

1. Los avatares de la teología ecológica

Introducción

El presente ensayo se desarrolló bajo algunos lineamientos de la geografía de la religión. El objetivo central busca discernir los diferentes discursos teológicos vinculados a la ecología y a otras nociones medioambientales y sustentables. Para ilustrar la cuestión, el capítulo se ha dividido en tres secciones: en la primera sección, se documenta el origen de lo que se ha denominado teología geológica liberal; la sección dos aborda la forma en que las diferentes iglesias se han aproximado al estudio de los problemas ambientales; por último, la tercera sección trata las limitaciones por los que ha transitado el diálogo teo-ecológico. Como resultados más apremiantes se puede decir que en el discurso teoecológico existen dos corrientes: la antropocéntrica y la teocéntrica.

Origen de la teología geológica liberal

Hace dos siglos, lo único que impedía la topofagia, o depredación liberal por los recursos naturales, era la Monarquía. Por ejemplo, en 1824 la figura del rey Jorge III, del Reino Unido, impidió que la patente de cemento portland del Sr. Joseph Aspdin acabara los acantilados de Dover. Hoy en día se sabe que la Gran Reforma Inglesa de 1832 fue la que permitió que los inventores e industriales de ese siglo se expandieran de forma ilimitada. Lo que la mayoría desconoce fue que precisamente en ese año nació la teología geológica del liberalismo inglés, cuya máxima representación fue el imperio victoriano (Tovar, 2016).

En esa época, el holismo geográfico¹ era la corriente naturalista dominante, de allí que la mayoría de geógrafos, de la primera mitad del siglo XIX, se negarán a colaborar en la cuantificación de los recursos naturales o materias primas, como se les denominaba en ese entonces. Bajo esa coyuntura un grupo de cuatro

¹ Humboldt fue el decimonónico considerado padre de la geografía contemporánea, influenciado por Schelling, practicaba el holismo o método que considera las relaciones mutuas de la naturaleza viva con la no viva.

aficionados a la teología y proclives al cristianismo primitivo, en colaboración con cuatro practicantes de la medicina formaron la Sociedad Geológica de Londres, que Carlos IV le diera licencia real². Durante sus primeros años, el objetivo primordial de la Real Sociedad Geológica de Londres (RSG) fue desacreditar a los monárquicos Tories por medio de un ataque a sus fundamentos geológicos y teológicos (Grinnell, 1976).

Para probar que la monarquía era innatural, la RSG se dedicó a demostrar que la descripción bíblica del Diluvio era inexacta³; que Dios no había creado los animales y las plantas de la Tierra, pues estos eran modelos bíblicos y geológicos sobre los que se basaba la teoría monárquica (*Ibíd.*). Irónicamente, la RSG recurrió a tergiversaciones teológicas más que a evidencias geológicas para fundamentar su cosmovisión.

Así mismo, durante la era victoriana, las grandes compañías capitalistas extractivistas y de la industria pesada, requerían de *la mitad de los servicios geográficos*, es decir, sólo requerían cartografiar la localización y distribución de flora, fauna o minerales, omitiendo la relación de aquellos para con las poblaciones de seres humanos, es decir, bajo la lógica de la modernidad: de la geografía holística se derivó la geografía botánica. O bien, de la corriente naturalista surgieron escuelas de ecología vegetal (como las de los estadounidenses Clements o Cowles) o la ecología animal del británico Charles Elton, aparecida a mediados de 1927 (Casado, 1996).

Todo ello dio origen en 1913 a la *British Ecological Society* y en 1916 a la *Ecological Society of America*. Cuya característica principal, a la luz de la historia, fue la promoción de estudiar a las comunidades vegetales y animales por separado y de forma fragmentada, de allí que la visión holística, dentro de la ecología fue tardía.

² A partir de 1831, la Real Sociedad Geológica ha otorgado la *Medalla Wollaston*, con excepción de los años 1832-1834.

³ A los partidarios del diluvio se les denominó catastrofistas, mientras que a los ateos se les denominó como uniformalistas, gradualistas o evolucionistas.

En términos facticos, en cuanto a la protección de la vida silvestre no fueron las sociedades ecológicas las que primero se proclamaron al respecto, sino más bien fue la sociedad *Grinnell's Audubon Society*⁴ quien decidió proteger a las aves de Estados Unidos a partir de 1883.

Ahora bien, las primeras reacciones contra la teología geológica liberal utilitarista surgieron de algunos miembros del movimiento anarquista, por ejemplo, más allá de la protección de las aves, tenemos noticia que la amplia familia protestante de Eliseo Reclus, hacia finales del siglo XIX, a fin de cuentas, lo hizo ser siempre un geógrafo consecuente, por ejemplo, Reclus siempre tuvo un sentido holístico, de solidaridad para con los desposeídos y humillados (Gil-Jurado, 2005).

Luego, detrás de sus observaciones sistemáticas de la naturaleza y de las sociedades, afloraba su peculiar idea de *armonía natural y ayuda mutua*⁵, así como sus consideraciones éticas en torno a las relaciones entre la naturaleza y la naturaleza humana (*Ibíd.*), por lo que nunca creyó en el uniformalismo y gradualismo del liberalismo inglés, de allí que tampoco creyera en la lucha de clases del evolucionismo marxista.

Como miembro de la primera generación que le tocó ver el comienzo de la depredación industrial del mundo, legalizada en 1832, Reclus propuso una forma distinta de entender las relaciones entre las sociedades y la naturaleza. Según él, la dignidad del trabajo geográfico está mediada por su capacidad de iluminar el camino⁶ que permite a los seres humanos construir un proyecto social incluyente, no sólo con el ejercicio científico explicativo, sino con la construcción de un modelo de sociedad capaz de convivir armoniosamente con la naturaleza⁷.

⁴ George Bird Grinnell fue un antropólogo, historiador y naturalista americano.

⁵ Nótese la clara alusión al onceavo mandamiento: amarás a tu prójimo.

⁶ Nótese la clara alusión al Salmo 119:105 “[...] Lámpara es a mis pies tu palabra, Y lumbrera a mi camino [...]”.

⁷ Desafortunadamente el fascismo académico del siglo XX marginó los desarrollos teóricos de Reclus; Jean Brunhes y Pierre Bertoqui relativos a la codependencia del hombre y su medio ambiente.

Más próximo al mundo judío, Martin Buber, a comienzos del siglo XX, describió cómo nuestra vida entra en relación con la naturaleza de una manera, incomprensiblemente, recíproca. Como ejemplo de esta interacción, este filósofo hacia 1923 detallaba un árbol de la forma siguiente: “[...] puedo clasificarlo en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura [...] puedo deshacer su presencia y su forma al extremo de no ver en él más que la expresión de una ley [...] pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia, al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él. Entonces el árbol deja de ser una cosa [...]” (Buber, 1984: 11-12).

Como se aprecia, los problemas ambientales, en última instancia no son sólo cuestiones políticas, económicas, sociales o ecológicas, sino más bien son asuntos de orden escatológico y teleológico. Irónicamente, siguiendo la tesis de Krugman en torno al desempleo tecnológico, la era de las computadoras y de la automatización de los procesos productivos, la década de los años 1960, dejó a muchos “jóvenes ecólogos” sin trabajo, por lo que muchos de ellos, influenciados por el terror atómico y petrolero, terminaron creando organizaciones ambientalistas, como Greenpeace fundada en 1971.

El Vaticano, la Iglesia y el deterioro ambiental.

Ante la mirilla de movimientos estudiantiles y de ecología política “Hippie” el Vaticano realizó una asamblea general, denominada Concilio Vaticano II. Producto de ese esfuerzo, en 1965, surgió la *Gaudium et spes*, una constitución pastoral relativa al papel de la Iglesia en el mundo contemporáneo. En ella el papa Pablo VI dejó entrever que el medio natural puede ser percibido como un regalo de Dios al hombre.

Un lustro después el papa, en un comunicado dirigido a la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés), urgía a las instituciones a un “cambio radical en la conducta de la humanidad”. Finalmente en 1971 Pablo VI en una misiva dirigida al Congreso de

Juristas Católicos Italianos en Roma señaló que la creación es obra de Dios, dada al hombre para su uso y goce, que la Iglesia debe animar a los defensores de la naturaleza ante la falta de interés de los países desarrollados (Díaz, 2009)⁸.

A mediados de 1977 un grupo de judíos de Nueva York se preocuparon por la frivolidad de la caza deportiva y por la forma sangrienta de la producción de carne a granel, y advertían que la toma de la vida de los animales a escala industrial causaba un sufrimiento innecesario, por lo que el rabino Zalman Schachter-Shalomi creó las técnicas de sacrificio compasivo o Ecokosher (Waskow, 1992), donde se exige que los animales, que se utilizan para la alimentación, deben ser tratados de forma digna previamente a su sacrificio, incluso se recomiendan oraciones especiales para cuando se come carne, para que uno nunca olvide que la vida del animal fue entregada para alimentar a las sociedades⁹.

No obstante, fue la revista *Iglesia Viva* la que en 1985 consagró su número 115 al primer dossier sobre *Cristianismo y Movimientos Ecologistas*, en dicho número se destaca la propuesta de Armendáriz (1985) para combatir la enajenación del hombre antiecológico a través de una vuelta atrás, un giro hacia las actividades agrarias pero con perspectiva teológica; o la de Ruiz (1985) quien señala atinadamente que cuando la ciencia se acuerda de la teología es porque las cosas van de verdad muy mal, asimismo dice que la teología no es que haya llegado tarde al debate ecológico, sino más bien el diálogo ha sido parco de ambas partes.

Como ejemplo de ese escaso diálogo entre lo teológico y lo ecológico hay que recordar a la vituperada Biblia Latinoamericana de Bernardo Hurault, quien en su

⁸ Esos hechos dieron apertura para que en otros eventos de la iglesia católica se externara la preocupación por las cuestiones ecológicas, tal como: la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en la ciudad de Puebla en 1979 o la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias, en Ginebra, 1979 (Díaz, 2009).

⁹ Asimismo en 1982 el matemático: Richard Schwartz, publica *Judaism and Vegetarianism*, una obra dedicada a la liturgia judía y las estaciones del año. En ese mismo año David Ehrenfeld y Rabbi Gerry Serotta organizaron en la Rutgers University el primer evento sobre *Jewish Environmentalism*.

exégesis de Romanos 8:22 invitaba a reflexionar sobre las deudas del progreso¹⁰, que para 1990 en tal exégesis ya aparecía tácitamente la categoría de “crisis ecológica” (Hurault 1974). Tuvo que pasar un lustro para que el papa Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium Vitae*, del 25 de marzo 1995, hiciera un llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (Díaz, *Op. Cit.*).

De forma concomitante, la Iglesia Ortodoxa, en 1989 en voz del patriarca Demetrio I de Constantinopla declaraba al primero de septiembre como día de oración para la protección del medio ambiente. Luego, su sucesor Bartolomé I, coloquialmente conocido como el *patriarca verde*, en 1991 decía que la Iglesia debe asumir un compromiso tanto ecuménico como ambiental (Chryssavgis, 2002). También se sabe que, gracias a sus múltiples iniciativas y proyectos a favor del medio ambiente,¹¹ se hizo acreedor del *Sophie Prize*¹² en 2002.

Entre tanto, en Europa, a comienzos de 1983 un pequeño grupo de cristianos crean en Inglaterra la fundación A Rocha con la finalidad de establecer un centro cristiano de estudios medioambientales en Algarve, Portugal, y en 1986, otro en Cruzinha, para 1998 dicha fundación tenía presencia en los humedales de Aammiq, Líbano (A Rocha, 2015). A comienzos del siglo XXI, su presencia en más de 20 países la convierten en una referencia de consulta obligada para la organización de comunidades cristianas dedicadas a la conservación de la naturaleza¹³.

Por el mismo sendero, *GreenFaith* fue fundada en 1992 bajo el nombre de Socios de la Calidad Ambiental (*Partners for Environmental Quality*), por lo que es una de las más antiguas organizaciones religiosas-ambientales en los EE.UU., que como

¹⁰ Al respecto, Juan Pablo II en su Discurso sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia de abril de 1993 señalaba que la biblia latinoamericana ponía el acento sobre una escatología terrestre, a veces en detrimento de la dimensión escatológica trascendente de la escritura.

¹¹ Siendo los más importantes: los 5 seminarios sobre ecología que se impartieron de 1994 a 1998 en la Theological School of Holki; la creación del Comité Internacional sobre Religión, Ciencia y Medio ambiente en 1994, entre muchos más.

¹² El Premio Sofía, es un reconocimiento que se otorga a aquellos individuos que trabajan por un medio ambiente sustentable.

¹³ The Evangelical Climate Initiative es otro grupo de científicos evangélicos que participaron en La Haya, durante las negociaciones internacionales sobre el clima en noviembre de 2000.

Iglesia Anglicana-Episcopal, tiene por objeto conectar las diversas tradiciones religiosas con el medio ambiente. Uno de sus primeros logros fue convocar a una conferencia en la Universidad de Drew, Nueva Jersey, que reunió a las partes interesadas de los sectores religiosos, académicos, gubernamentales y empresariales para examinar intereses comunes en relación con la protección del medio ambiente (Greenfaith, 2009).

De igual manera, la Iglesia Luterana emitió una declaración¹⁴ intitulada: *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Donde asumieron el compromiso de reivindicar tanto la promesa de "un nuevo cielo y una nueva tierra" (Ap 21:1) como el ofertorio del libro Luterano de Culto: "*Blessed are you, O Lord our God, maker of all things. Through your goodness you have blessed us with these gifts. With them we offer ourselves to your service and dedicate our lives to the care and redemption of all that you have made, for the sake of Him who gave Himself for us, Jesus Christ our Lord. Amen.*"¹⁵ (Evangelical Lutheran Church, 1993).

Como se ve, el giro ecológico que han experimentado poco a poco las instituciones religiosas a primera vista nos parecen algo diversas, no obstante, se pueden resumir en dos posiciones antagónicas a saber: a) la antropocéntrica y b) la teocéntrica. Un ejemplo de la primera se obtiene cuando se proclama que el medio ambiente es un regalo de Dios, puesto que, dentro de las múltiples interpretaciones, la principal conduce a valorar de otra forma al medio ambiente. Lo mismo puede decirse sobre la idea de cuidar el jardín del mundo o cuidar la creación, es decir, todas estas nociones son formas antropocéntricas de experimentar la relación con la naturaleza, puesto que en ocasiones la protección del medio ambiente, que varias iglesias y movimientos ecologistas proclaman, ha terminado con la encarcelación del prójimo,

¹⁴ Otros *environmental statements* fueron proclamados en 1984 por la Iglesia Metodista Unida; en 1990 por la Convención Bautista del Sur, en 1994 por la Fundación Islámica para las Ciencias de Ecología y Medio Ambiente, en 1996 por la Iglesia Adventista, mientras que la Comunión Anglicana de Sudáfrica emitió en 2002 una Custodia pro la Creación.

¹⁵ Traducción propuesta: Oh Señor Dios nuestro, creador de todas las cosas. A través de tu bondad que nos has bendecido con estos regalos. Con ellos nos ofrecemos a tu servicio y dedicamos nuestra vida al cuidado y redención de todo lo que has hecho, por el bien de aquel que se entregó a sí mismo por nosotros, Jesucristo nuestro Señor. Amén.

incluso con la muerte¹⁶, irónicamente la jurídica que ampara a las áreas naturales protegidas, como apuntaba un antiguo director del Servicio de Parques Nacionales de los EE.UU, ha fracasado¹⁷.

Por otra parte, las posiciones teocéntricas respecto al medio ambiente, a su vez se pueden tipificar en tres niveles: 1) el de la oración, 2) el de los principios y 3) el de las acciones. En ese orden, sobre el acto de oración es factible argumentar que al orar por el medio ambiente se vive el reflejo de creer hondamente en su sentido creatural, pues se acrecienta el diálogo entre el hombre y Dios, donde lo importante es que a través de la oración se constata que el hombre ha escuchado la Palabra de Dios. Obviamente escuchar implica que la conciencia se remueva para reflejar en el exterior lo que en el interior se halla, en este caso se topa con el reconocimiento del sentido creatural de la naturaleza. En otras palabras, a la salud intelectual, salud moral, salud física, salud afectiva y salud social de Bohigues¹⁸ (1978) es necesario agregar la salud medioambiental, dígase conciencia socio-ambiental.

Respecto a los principios, estos se pueden hallar en el sentido de humildad que está detrás de la afirmación de la creación como obra de Dios. Sin embargo, la propaganda tecnocrática impide develar en su justa dimensión los límites del positivismo y demás desarrollos tecnológicos. De tal modo que dichos logros, para algunos son tremadamente sofisticados mientras que para otros son sólo formas distintas de experimentar con la creación y por lo tanto aún son poca cosa comparados con la verdadera magnificencia de lo creado por Dios¹⁹.

¹⁶ Recordemos el caso de Digna Ochoa y los campesinos ecologistas de la sierra de Guerrero.

¹⁷ Marris (2011), cuenta que el antiguo director del Servicio de Parques Nacionales de los EE.UU, Jon Jarvis, argumentaba que preservar un pedazo de Tierra en su estado *natural* era insostenible, por lo que es mejor pensar en la posibilidad de mover especies protegidas fuera de sus áreas de distribución geográfica y demás reservas naturales para dar una mayor oportunidad de sobrevivir.

¹⁸ De allí que en las múltiples formas de oración el padre Rafael Bohigues convidará este ejercicio: “Toma un objeto natural, no manufacturado: hoja de árbol, piedra, flor, etc. Ponlo en la palma de tu mano. Date cuenta de la sensación del objeto. Hazlo despacio, con finura, respeto y reverencia. Es un ser creado por Dios” (Bohigues, 1978).

¹⁹ Cabe recalcar que de este último punto se desprenden todos los esfuerzos por negar la hechura de la creación a Dios, pues en el fondo el hombre moderno se asume como capaz de ser dueño de aquello que no ha sido creado por su propia mano, valdría la pena recordar el libro de Job “[...] Él ha hecho la Osa y Orión, [...]”

Por ejemplo, tanto la transfección o clonación de células, como las células modificadas genéticamente (ratones fluorescentes), la reprogramación celular (genomas artificiales de carbono) y los genomas sintéticos (nuevos cromosomas inorgánicos de silicio) son grandes avances de la ingeniería biomolecular, más no son procesos que atestigüen la creación de nuevos seres (almas), es decir, la ciencia en lo que va del siglo XXI aún no le ha podido dar *aliento* a la materia inorgánica; de igual modo, los más de cinco mil satélites que orbitan la tierra, las varias estaciones espaciales; o los varios *rovers* que circulan en Marte son grandes proezas de la ingeniería espacial, más no son acciones que atestigüen la creación de nuevos planetas. Por lo tanto, la humanidad debe ser humilde y reconocer que falta mucho tiempo para que ella pueda crear su propio sistema solar.

Respecto a las acciones medioambientales con perspectiva teológica, como se ha comentado líneas arriba, todavía se encuentran en su fase de búsqueda, puesto que no se trata solo de una ecocultura, ya que esa forma social terminaría por dar motivos para ampliar la separación entre pueblos, más bien la cristología debe balancear la teología ecológica con los puntos medulares de su discurso dogmático. Es decir, hoy en día existen tantas formas de acciones ambientales, desde la tecnodomótica que practica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (coloquialmente conocida como mormones), hasta el neo-ascetismo, sin embargo, el pecado no está en el consumo sino en la negación y desconocimiento de la dinámica de la creación.

En otras palabras, la naturaleza no puede resumirse a una ecología de jardín, puesto que la Naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra respecto a su galaxia, la variabilidad climática natural con relación a una visión dinámica de la gastronomía, asimismo la agricultura debe escuchar los argumentos de la paleohidrología y los yacimientos de agua geológica. De lo contrario las

(Job, 9:9) y “[...] ¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házmelo saber, si tienes inteligencia [...] (Job 38:4).

acciones ambientales, incluso las derivadas de movimientos religiosos, en el fondo seguirán siendo antropocéntricas.

Son estos últimos tres puntos los que conducen e incitan a dialogar interdisciplinariamente sobre el cristianismo ecológico, sobre las propuestas hermenéuticas que las distintas iglesias están gestando para involucrarse más en los múltiples problemas ambientales del mundo contemporáneo, por tal motivo en el siguiente apartado se va a examinar la visión filosófica sobre la teología ecológica.

Historia del diálogo teoecológico

Hace más de medio siglo, el tecno historiador Lynn Townsend White, Jr., impartió una conferencia en Washington, titulada, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, misma que la revista *Science* sacó a la luz pública al año siguiente (White, 1967). En ella se argumenta que la visión ecológica de cada sociedad depende de lo que piensa su población sobre sí misma en relación con las cosas que le rodean. En ese sentido, -dice White- nuestra ecología occidental está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino, es decir, tenemos una fe judeo-cristiana implícita en la visión occidental del mundo²⁰.

Asimismo, atisba que el inicio de lo que se conoce como la tradición proclamativa, vinculada a la dominación de la naturaleza, en el sentido que la Real Sociedad Geológica de Londres oficializara en 1832, tuvo lugar hacia el año de 1066, puesto que los calendarios o mensarios, de ese entonces, marcan cómo se pasó de las personificaciones contemplativas de las estaciones anuales, de siglos anteriores, a acciones de hombres coaccionando en el mundo.

En síntesis, White afirma que en su forma occidental, el cristianismo poco a poco se tornó en la religión más antropocéntrica del mundo²¹. Empero, -continua White-

²⁰ Eso supone que la ciencia occidental moderna fue hecha en la matriz teológica cristiana.

²¹ Al grado tal que para “[...] un cristiano de hoy en día [1966] un árbol no puede ser más que un hecho físico [...]” (White, 1967).

No fue sino hasta finales del siglo XVIII que la hipótesis de Dios se hizo innecesaria para muchos científicos²².

Aunque ciertamente, el principal descubrimiento del profesor White, fue que lo que la humanidad hace en torno a la ecología depende de sus ideas en torno a la relación hombre-naturaleza, por lo que más ciencia y tecnología no van a sacar a la humanidad de la actual crisis ecológica sino hasta que se reinterprete la vieja religión, por ejemplo: si por revelación, Dios había dado al hombre la Biblia, por extensión, si Dios hizo a la naturaleza, la naturaleza también debe revelar la mentalidad divina (*Ibid.*)²³.

Como reacción a las ideas sobre cristología y ecológica de White, y ante la crisis socio-ambiental, Underwood (1969) argumentaba que para redefinir y transformar los fundamentos de la existencia humana a partir de un proceso de arrepentimiento²⁴ (con el fin de revalorizar y reconsiderar la relación hombre-naturaleza) era necesario cambiar la experiencia del espacio-tiempo, por lo menos, en dos niveles: en el psicológico o subjetivo y en el nivel histórico²⁵. Puesto que, el espacio-tiempo (en su forma subjetiva, es un principio de interioridad de gran utilidad para experimentar la naturaleza de una manera más íntima o para re-experimentar conexiones con uno mismo y con el cosmos), en última instancia es una forma de conciencia, de interconexión que genera un llamado a cada hombre para convertirse en su propio creador de mitos. Sin embargo, para que esa nueva visión surgiera, este profesor de filosofía de la religión, decía que algunas personas proponían la muerte de las historias de tradición judeocristiana como requisito previo y absolutamente necesario para su re-nacimiento, es decir, considerando el análisis

²² Específicamente en el año de la gran reforma de 1832 se legalizó.

²³ Caso concreto de la teología Franciscana.

²⁴ Este arrepentimiento, según Underwood, se puede lograr a través de un *mantra*, o sea, mediante un instrumento mental de recitación para religarse y ser consecuente entre lo pensado y actuado.

²⁵ La arquitectura sagrada, según Underwood, sería la fusión de ambos niveles de organización espacio-temporal.

de Underwood, vemos que desde hace medio siglo pulula por el mundo una forma vaga de teología ecológica anti-cristiana o herética.

Por ese tiempo, Daniel Martensen (1970), un teólogo luterano, señalaba que si bien es cierto que el problema ambiental tiene relación con la forma en que se concibe el espacio-tiempo, éste debía centrarse más en el aspecto teleológico, pues la teleología se encuentra más próxima a los principios cristológicos. Por lo que Martensen proponía cambiar el credo de muchos anti-ecólogos, y demás comentarios como: Al diablo la posteridad, pues que han hecho los no nacidos por mí (Martensen, 1970). En efecto, este teólogo es uno de los precursores del derecho de las futuras generaciones a vivir en un mejor mundo, menos contaminado y degradado.

Luego, en la década de los ochenta el reverendo James Mcpherson (1986) sostenía que la teología ecológica, necesariamente tiene que partir del estudio de tres categorías imbricadas: 1) el cosmos; 2) la relación de la especie humana con la Tierra; y 3) la cultura técnico-científico. Respecto al cosmos señala que no debemos olvidar que este es el orden y la integridad creados por Dios, cita como ejemplo a nuestro sistema solar y al planeta Tierra. De allí que Dios puede utilizar el medio ambiente como un flagelo derivado del juicio sobre el pecado humano, empero el pecado no puede comprometer la integridad del cosmos puesto que la humanidad es criatura, no creador, y sólo el creador puede alterar la integridad y orden fundamental del cosmos.

Paradójicamente, este teólogo le recuerda a la sociedad que la vida biológica es efímera, sin embargo, teológicamente importante, por lo que es urgente reorientar el lugar teológico de la ciencia y la tecnología en el contexto de la cultura humana, ya que la cultura tecno-científica es la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Finalmente invita a recordar que Dios ha hecho a la humanidad responsable de la vida en la Tierra y allí donde quiera que los seres humanos llegaren a encontrar vida en su exploración científico-técnica del cosmos, pero desafortunadamente la codicia, el hedonismo, y los deseos de control en muchas ocasiones han llegado a ser las fuerzas que impulsan el progreso tecnológico y científico, lo que ha culminado, como sabemos en la explotación de la Tierra y de la gente.

Con el paso de los años, la tesis cosmocéntrica, poco a poco, ha sido la que ha ganado fuerza, por ejemplo, muchos años después, a comienzos del siglo XXI, Hernández (2003) señaló que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico²⁶, implica reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, es decir, hay que devolverle a la naturaleza su sentido creatural. Ello implica, que la responsabilidad cristiana trascienda la forma efímera, individual y antropocéntrica en que, actualmente, se conceptualiza el tiempo.

Asimismo, García (2006) discute las tradiciones hermenéuticas respecto a Génesis 1: 28 “dominar la tierra”. La corriente proclamativa y la hermenéutica manifestativa, donde lo proclamativo acentúa el antropocentrismo con relación al mundo creado; y lo manifestativo marca un interés cosmocéntrico, ello implica que la sensibilidad hacia la maravilla de la vida y la complejidad bella del mundo inorgánico se consolide.

Bajo esa lógica, Díaz (2009), tras admitir la imposibilidad de crear vida de la nada, advierte que la ecología vive una hierofanía por la naturaleza, una toma de conciencia del sentido creatural de la naturaleza, de allí nace la ontología del derecho ambiental que como exigencia moral vertebría la ecología al cristianismo. También señala cómo esta nueva relación entre ciencia y fe obliga, por una parte, a practicar una nueva historicidad de la naturaleza y por otra, a construir una moral

²⁶ Algunos ejemplos de los fundamentos bíblicos de la ecología se hallan en: Génesis 1-28; Levítico 23: 33 - 44; Deuteronomio 16: 13 -16; Reyes 4; romanos 8: 19 - 23.

ecológica globalizadora. Soló restaría agregar que a la par de aquello es necesario una revisión cosmológica o cosmocéntrica (Boff, 1996).

De igual manera Kerber (2010) atisba que el giro einsteniano obliga a que cosmogónicamente se actualicen todas las instituciones, desde la iglesia, la religión, la historia, la agricultura, hasta la ciencia misma con la intención de poder arribar al panenteísmo referido a la presencia de Dios en la creación o en el cosmos y el cosmos presente en Dios²⁷. El cambio mental profundo obliga a nunca olvidar al todo, que la creación es un proceso permanente, continuo. De modo que un cristiano ecológico reconoce que el prójimo incluye seres humanos y no humanos, como en la teología franciscana, donde el ser humano no está encima sino dentro de la creación. Recalcando que el mundo no es fruto de su deseo o creatividad, sino que el mundo es de Dios. Por lo que no queda de otra que reencausar a la iglesia hacia lo socio-ambiental²⁸.

Conclusiones

En este ensayo se ha mostrado cómo la teología geológico moderna dio pie a las sociedades ecológicas anti-holísticas que tienden a ver a los bosques, no a los árboles, como objetos vivos con derechos o como sujetos con alma, lo que en tiempos recientes ha dado origen a varias ecosofías y ecofilosofías heréticas. Por lo que es menester desagregar las formas en que nuestra sociedad occidental se relaciona con la naturaleza. Al respecto, básicamente existen dos posiciones teológicas, a saber: a) la visión antropocéntrica y b) la visión teocéntrica. Un ejemplo del antropocentrismo eco-teológico se deriva de la idea de cuidar el jardín del mundo o cuidar la creación, puesto que en ocasiones la protección del medio ambiente ha terminado con la muerte del prójimo.

²⁷ El panenteísmo supone imaginar a Dios en formas diferentes de la nuestra.

²⁸ Al parecer esa es la misiva que expresa el papa Francisco en su encíclica Laudato Si (cfr. Beuchot, 2015).

Mientras que las posiciones teocéntricas, a su vez, se pueden subdividir en tres niveles: 1) el de la oración, 2) el de los principios y 3) el de las acciones. El primer nivel implica que al escuchar a Dios la conciencia se remueve para reflejar en el exterior lo que en el interior se halla, en este caso a través de la oración se puede reconocer el sentido creatural de la naturaleza; respecto a los principios, estos se pueden hallar en el sentido de humildad que está detrás de la afirmación de la creación como obra de Dios, además de reconocer que a la humanidad le falta mucho tiempo para que ella pueda crear su propio sistema solar; asimismo de las acciones se puede constatar que todavía se encuentran en su fase de búsqueda, puesto que no se trata sólo de una ecocultura, ya que esa forma social terminaría por dar motivos para ampliar la separación entre pueblos, es decir, la naturaleza no se puede resumir a una “ecología de jardín”, puesto que la Naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra.

Por tales circunstancias, varios han planeado reinterpretar al viejo judeocristianismo, desde las reinterpretaciones subjetivas para que cada cual cree sus propios mitos; pasando por consideraciones teleológicas a favor de las futuras generaciones de seres humanos; hasta las teologías cosmográficas integrales, como la de Mcpherson que señala que no debemos olvidar que el cosmos es el orden y la integridad creados por Dios y que la cultura tecno-científica es la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Al parecer, esta última tesis teológica cosmocéntrica, poco a poco, ha sido la que ha ganado fuerza, puesto que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico, obliga a reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, así como a concebir que la presencia de Dios está en la creación y en todo el cosmos y el cosmos presente en Dios. Como vemos, todo ello implica que la responsabilidad cristiana debe trascender la forma efímera en que, actualmente, se conceptualiza el tiempo y el espacio, por lo que hay que recordarle constantemente a ego que no está encima sino dentro de la creación.

Bibliografía

A Rocha (2015). *Nuestra historia*: Inglaterra: A Rocha International.

Armendáriz, Luis (1985). “¿Explotación de la naturaleza o armonía con ella?” en *Iglesia Viva* (España) Nº 115, p. 11-27.

Beuchot, Mauricio (2015). “La filosofía en la encíclica Laudato Si” en *Piezas* (Jalisco, México) Vol. 6, Nº 21, p. 18-26.

Boff, Leonardo (1996). *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

Bohigues, Rafael (1978). *Escuela de oración. 50 formas sencillas de orar*. Madrid: Promoción Popular Cristiana.

Buber, Martin (1984). *Yo y tu*. Buenos Aires: Nueva Vision Saic.

Casado, Santos (1996). *Los Primeros Pasos de la Ecología en España*. España: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Chryssavgis, John (2002). *Bartholomew, Ecumenical Patriarch*. Florida: University of Florida. Fecha de consulta 31 de marzo de 2015. Documento disponible en: <<http://users.clas.ufl.edu/bron/pdf--christianity/Chryssavgis--Orthodox%20Patriarch%20Bartholomew.pdf>>

Díaz, José (2009). “El encantamiento de la ecología. Capitales religiosos en el ecologismo moderno” en *Boletim Goiano de Geografia* (Goiás, Brasil) Vol. 29, Nº 2, p. 13-40.

Evangelical Lutheran Church, (1993). *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Chicago: Evangelical Lutheran Church in America.

García, Alfonso (2006). ¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas sobre el problema ecológico, Cuadernos de Cristianisme i Justícia. Fecha de consulta 06 de mayo de 2015. Documento disponible en <<https://www.cristianismejusticia.net/files/es54.pdf>>

Gil-Jurado, Carlos (2005). “Reclus: un geógrafo incómodo, una geografía de compromiso” en *GeoTrópico* (Bogotá, Colombia) Vol. 3, N° 1, p. 9-20.

Greenfaith (2009). *History*. New Jersey: GreenFaith.

Grinnell, George (1976). “The Origins of Modern Geological Theory” en *Kronos* (United States) Vol. 1, N° 4, p. 68-76.

Hernández, Rafael (2003). “‘Devolver a la materia su noble y original sentido’. Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de José María Escrivá” en *Actas del 23 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (2002), pp.203-228.

Hurault, Bernardo (1974). *El Nuevo testamento*. Madrid: Paulinas.

Kerber, Guillermo (2010). “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* (Bogotá, Colombia) Vol. 52, N° 154, p. 197-210.

Marris, Emma, (2011). “The end of the wild” en *Nature* (United Kingdom) N° 469, p. 150-152.

Martensen, Daniel (1970). “Concerning the ecological matrix of theology” en *Zygon* (Chicago) Vol. 5, N° 4, p. 353–369.

Mcpherson, James (1986). "Towards an Ecological Theology" en *The Expository Times* (United Kingdom) Vol. 97, N° 8 p. 236-240.

Ruiz, José (1985). "Fe en la creación y crisis ecológica" en *Iglesia Viva* (España) N° 115 p. 29-51.

Tovar, Rodrigo (2016). "Residuos de modernidad en las teologías ecológicas" en Martínez, L. y Zalpa, G. (2017). *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. México: Juan Pablos; El Colegio de la Frontera Norte. pp 115-132.

Underwood, Richard (1969). "Ecological and psychedelic approaches to theology" en *Soundings: An Interdisciplinary Journal* (United Kingdom) Vol. 52, N° 4, p. 365-393.

Waskow, Arthur (1992). "What is eco-kosher?" en *Jewish Quarterly*, Vol. 39, N° 4, p. 5-10.

White, Lynn (1967). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" en *Science* (United States) Vol. 155, N° 3767, p. 1203-1207.