz de generar en toda su existencia.

La armonía de la humanidad en la Casa Común

Se podría decir que de lo que se trata es de aprender a convivir. Eso supone respeto por el otro. Aprender a coexistir debe darse sabiendo que todos, con sus diferencias que los hacen únicos, pero también con sus similitudes, estamos en la misma casa, en la única casa, por lo que debe ser cuidada por todos para asegurar nuestra supervivencia como especie.

De ahí que se ha de respetar la idiosincrasia de cada pueblo, su lengua, su territorio y sus costumbres. Esto lo evidencia perfectamente el libro del Génesis en el capítulo 10, refiriéndose, por tres veces, a Sem, Cam y Jafet, con el mismo estribillo: “Hasta aquí los descendientes de... por familias, lenguas, territorios y naciones” (cf. Gn 10,5.20.31).

El papa Francisco, en *Laudato si'*, describe la relación del ser humano con el medio ambiente en los siguientes términos: “Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados” (LS 139).

De esta manera, todos los pueblos experimentan una hermandad dentro de un ambiente común que les proporciona cobijo. Las buenas relaciones entre todos los individuos son, también, ecológicas (cf. LS 142), con las consecuencias devastadoras de su opuesto. En ese sentido, las culturas ancestrales y otras tal vez desconocidas u ocultadas intencionalmente podrían tener mucho que enseñarnos. Luis Alfredo Bohórquez Caldera (2008) afirma lo siguiente:

Es difícil imaginar a los muiscas contemplando sus bosques solo por los árboles o porque ellos eran además de refugio de animales para

el sustento humano, lugar predilecto para sus entierros sagrados. Se observa que el muisca comprendía en su totalidad el significado del elemento natural, su importancia en la pervivencia de la cultura, su relación vital con el futuro de la comunidad, pero, sobre todo, pudo percibir en su totalidad que su compenetración con los bosques redundaba en un triple beneficio: relación, abrigo y sustento. Es como si el muisca descubriese en profundidad la relación frágil entre árboles, agua y vida. Los elementos más preciados por esta cultura lo son también para una sociedad urbana, como la actual, a diferencia que, para esta sociedad, la importancia está enmarcada en un interés material y utilitarista. Es posible comprender al muisca asociado en su cotidianidad, a dos esferas vitales o mundos: el mundo humano natural y el mundo de lo trascendente o inmanente. En el primero están las posibilidades físicas de sobrevivir, aprovechándose respetuosamente de los elementos del medio natural; y en el mundo de lo trascendente están los dioses tutelares que se presentan, se reflejan y se contienen en los mismos elementos del mundo humano natural, como el caso de Sia, la diosa del agua. En este sentido, las fronteras entre los dos mundos es borrosa y a veces imperceptible. (p. 166)

El respeto es fundamental en el arte de la convivencia, pero tiene que darse en todos los niveles y dimensiones. El ser humano tiene que respetarse a sí mismo; no puede perderse en medio de una serie de alteraciones que buscan desvirtuarlo en su esencia, con el fin de volverlo más manipulable; pero el respeto también se dirige al otro en cuanto es un reflejo de mí mismo. El evangelio de Mateo lo dice con estas palabras: “hagan con los demás lo mismo que desean que los demás hagan con ustedes” (7,12); por revelación sabemos que todo cuanto nos rodea es obra de Dios, por lo que él es su legítimo dueño; en ese sentido, el respeto que debe existir a la naturaleza es el dado a una hermana, por cuanto todos procedemos del mismo origen.

En el libro del Génesis, en el capítulo 3, se presenta una especie de causa u origen del mal. Ello se da cuando el ser humano se olvida de que también es criatura e intenta colocarse a sí mismo en el lugar del Dios que ha desplazado. De igual forma, en la Carta a los Romanos, concretamente en 1,22, se describe una tendencia en el ser humano a vivir dejando de lado

los dictámenes correctos de la razón, desoyendo, además, la voz de la conciencia, lo que termina por convertirlo en necio.

Esa parecería que es hoy en día la tendencia, pues so pretexto de modernidad, de progreso, de racionalidad y de sabiduría se termina eliminando todo aquello que se considera antiguo, minoritario, primitivo, rural y subdesarrollado. Ello trae como consecuencia la pérdida de nuestras identidades y la desaparición de saberes ancestrales que pueden darnos luces para una mejor vida.

Tenemos, todavía, mucho que aprender no solamente de las culturas prehispánicas, sino de tantos pueblos, desconocidos, aislados o silenciados, existentes en diversas zonas de nuestro continente. La Amazonía no es tan solo un gran espacio lleno de árboles y animales salvajes, aparte de cantera, para algunos inagotable, de una serie de valiosos elementos o de productos codiciados, sino que también es una zona en la que habitan seres humanos poseedores de una sabiduría ancestral, milenaria en muchos casos, que esperan la oportunidad de aportar al mundo algunos elementos que les permitan ser más humanos.

La defensa de nuestro medio ambiente no es selectiva, sino integral, favoreciendo el encuentro de diversas culturas y propiciando una convivencia armoniosa en ella que reine la justicia y la paz.

Referencias

- Ancajima Ojeda, R. (s. f.). *Tecnologías Ancestrales. Sistemas Hidráulicos Pre Incas e Incas*. <https://www.minam.gob.pe/diadiversidad/wp-content/uploads/sites/63/2015/01/resumen1.pdf>
- Bohórquez Caldera, L. A. (2008). Concepción sagrada de la naturaleza en la mítica muisca. Franciscanum. *Revista de las ciencias del espíritu*, 50(149), 151-178.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2001). *La dimensión ambiental en el desarrollo de América Latina*. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/2262-la-dimension-ambiental-desarrollo-america-latina>
- Eliade, M. (1961). *Mitos, sueños y misterios*. Compañía General Fabril Editora.
- García Márquez, G. (1967). *Cien años de soledad*. Editorial Sudamericana.
- González Posso, D. (2015). La cultura del agua. *Posalimentaria*, 5(5), 13-16. <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2015/12/AGUA-DGP-1.pdf>

Juan Pablo II. (2018). *Carta encíclica Fides et Ratio*. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

Silva Celis, E. (1979). *El lector boyacense*. Editorial La rana y el águila.

A MANERA DE CIERRE

Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica es la primera respuesta que los docentes de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás dieron a una serie de desafíos provenientes de la sociedad contemporánea. En consonancia con la opinión según la cual los seres humanos **hodiernos** no viven en una época de cambios, sino en un cambio de época, los profesores reconocieron, en primer lugar, que la teología no puede realizarse de espaldas a las problemáticas que afectan profundamente la historia. Consecuentemente, estuvieron de acuerdo en afirmar que uno de los retos inaplazables de la sociedad es la cuestión climática, tal y como lo evidencia la proliferación de movimientos de todo orden, que tienen por objetivo llamar la atención en la urgencia de cuidar el planeta y los recursos naturales que lo componen.

En esta línea, optaron por recurrir a la carta de navegación que la Iglesia católica tiene a la hora de hablar de ecología, a saber, la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco. En ella, encontraron una fuente de conceptos, nociones, herramientas y perspectivas que les posibilitaban pensar la Casa Común desde los horizontes de reflexión propuestos desde el magisterio eclesial. Tal reto, lejos de ser una mera repetición de discursos comunes, tomó la forma de consideración crítica a partir de la identidad teológica propia. Así, el estudio del documento, que sirvió como antesala a los trabajos aquí expuestos, hizo las veces de suelo nutricio para una serie de pensamientos

que paulatinamente tomarían forma hasta llegar a consolidar una obra sólida de gran riqueza.

Una tercera tarea fue ejecutada durante los fructíferos encuentros en la Facultad, caracterizados por exposiciones de calidad y discusiones profundas. Ambas cosas permitieron madurar las intuiciones plasmadas en los escritos y, paralelamente, clarificar aún más las grandes áreas de trabajo organizadas en la Facultad. En efecto, la diferenciación de las áreas bíblica, sistemática y praxeológica contribuyó a que la investigación tomara una impronta particular, pues mostró que la ecología es un universo de tal amplitud que solo puede ser estudiado desde la particularidad. Además, sirvió para subrayar la importancia que tiene el hecho de que los teólogos no han de quedarse en la comunidad de sus nichos epistémicos, ya que están llamados a la articulación teológica.

Precisamente, los textos publicados en el presente volumen ofrecieron un panorama amplio de las diversas aristas que puede tomar la teología cuando se propone aportar elementos a la consideración de la cuestión ecológica. Por principio de cuentas, se mostró el aporte que la teología bíblica puede tener de cara a la interpretación de la Casa Común y sus exigencias. Allí se articularon elementos de corte exegético con las dimensiones pastoral y espiritual del cristianismo, con lo que se abonó el terreno para nuevos acercamientos a la Biblia en clave ecoteológica. Posteriormente, las reflexiones sistemáticas ponderaron la identidad tomista de la Facultad, la preocupación por los habitantes de la Tierra y la postulación de una nueva antropología teológica. Con esto, se evidenció la pertinencia que tiene relacionar los tratados sistemáticos clásicos con las necesidades individuales y comunitarias de la humanidad. Por último, la diversidad presente en la teología praxeológica se manifestó en los temas abordados en la tercera sección: conversión pastoral y ecológica, el temor y la responsabilidad, la espiritualidad cristiana y el diálogo con la cultura. De esta manera, se deja esbozada una hoja de ruta hacia la cual pueden tender subsiguientes experiencias de investigación.

En este marco de comprensión, hay claridad respecto a los pasos que es preciso dar, con el fin de continuar el trabajo empezado. Por principio de cuentas, se reconoce la necesidad de una mayor formación en la cuestión ecológica, pues dicha cuestión está compuesta por una serie de asuntos que no hacen parte del terreno de experticia de los teólogos. Esto implicará el fortalecimiento del diálogo inter y transdisciplinar, tarea necesaria para que

el conocimiento responda a las inquietudes de la sociedad actual. Adicionalmente, puede coadyuvar a que se estrechen lazos de colaboración académica entre profesores, instituciones y países.

Por otro lado, convendrá la consideración de las especificidades que la cuestión ecológica tiene según contextos determinados. Como queda claro a lo largo del libro, existe ya un fuerte contenido conceptual que orienta la cosmovisión cristiana. Con base en esto, es preciso dar el salto hacia la vinculación con las características de los territorios y sus necesidades, toda vez que allí es en donde se reconocen las repercusiones que las ideas tienen en la vida de las personas. Por eso, la investigación en general y el libro en particular se relacionan con una serie de actividades académicas que la Facultad ha desarrollado y, al mismo tiempo, planea llevar a cabo. Esto permite entender que el libro no tenga el interés de concluir el tema. Por el contrario, su pretensión es la de significar la terminación de un ciclo y la apertura de uno nuevo, que buscará continuar la perentoria tarea del cuidado de la Casa Común.

En ese sentido, lo que se pretende con estas páginas es, básicamente, haciendo eco de lo planteado por el papa Francisco en el número 145 de la encíclica *Laudato si'*, tratar de ver, aunque muy brevemente, algunos aspectos que les permitieron a los pobladores prehispánicos de nuestro continente adquirir un desarrollo técnico y cultural en equilibrio con la naturaleza; eso y otros elementos más les habrían posibilitado llegar a consolidar unas culturas relativamente bien organizadas. Si bien estas fueron prácticamente eliminadas en el proceso de colonización, siguen todavía hablando hoy —no obstante, muy tenuemente—, por medio de las obras que realizaron, tal como se puede ver en algunos vestigios que subsisten hasta nuestros días.

SOBRE LOS AUTORES

Ana Francisca Vergara Abril, O.P.

Doctora en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de teología bíblica en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8852-4719>

Correo electrónico: ana.vergara@usantotomas.edu.co

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez

Magíster en Teología y Bachiller Canónico en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Filosofía Contemporánea y Licenciado en Teología por la Universidad de San Buenaventura. Docente de teología sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7915-6491>

Correo electrónico: andresquevedor@usantotomas.edu.co

Franklin Buitrago Rojas, O.P.

Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina. Licenciado Canónico en Teología por el Dominican University College. Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Teología Pastoral por el Institut de Pastorale des Dominicains. Decano de la Facultad de Teología de la la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1201-6128>

Correo electrónico: franklinbuitrago@usantotomas.edu.co

Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.

Doctor en Teología Fundamental por la Albert-Ludwig Universität Freiburg. Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Decano de División de Filosofía y Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3170-0432>

Correo electrónico: frayhernanrivera@usantotomas.edu.co

José Santos Torres Muñoz

Doctor en Educación por la Universidad Santo Tomás y en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Licenciatura Canónica en Teología Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico. Licenciado en filosofía y letras por la Universidad Santo Tomás. Licenciatura en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de teología bíblica en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4645-7180>

Correo electrónico: josetorresm@usantotomas.edu.co

Juan Esteban Santamaría Rodríguez

Doctorando en Educación en la Universidad Católica de Córdoba. Magíster y licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Especialista en Pedagogía para la Educación Superior por la Universidad Santo Tomás. Fue profesor de teología pastoral en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4632-4700>

Correo electrónico: juansantamariar@usantotomas.edu.co

Maricel Mena López

Doctora en Ciencias de la Religión y magíster en Ciencias Religiosas por la Universidad Metodista de Sao Pablo. Docente de teología bíblica en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0570>

Correo electrónico: maricelmena@usantotomas.edu.co

Santiago Roldán García

Doctorando en Educación por la Universidad Católica de Córdoba. Doctor en Bioética por la Universidad El Bosque. Magíster en Teología y Especialista en Bioética por la Pontificia Universidad Javeriana. Fue profesor de teología moral en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0945-2508>

Correo electrónico: santiagoroldan@usantotomas.edu.co

Wiliam Vásquez Alarcón, O.P.

Doctor en Teología por la Pontificia Studiorum Universitas A.S. Thoma Aquinas. Magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás. Especialista en Sagrada Escritura por la École Biblique et Archéologique Francaise de Jerusalem. Fue profesor de teología bíblica en la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

Correo electrónico: fraywiliamvasquez@usantotomas.edu.co

ÍNDICE TEMÁTICO

A

Agua 23, 24, 27, 31, 32, 35, 43, 45-47, 65, 68, 73, 99, 107, 111, 121, 136, 170, 179, 181, 182, 193, 202, 203, 205, 216, 250, 251, 253-258, 264.

Amazonía (Amazonas) 73, 128, 168, 175-177, 181, 182, 234-237, 239, 240, 247, 259, 260, 262, 265.

Antropocentrismo 81, 89, 98, 132, 138, 179, 206, 221, 239.

Armonía 18, 31, 39, 52, 68, 73, 95, 104, 108, 116, 118, 120, 121, 123, 133, 157, 164, 166, 173, 179, 193, 202, 238, 248, 249, 251-254, 263.

B

Bien común 15, 55, 56, 73, 93-95, 159, 170, 171, 233.

Buen vivir 73, 75, 116, 120, 121, 124, 232, 237-239.

C

Casa Común 13, 14, 16, 18, 21, 52, 69, 72, 90, 108-110, 114, 117, 119, 120, 122-124, 128, 129, 138, 149, 169, 173, 175, 183, 198, 232, 234-236, 263, 269-271.

cuidado de la... 13, 16, 18, 109, 117, 120, 149, 169, 173, 271,

Contaminación 29, 40, 95, 120, 131, 161, 258.

Conversión 17, 96, 99, 100, 102, 109, 118, 121, 122, 124, 128, 149-178, 180, 183-187, 196,

- 197, 201, 202, 204, 205, 222, 223, 227, 230, 234-236, 270.
- ecológica 79, 96-100, 102, 109, 118, 122, 124, 128, 149, 150, 169, 171, 172, 174, 175, 197, 201, 202, 204, 205, 235, 236,
- integral 150, 157, 162, 172, 173, 176, 180.
- pastoral 17, 150, 158, 165-170, 173, 174, 234, 270.
- Creador 26, 28, 29, 30, 35, 37-39, 42, 44, 51, 52, 57, 71, 72, 83-95, 99, 101, 103, 118, 121, 122, 130, 132, 140, 162, 164, 179, 201, 232, 238, 239, 252, 253.
- Crisis 107, 110, 117, 122, 127, 129, 131, 132, 151, 232, 262.
- ambiental 16, 81, 82, 100, 102, 129, 131-133, 171, 205, 232.
- ecoambiental 57, 69, 232.
- ecológica 13, 57, 80, 81, 83, 89, 94, 95, 100, 116, 122, 138, 139, 206.
- ecosistémica global 15, 55.
- humana/humanitaria 117, 232.
- moral 204.
- socioambiental 108, 109, 110, 114, 116, 117, 122, 124, 193.
- socioeconómica 117, 217.
- Cristianismo 69, 72, 81, 83, 101, 128, 133, 136, 137, 140, 141, 177, 183, 193, 200, 203, 270.
- Cultura 16, 17, 60, 67, 73, 80, 82, 90, 91, 93, 100, 109, 116, 120, 121, 123, 124, 132, 136, 149, 154, 161, 162, 174, 175, 179-181, 183, 193, 197, 200, 203, 205, 206, 207, 208, 220, 227, 232, 247-249, 252, 253, 256-258, 260-265, 270, 271.
- ancestral 174, 248, 252, 253, 263.
- ## D
- Diosa(s) 66, 67, 68, 70, 71, 192, 264.
- Diversidad 14, 104, 128, 133, 136, 174, 202, 219, 220, 235, 270.
- Dominio 64, 90, 91, 112, 162, 249, 263.
- ## E
- Ecología integral 14, 16, 17, 18, 73, 82, 93, 109, 110, 118, 120-122, 128, 129, 134, 136, 137, 166, 172, 173, 175, 211, 212, 220, 231-240, 247.
- Economía 159, 170, 173, 177, 181, 215, 216, 218, 254.
- Ecosofía 15, 55, 65, 72.
- Ecoteología 14, 128, 129, 132, 138, 140, 141, 194, 239.
- Edén 45, 47, 48.
- Escritura 22, 24, 26, 42, 45, 48, 111, 115, 123, 132, 149, 151, 173, 258.

- Espiritualidad 17, 18, 57, 68, 90, 96, 97, 99, 100, 118, 122, 123, 128, 130, 136, 140, 149, 150, 171, 173, 177, 203, 204, 211, 212, 220-231, 235-237, 239, 240, 260, 270.
- Estigmatización 216.
- Exclusión 116, 117, 131, 161, 170, 213, 216, 217, 219, 238.
- F**
- Francisco (papa) 13, 14, 17, 18, 28, 45, 57, 69, 79-83, 86, 88, 92, 93, 96, 98-100, 102, 108, 109-111, 119-121, 128, 129, 132, 142, 150, 169, 170, 176, 177, 184, 187, 203, 212, 231-233, 237, 239, 248, 259, 261, 263, 269, 271.
- G**
- Génesis 15, 21-24, 31, 43, 57, 81, 83, 90, 92, 111, 130, 194, 258, 263, 284.
- H**
- Heurística 17, 191, 194, 196, 197.
- I**
- Identidad 14, 16, 18, 29, 45, 51, 66, 97, 98, 112, 133, 134, 200, 211, 216, 223, 229, 230, 235, 236, 238, 240, 256, 258, 260, 261, 269, 270.
- Ignacio Ellacuría 18, 211, 212, 220-231, 235, 239.
- Imagen de Dios 35, 38, 81, 90, 92, 103, 111, 138.
- J**
- Jardín 45, 47, 48, 52.
- L**
- Laudato si'* 13, 14, 16, 17, 22, 24, 28, 40, 45, 57, 73, 7980, 82-84, 88, 90, 92, 96-100, 102, 108-111, 115, 119, 122, 128-133, 171-173, 175, 191, 203-205, 220, 221, 232, 233, 235, 248, 261, 263, 269, 271.
- M**
- Madre tierra 80, 82, 83, 173.
- Magisterio 13, 17, 128, 129, 149, 150, 167, 166, 169, 172, 176, 184, 212, 231, 232, 237, 239, 269.
- Medio ambiente 15, 21, 52, 79, 80, 89, 91, 94, 95, 104, 110, 119, 121, 139-141, 166, 168, 169, 175, 205, 248-254, 257, 263, 265.
- Menorah 25.
- Mesianismo 218, 237.
- Midrash 23, 24, 36, 50.
- Mujer(es) 15, 17, 38, 45, 49-51, 55-57, 61-66, 68, 69, 73, 80,

82, 92, 133, 141, 165, 198,
199, 206, 208, 212, 217, 221,
229, 248, 256.

P

Pastoral 17, 109, 149, 150, 154, 158,
159, 165-170, 173-178, 180,
183-185, 193, 207, 234, 270.

Pecado 24, 46, 102, 119, 135, 153,
154, 155, 157, 165, 167, 171,
175, 220, 225-228, 253.

Pobres 64, 73, 93, 94, 109, 110, 114-
117, 120, 121, 141, 163, 164,
166, 171-173, 220, 225, 229.

Praxis 17, 18, 165, 195, 211-213,
220-240.

Prójimo 16, 24, 59, 60, 109-111,
113, 114, 118, 121-123, 159,
224, 228, 229, 235.

R

Recursos naturales 110, 116, 139,
142, 164, 169, 193, 200, 206,
233, 253, 261, 269.

Reino de Dios 124, 155, 156, 162,
164, 228, 229, 238.

Religión(es) 70, 51, 132, 139, 140,
206, 250.

africanas 72.

judía 67.

verde 51, 82.

yoruba 71.

Responsabilidad 15-17, 51, 80, 82,
83, 85, 87, 94, 102, 104, 107,
109, 110, 123, 130, 140, 168,
169, 191, 193-196, 198, 200,
201, 204-208.

S

Saberes 15, 56, 57, 69, 72, 73, 128,
132, 175, 260, 261, 263, 265.

Sabiduría 15, 18, 21-23, 26, 27, 29,
49, 55-58, 61-72, 89, 92, 93,
97, 123, 137, 142, 153, 178,
182, 252, 259, 261, 262, 265.

Sacramentalidad 16, 17, 127-129,
134-141, 232, 233, 238.

Sacramento(s) 16, 122, 127, 133-
135, 137-139, 142, 160, 165,
167.

Salomón 58-60.

San Francisco de Asís 72, 172, 191.

Ser humano 15, 16, 22, 24, 36, 37,
39, 43, 44, 45, 51, 52, 67, 70,
80-83, 85, 88-93, 95, 99-104,
107, 108, 110-119, 121, 122,
129-136, 138-140, 154, 156,
157, 161, 162, 164, 172, 174,
177, 183, 193-201, 204-208,
221, 248, 255, 263, 264.

Shabbat 34, 36, 39-41.

Sínodo de la Panamazonía

(Panamazónico) 16, 57, 72,
73, 120, 150, 169, 172, 175,
178, 183, 184, 232, 234-
236, 247.

Sociedad 14, 15, 18, 52, 61, 64, 68,
70, 79, 93-95, 116, 130, 133,
138-141, 150, 172, 193, 199,
204, 212-215, 217, 218-224,
226, 227, 229-232, 234, 237,
239, 242, 254, 256, 261, 263,
264, 269, 271.

Sofía/Sabiduría 56, 65, 66, 69.

Solidaridad 61, 64, 93, 67, 99, 100,
114, 115, 122, 124, 159, 161-
163, 166-168, 177, 184, 201,
207, 231.

Sufrimiento 110, 141, 226.

T

Técnica 59, 80, 83, 89, 131, 162,
195, 199, 258.

Tecnología 86, 141, 199.

Tensidad 17, 18, 211, 212, 220, 231,
237, 239, 240.

Territorio 47, 73, 121, 166, 174,
179, 234-236, 249, 250, 254,
255, 263.

Tomás de Aquino 13, 16, 79, 80,
83-90, 92, 101, 102, 104, 139,
269.

Tradición 22, 25, 29, 30, 34, 38, 56,
59, 71, 82, 89, 90, 93, 112,
113, 114, 129, 132, 135, 137,
139, 149, 150, 154, 155.

Trinidad 96, 97, 113, 134, 162.

V

Vida 15, 17, 18, 22, 24, 28, 29,
32-34, 37, 43-45, 47-49, 52,
55-59, 62-64, 68-73, 79, 87,
91, 95, 103, 108-111, 113,
114, 116, 118-121, 123, 125,
129-136, 139-142, 149, 157-
164, 167, 168, 170, 171, 173,
176, 177, 179, 181, 192-195,
199, 200, 202-204, 206, 208,
218, 220, 221, 224-226, 228,
230-234, 237-240, 253, 254,
256, 257, 258, 260-265, 271,

Y

Yoruba 69, 71, 74.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
2022

Este libro pone a disposición de la Iglesia católica local, nacional e internacional, así como del público en general, varias aristas de los desafíos que la teología tiene a la hora de asumir la cuestión ecológica en el mundo moderno.

Con esto, los autores buscan contribuir a la reflexión teológica actual y, al mismo tiempo, cimentar las bases que posibiliten elaborar en un futuro cercano trabajos interinstitucionales e interdisciplinarios, encaminados a responder al llamado del papa Francisco por el cuidado de la Casa Común.