

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA EN CONTEXTO DE CREACIÓN: Ideas para una antropología teológica¹

The Ecological Question in a Context of Creation: Ideas for a Theological Anthropology

AMPARO NOVOA PALACIOS*

Resumen

El artículo ofrece una reflexión en torno al problema ecológico a la luz de la teología de la creación, que debe ser abordado en el campo de la Antropología teológica. Para ello, la autora realiza una aproximación a la noción de creación desde el punto de vista filosófico, teológico y mitológico. Para luego llegar a un acercamiento bíblico, con el objetivo de identificar los elementos que definen la

1 El presente artículo es el resultado de una investigación en el campo de la Antropología teológica y ha sido motivada por el equipo de profesores encargados de impartir esta materia en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana y actualmente en la Universidad La Salle. Durante el proceso de investigación se exponen algunos elementos en el *Encuentro Latinoamericano de CVX Magis llevado a cabo en Bogotá del 10 al 21 de enero de 2011*.

* Doctora en Teología Dogmática (2006) por la Universidad de la Compañía de Jesús, Facultad de Teología Granada (España). Miembro de la Congregación Hermanas Auxiliadoras. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Ciencias de la Educación. Programa de Licenciatura en Educación Religiosa de la Universidad de La Salle. Miembro del grupo interinstitucional de investigación “Teología y género”. Miembro de la Comisión de reflexión teológica de la Conferencia de Religiosos de Colombia. Miembro fundador de la Asociación Colombiana de Teólogas.
Correo electrónico: amnova@unisalle.edu.co

Artículo recibido el 17 de marzo de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011.

comprensión de la creación y rescatar, desde la Antropología teológica, algunas pistas para entender que el problema ecológico es de relación con todo lo creado. En este sentido, es necesario recuperar concepciones más integrales de lo humano y caer en la cuenta de que somos parte de la creación y responsables de potenciar el compromiso de transformación por un mundo nuevo, en el que se pueda afirmar que la creación y la ecología evidencian la fe y la vida en una historia que se construye liberando y liberándonos.

Palabras Clave: Creación, Ecología, Historia de salvación, Antropología teológica, Fe y vida.

Abstract

This article offers a reflection about the ecological issue in the light of the theology of creation which should be treated in the field of theological anthropology. In this context the author takes an approach to the concept of creation from the philosophical, theological and mythologic point of view. She then passes to a Biblical approach, trying to identify the elements which define the comprehension of creation and, by doing so, to understand the ecological problem as the relationship of all creation. In this sense, it is necessary to recover more complete conceptions of the human being and to take conscience that we are part of the created and thus responsables of strenthening the commitment for the transnformation of a new world, in such way that we could say that creation and ecology make faith and life visible within the history which is being built liberating others and through our own liberation.

Key words: Creation, Ecology, History of salvation, Theological anthropoly, Faith and life.

INTRODUCCIÓN

No se puede desconocer que los diversos cambios que revela la realidad, cuestionan de forma profunda la reflexión en el contexto teológico. Existe

una multiplicidad de hechos que están transformando el rostro de nuestro mundo, entre los cuales está la ecología². Ya no es tan desconocido este vocablo, pues su sentido y necesidad se hacen cada vez más evidentes; ha pasado de ser una simple expresión de moda a ser una situación urgente que reclama un compromiso consciente, ya que se trata de recuperar la vida y su equilibrio. Atendiendo a dicha preocupación y como hombres y mujeres creyentes, surge el interés por mostrar que la ecología y sus problemas tienen una relación intrínseca con la teología y más en concreto con la Antropología teológica, en tanto que implica la condición humana, que, adjetivada por la dimensión divina, hace de lo divino lo más sustantivo de lo humano, de tal modo que se intente superar cualquier visión antro-po-teológica que fomente dualismos y dicotomías³.

-
- 2 Este término fue introducido en la modernidad por el biólogo alemán Ernst Haeckel en 1866, quien afirmó que “Entendemos por ecología el conjunto de conocimientos referentes a la economía de la naturaleza, la investigación de todas las relaciones del animal tanto con su medio inorgánico como orgánico, incluyendo sobre todo su relación amistosa y hostil con aquellos animales y plantas con los que se relaciona directa o indirectamente. En una palabra, la ecología es el estudio de todas las complejas interrelaciones a las que Darwin se refería como las condiciones de la lucha por la existencia. La ciencia de la ecología, a menudo considerada equivocadamente como «biología» en un sentido restringido, constituye desde hace tiempo la esencia de lo que generalmente se denomina «historia natural». Como se ve claramente por las numerosas historias naturales populares, tanto antiguas como modernas, este tema ha evolucionado en íntima relación con la zoología sistemática. En la historia natural se ha tratado la ecología de los animales con bastante inexactitud; de todos modos, la historia natural ha tenido el mérito de mantener vivo un amplio interés por la zoología [...] la esencia de la ecología se encuentra en la infinitud de mecanismos abióticos y bióticos e interrelaciones implicadas en el movimiento de energía y nutrientes, que regulan la estructura y la dinámica de la población y de la comunidad. Como muchos de los campos de la biología contemporánea, la ecología es multidisciplinaria y su campo es casi ilimitado” (Marcano; también: Ruiz, 2005, p. 182).
 - 3 En este sentido “La antropología teológica trata de la relación de la humanidad con lo divino y de las relaciones dentro de la comunidad humana y *planetaria*. Desde los escritos de los primitivos cristianos, los teólogos han intentado comprender y explicar qué significa ser criatura de Dios. Cada generación de cristianos reinterpreta de continuo, a partir de su contexto sociocultural, histórico y político, el significado de la condición humana. No existe una antropología unificada, sino más bien una variedad de antropologías configuradas por las diversas comunidades que se esfuerzan por interpretar la revelación de Dios” (González, 2006, p. 21). La cursiva es nuestra.

La Antropología teológica, desde una visión clásica, ha dejado notar la importancia que tienen algunas categorías, tales como: la creación, el pecado y la gracia, entre otras, para explicitar la vinculación incondicional que existe entre el ser humano y Dios. En este caso, se pretende abordar de forma teológica la condición humana desde la idea original de la creación a partir de la comprensión del origen del mundo y del ser humano,⁴ a la luz de las siguientes preguntas: ¿Hay algo que puede aportar la ecología a la idea original de la creación? En un mundo que padece desequilibrios tan hondos en orden a la naturaleza⁵ y a lo humano ¿es posible hablar de Dios como Creador? ¿Cómo se puede juzgar esa acción creadora de Dios en la actualidad?⁶ Estas preguntas buscan evidenciar la necesidad de continuar favoreciendo una reflexión que exprese, que el ser humano cuando se atreve a vivir de manera consciente su fe en el Dios Creador, descubre que la ecología se constituye en el espacio vital, a partir del cual se confiesa a Dios como Creador de cielos y de tierras y que implica, desde el contexto contemporáneo, acentuar algunos aspectos que se vienen trabajando en el

-
- 4 Es pertinente hacer la distinción entre el problema y la pregunta por el “comienzo” del mundo y el problema y la pregunta por el “origen” del mundo, pues son dos juegos de lenguajes válidos pero distintos. Cabe anotar que lo primero es asunto de las ciencias empírico-analíticas y lo segundo es asunto de las religiones, la filosofía y la teología. El “comienzo” es histórico e implica, para los que vienen, un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo intelectual ya efectuado. Y el “origen” es la fuente de la que emana todo tiempo (origen de una idea, de un pensamiento). Entonces el “comienzo” es sólo una etapa de inicio, pues puede haber diversidad de etapas. El “origen” es el punto de partida donde algo se desarrolla, puede ser una idea, una costumbre, una cultura, etc.
- 5 ¿Qué es la naturaleza? La naturaleza es esa parte del medio ambiente y de las diversas formas de vida que perdura después de sufrir el impacto de la acción humana. En este sentido se entiende por *naturaleza* aquello que está en nuestro planeta Tierra y no tiene necesidad de nosotros, que es autónomo, aunque suene paradójico tal afirmación, es evidente que la humanidad ha alterado el planeta; sin embargo, aún hay partes de la naturaleza que subsisten sin la intervención humana, ejemplo de ello, son las grandes regiones silvestres o, como comúnmente se les conoce, reservas naturales. Así pues, la naturaleza aún encierra realidades desconocidas para el ser humano, una de las cuales, es *la solución del misterio y el sentido de la vida humana* (Wilson, 2006, pp. 27-42).
- 6 Ya hace algunas décadas se plantearon interrogantes en este sentido. “La primera pregunta y la más fundamental que surge cuando nos atrevemos a vivir nuestra situación desde la fe cristiana es la siguiente: ¿cómo creer en el Dios de la vida en una situación marcada por la muerte? Si ser creador dice algo de Dios, la situación actual de descreación mueve a preguntar ¿dónde está la santidad de Dios?” (Ellacuría & Sobrino, 1992, p. 14).

campo de la Antropología teológica, tales como libertad, responsabilidad, identidad, memoria, sabiduría (González, 2006).

La tradición judeo-cristiana pone de manifiesto que no se puede plantear la cuestión de Dios sin plantear la cuestión del mundo⁷, son dos asuntos que se articulan, pues la cuestión del mundo es uno de los aspectos de la cuestión de Dios.

La teología ha tomado conciencia no solamente de la historicidad y del existir del conocer humanos, sino también del devenir histórico como lugar propio de la acción salvífica y de la revelación de Dios, cumplidas definitivamente en el acontecimiento de Cristo. Al mismo tiempo su reflexión se ha vuelto hacia el hombre (en su vinculación al mundo, a la comunidad humana y a la historia) como destinatario de la palabra y de la gracia de Dios... la teología se ha abierto decididamente a la cultura y a los problemas actuales de la humanidad. La situación histórica de la comunidad humana ha entrado así en el campo de la reflexión teológica, como punto de partida, interpelación de su responsabilidad y realidad por transformar (Alfaro, 1994, pp.147-148).

Esta articulación es posible por la relación que el ser humano establece con su entorno, en su deseo de conocer, haciéndose poseedor de la naturaleza a partir de sus actos de apropiación y del dominio de las cosas (Boff, 2000), por lo que genera un ambiente de destrucción más que de plenificación de la misma creación. Tal postura ha sido favorecida por algunas lecturas que se han hecho del libro de los orígenes *-Génesis-* que presenta dos versiones de la creación y de la misión del ser humano. En efecto, de tales versiones se ha enfatizado, erróneamente, el dominio y el sometimiento de la tierra a los intereses humanos que han ido en detrimento de la vida en su globalidad;

7 A pesar de las críticas que se le atribuyen como una religión que ha promovido el antropocentrismo y, por ende, las relaciones en términos de sometimiento de la naturaleza, con el objetivo de negar su acento ecológico. “El interés teológico por la naturaleza sólo vino a despertar a partir de los años 60, acicateado por las críticas que entonces se formulaban a la tradición hebreo-cristiana, acusada de haber favorecido la devastación ambiental con la visión del hombre como dominador de la naturaleza. Tales afirmaciones, difundidas por White en un escrito que se hizo célebre, *Las raíces históricas de la crisis ecológica actual*, editado en inglés en 1967, inauguraron una primera fase, entonces fundamentalmente apologética, de la reflexión teológica en torno al problema ecológico” (Panteghini, 1997, p.103; también: Tamayo, 2005, p. 182).

así, el ser humano ha esclavizado las fuerzas de la naturaleza para su propio beneficio (Boff, 2000) que no es otra cosa que la visión antropocéntrica⁸ en la que el ser humano se enaltece como centro y fin del universo (Martínez Sierra, 1993; Casiano Floristán & Tamayo, 1993), olvidando que la creación es el escenario vital y común para favorecer la vida, para afirmarnos en Dios desde la relacionalidad, la humildad, la ternura y la solidaridad como principios que se sustentan en nuestro Creador.

El ser humano sólo puede realizarse en el mundo, comprendiéndose a partir de él y no fuera de él. Su lugar está dentro y al final de la creación y no por encima de ella. La creación “no es fruto de su deseo o de su creatividad; no vio su principio. Porque es anterior a él, el mundo no le pertenece; pertenece a Dios, su creador” (Boff, 2000, p. 54). Lo cual significa que el ser humano no tiene el poder absoluto sobre la obra de Dios pero ha llegado a herirla porque produce desequilibrios en todos los niveles. Por tal razón, es urgente que el ser humano razone que no es el dueño de este mundo y que reconozca con humildad y en un acto de fe que el mundo le pertenece a Dios, situación que se debe acoger con respeto y responsabilidad, en este sentido

La fe en la creación enseña que el soberano de todo –el Creador– ha cimentado el mundo sobre leyes que escapan a la iniciativa humana. Por ello, cuando el hombre abusa de su condición de intérprete de los designios divinos para con el mundo, termina por envilecer su existencia, cediendo a la tentación arquetípica de “creerse como Dios” (Gn 3 y 11), perturbando la armonía originaria de las cosas. (Martínez Sierra, 1993, p. 349).

Reflejo de esta tendencia humana de envilecerse frente a la creación es la crisis ecológica que se vive, que identifica un desequilibrio en la humanidad y en el planeta, con el aparente progreso en todos los niveles, de manera especial en lo económico y en lo técnico. Es alrededor de los años 80 cuando se percibe la problemática ecológica bajo tres dimensiones (Martínez Sierra, 1993): una, hace referencia a la *globalidad* de hechos ecológicos cuyos efectos

8 Favorecida por la Teología hace algún tiempo. Al respecto se constata que el antropocentrismo es el discurso en el que se afirma que el hombre es el centro de todo lo creado, pero es también un discurso androcéntrico, que significa que el varón es el centro del discurso lingüístico y cultural que toma al varón (hombre) como norma que deja a la mujer como un ser en la periferia de la realidad y del discurso (Gebara, 2000, pp. 28-29. Ver también: Schüssler, 2004, p. 271).

se experimentan en la contaminación y destrucción ambiental. La otra, se orienta a las *conexiones* entre la economía ecológica y el desarrollo sostenible, entendiendo éste como el desarrollo que satisfaga las necesidades del ser humano sin poner en riesgo la capacidad de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades⁹. Y, por último, se manifiesta el interés por nuevas políticas ambientales que busquen promover soluciones preventivas y una solidaridad entre generaciones.

Frente a esta situación ecológica y en el espíritu de encontrar respuestas a dicho problema, la teología se dispone a buscar, desde el diálogo con las ciencias humanas y de la naturaleza, las posibles soluciones que generen sentido al futuro de la humanidad y del planeta.

Es sensato reconocer que, en general, la Antropología teológica clásica acentuó la relación espiritual con el misterio en detrimento de la existencia concreta de hombres y mujeres, (González, 2006) e hizo de la teología una visión que anuló o dejó en la oscuridad la realidad humana. Por esta razón, la Antropología teológica, en este despertar de conciencia al que asiste, busca superar las dicotomías que se reflejan en perspectivas que enfatizan la separación entre lo espiritual y lo temporal, para acoger el mundo, incluido lo humano, como una totalidad temporal y, a la vez, como una totalidad espiritual. Así pues, si hablamos del mundo, de lo ecológico, de lo humano, se está hablando de la creación de Dios, ya que este mundo creado tiene como origen a Dios creador, por eso el mundo, incluido el ser humano, es también criatura.

El mundo que nos rodea es también criatura de Dios, y el hombre se halla inserto en este mundo, es parte del cosmos, no está en él como un huésped en casa ajena. El hombre es una criatura entre las criaturas, aunque en este mundo creado tiene una indudable centralidad. Es una criatura peculiar, cierto, pero la peculiaridad, por más que la matice, en nada limita la condición de criatura. La reflexión sobre la creación, que afecta

9 Esta definición de *desarrollo sostenible* fue empleada por primera vez en 1987 en la Comisión mundial del medio ambiente de la ONU, creada en 1983. (Centro de Información de las Naciones Unidas (s.f.). Por otra parte, cabe anotar que el *Documento de Aparecida* usa el término *desarrollo sostenible* sin explicarlo. Sin embargo, a pesar de tantas interpretaciones, hoy se llega al consenso de hablar mejor de *sostenibilidad* que de *desarrollo sostenible*. La *sostenibilidad* incluye tres elementos: viabilidad económica, equidad social y equilibrio del ecosistema (Amerindia, 2009, p.108).

a la noción de Dios y a la del hombre, nos ayuda a comprender lo que somos y a contemplar una dimensión fundamental de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo (Ladaria, 1992, pp. 43-44).

Si se asevera que existe una crisis ecológica, significa que hay crisis de las comprensiones de Dios, de lo humano, del mundo y de todo lo creado, por ello se puede inferir que la crisis ecológica es crisis de la creación, que muestra la ruptura de un mundo que pareciera declina a su fin. Tal situación no sólo se refleja en esa realidad interior e individual del hombre y de la mujer, sino que afecta a las relaciones que se establecen con Dios, con los demás y con el mundo como casa común del ser humano. En otros términos:

La crisis de la identidad resulta inseparable de la crisis ecológica y la búsqueda del primer origen de la una se hace solidaria de la búsqueda de las razones remotas de la otra. La escisión es una sola: el dolor del hombre es inseparable del desgarramiento de la naturaleza en que vive; como, por otra parte, la responsabilidad de la persona se refleja inevitablemente en el universo en que se ejerce. Más aún, puede afirmarse que es precisamente la crisis ecológica la que revela las dimensiones más profundas de la escisión que afecta al ser humano (Forte, 1995, p. 222)

La crisis ecológica refleja una crisis humana, por ello, si la creación está en crisis es porque el ser humano también la vive. Cabe preguntarnos, entonces, ¿cuál es el origen de la crisis? ¿Dónde está su raíz? Para la humanidad es conocido que la biosfera, “es nuestro escudo protector, que comprende la totalidad de la vida, genera el aire que respiramos, purifica las aguas, gobierna los suelos, pero es, a su vez, una frágil membrana apenas ceñida al cuerpo del planeta” (Wilson, 2006, p. 44). Vive de equilibrios y ritmos y cuando éstos son alterados, surge la perturbación o los desequilibrios, que son provocados por la participación humana. Esta situación genera un deterioro ambiental que no sólo se queda en la naturaleza, sino que afecta las relaciones entre los sujetos históricos, es decir, simultáneamente el ser humano y el mundo viven su dolor (Béjar Bacas, 2004). Da la impresión de que tanto desarrollo que el ser humano ha ido alcanzando, ha sido en detrimento del equilibrio de nuestro propio ecosistema¹⁰.

10 Se comprende como la “comunidad de los seres vivos cuyos procesos vitales se relacionan entre sí y se desarrollan en función de los factores físicos de un mismo ambiente” (Real Academia Española, 2003).

No indagar posibles respuestas a los interrogantes planteados sería inadmisibles ya que no se puede ignorar que la aparición de esta crisis remite a esa dimensión fundamental de hombres y mujeres, llamada libertad¹¹, la cual se visibiliza en las relaciones y acciones que se ejercen en el mundo y que, por los resultados que se viven, parece que ha estado permeada de cierto mal. Por esta razón hablar de la creación y de la ecología, de manera ineludible toca el escenario del mal, el cual se percibe como aquello que representa el obstáculo relacional que brota de la condición humana y afecta la vinculación con Dios y de la libertad, disposiciones que han definido nuestra intervención en el planeta. Por su parte:

El creador parece mucho más interesado en su deseo de ver que la libertad evolucione libremente que en imponer su voluntad sobre la creación. Es cuando comienza a cobrar sentido la enorme cantidad de desechos que hay en el universo. Cuanto más bajo es el nivel evolutivo, menos oportunidades hay de dar paso hacia una mayor complejidad. Los tiempos que transcurrieron antes de que el proceso evolutivo alcanzase un nivel un tanto elevado son tan impresionantes como la pequeña cantidad de materia que finalmente alcanzó el nivel de la vida y el pensamiento. Éste es parte del precio que la libertad ha pagado para evolucionar. La libertad de la creación fue evidentemente más importante para el Creador que el hecho de imponer su voluntad preordenándolo todo, lo cual habría resultado más económico... por tanto... la intención de Dios al crear este mundo no es la de establecer un orden perfecto, la de imponer la voluntad divina, sino la de llamar con amor hacia sí a una creación que un día llegará a ser capaz de responder con amor a la llamada creativa de Dios. Y Dios acepta no sólo el precio de un universo lleno de desechos, sino también

11 Según Karl Rahner “La libertad auténtica del hombre es permanentemente una, pues ella constituye una peculiaridad trascendental del sujeto como tal. Por tanto, en cierto modo, hemos de decir siempre: porque y en tanto me experimento como persona, como sujeto, me experimento también como libre, y en concreto como libre en una libertad que primariamente no se refiere a un aislado suceso psíquico particular como tal, sino en una libertad que se refiere al único sujeto entero en la unidad de toda la realización de la existencia como una ... el objeto de la libertad en su sentido originario es el sujeto mismo, y todo los objetos de la experiencia del entorno sólo son objetos de la libertad en tanto ellos median consigo mismo a este sujeto finito y espacio-temporal. Donde se entiende realmente la libertad, ésta no es la facultad de poder hacer esto o lo otro, sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo. Naturalmente esto no puede entenderse de nuevo en un sentido amundano, ahistórico y asocial” (2003, pp. 58-59).

el precio, más agobiante incluso, del mal... nos puede disgustar que el Creador acepte este precio, pero no existe forma alguna racionalmente imaginable de que la evolución de la libertad se lleve a cabo sin el mal que ésta conlleva. Aun así resulta difícil aceptar la afirmación de que Dios asumió el precio de la aparición del mal a todos los niveles de la evolución para que así la libertad pudiera alcanzar el nivel de la libertad humana... Quizá el misterio se encuentre más en el hecho de que este mundo, como un mundo libre respondiendo a la llamada del Amor, sea tan importante para el Creador que aceptó el más impensable de los males: que el Hijo de Dios, el logos, se convirtiese en hombre y tuviese la muerte más horrible en la cruz. Quienquiera que intente resolver el problema del mal, al menos desde una perspectiva cristiana, tendría que meditar sobre el misterio de la cruz, el precio máximo pagado para que la libertad humana pudiese existir (Schmitz-Moormann, 2005, pp. 250-251).

Esta libertad de la creación se descubre a partir de la libertad de la salvación en Jesucristo, ya que desde de la vida de Jesucristo se muestra un modo de obrar concreto de Dios. Es una libertad que se constituye en patrimonio y símbolo de dignidad y grandeza, que tiene su origen en el amor incondicional de Dios que se compromete con el mundo.

En suma, el verdadero sentido que puede tener una creación libre, es que suscite libertad en todo lo creado y en concreto en el ser humano. Por eso a la libertad trascendente de Dios corresponde la libertad creada. Es decir, la libertad trascendente de Dios se constituye en fundamento de la libertad y la creatividad humana con el fin de suscitar una cooperación responsable y auténtica con el universo y con todo lo creado (Ladaria, 1992).

Con Karl Rahner (1972) se llega a afirmar que la libertad cristiana es la auténtica libertad de elección, que consiste en una toma de decisión libre y conciente que se torna en exigencia y tarea frente al mundo en que se habita. No es posible desconocer que en la base de esta libertad está la capacidad que tiene el ser humano para decidir y disponer de sí mismo de modo definitivo, desde el fondo de su mismo ser, y de este ejercicio de su propia libertad brotan su condenación o salvación definitiva. Por otra parte, la libertad no acontece como una simple realización objetiva (mera elección), sino que es la autorrealización del ser humano que elige con objetividad, y que dentro de esa libertad en la que él dispone de sí mismo, se mantiene libre respecto al material de la autorrealización. En este caso, este material

de autorrealización es la creación que implica una autorrealización de cara a Dios, y que en el ejercicio mismo de la libertad brotan la salvación o la condenación. Por tanto, la libertad cristiana es una libertad creadora, dentro de una historia concreta, que se abre camino en la disposición a lo siempre nuevo para cuidar con valentía y esperanza el lugar en el que vivimos (oikos).

Hasta aquí, quedan enunciadas las ideas que explicitan la relación intrínseca entre creación y ecología desde el contexto de la Antropología teológica. No obstante, es necesario anticipar el camino que a continuación se va a recorrer y la estructura que articula la presente reflexión, que pretende ofrecer mayor argumentación y ampliación de lo mencionado.

La primera parte de este trabajo versa sobre una aproximación a la noción de creación desde el punto de vista filosófico, teológico y mitológico, con el fin de hacer memoria y recuperar su sentido etimológico y originario. Acto seguido, se hará un acercamiento al contexto bíblico desde el Antiguo y Nuevo Testamento para identificar los elementos esenciales que definen la concepción de la creación, y ver qué criterios, de orden bíblico teológico, plantea en torno a las formas de relación que establece el ser humano con el mundo, como respuesta a las exigencias que plantea la ecología y poder plantear el carácter salvífico que la creación y la ecología encierran. Por último, se concluye con algunos puntos que se constituyen en reto para la Antropología teológica en torno a integrar creación y ecología en clave de salvación.

HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA NOCIÓN DE CREACIÓN¹²

La etimología de la palabra *creación* tiene relación con la palabra *crear*, las cuales se derivan de la misma raíz etimológica de *criar*, siendo así se infiere de que una creación es una *cría*, algo a ser cuidado, alimentado, protegido, defendido. En este sentido, es preciso afirmar que la ecología es un proceso de creación, algo que llama, es una voz que clama para liberar el lugar que habitamos. No obstante, alrededor de la noción de creación se han

12 En esta primera parte sigo el aporte ofrecido por Ruiz de la Peña, 1988, pp. 119-124

planteado definiciones clásicas que oscilan entre cosmovisiones estáticas y cosmovisiones evolutivas que de forma sintética se esbozan a continuación.

Aportes de la filosofía y la teología

Una definición clásica de la noción de creación es presentada como la producción de algo a partir de la nada, esto significa la ausencia de todo sustrato previo sobre el que se ejerza la acción creadora, es decir, la creación de todo se produce desde la nada *ex nihilo* y no de la sustancia de Dios *ex nihilo sui*. De igual forma, la creación no se produce de algo preexistente *ex nihilo subjecti*, ni por la ordenación de una materia eterna previa (Platón). Así pues, la fórmula *productio rei ex nihilo sui et subjecti*, se constituyó en norma canónica que transmitió un conocimiento del universo que se ajustaba a una cosmovisión estática del mundo en oposición a la concepción evolutiva de la vida, según Darwin¹³. Este sentido técnico de entender la noción de creación ya no tiene vigencia porque todo procede de algo. No obstante, para la Teología de la creación esta idea de la *creación de la nada* es central, pues evidencia una concepción de la soberanía absoluta de Dios. Será el pueblo de Israel quien comprenderá esta expresión como reconocer en Dios un dominio absoluto sobre la tierra (Martínez, 2002).

Además de esa *productio ex nihilo*, existe otra definición clásica de la creación que consiste en una acción exclusiva y divina que *da el ser a las cosas*. Allí donde surge, de manera cualitativa, algo distinto, mejor y mayor que lo anterior, está surgiendo algo que supera la capacidad operativa de lo ya existente, que demanda otro factor causal, la acción creadora de Dios. Al concebir el universo en proceso, en evolución, se está afirmando que hay un proceso de autodesarrollo progresivo en el que se da un permanente *plus*-devenir. Así pues, si los seres se auto-transcienden, rebasan su umbral ontológico, ¿cómo se explica? La respuesta no se encuentra sólo en la causalidad

13 Fue el primero en interpretar la evolución como un proceso mediante el cual las variaciones y la selección natural determinan la preexistencia o desaparición de los individuos. Se entiende por selección natural al proceso de sobrevivencia de los organismos cuya variabilidad los hace más aptos para vivir en un medio particular y, que, a través de este proceso, las poblaciones se alteran y al tiempo aparecen organismos fundamentalmente diferentes (Aceves, 2004).

creada, sino que está en la causalidad divina. Es una causalidad creativa de orden trascendental, dado que Dios opera desde dentro de la causalidad creada potenciándola para que ella misma traspase su límite. En esta interpretación de la causalidad creativa de Dios, la causa eficiente y final se acerca hasta coincidir, puesto que el Dios creador no es sólo el que está en el origen de la criatura (causa eficiente) sino que mueve la creación hacia adelante (causa final). Por tanto, que Dios sea creador significa dos cosas: que da a la criatura el ser y que incorpora en la criatura una pulsión hacia el ser-más.

Otra definición de la creación es aquella que se construye desde un contexto de evolución emergente, se utiliza para calificar la evolución en un sentido universal o cósmico con el fin de subrayar su carácter imprevisible o nuevo. La comprensión de creación desde esta perspectiva entiende la realidad como articulada en formas cualitativamente distintas y jerárquicamente ordenadas según su calidad ontológica. A partir de esta cosmovisión se pregunta por qué y cómo lo más ha surgido de lo menos y al respecto la doctrina creacionista afirma que es posible porque hay evolución, porque la realidad es emergente¹⁴, porque lo más surge de lo menos y porque la causalidad inmanente, intramundana, no es la única en obrar, existe una causalidad trascendente, una creación.

Las anteriores posturas muestran la diversidad de comprensiones que se tienen sobre la noción de creación y, a la vez, reflejan cosmovisiones que implican la metafísica; de ahí que se afirme que la noción de creación pertenece al ámbito del discurso explicativo metafísico y responde a la pregunta sobre el ser -¿Por qué es algo y no la nada?-. Mientras que el concepto de evolución¹⁵ pertenece al ámbito descriptivo físico y responde



14 Del latín “*emergere*” que significa aparecer, salir al exterior. Xavier Zubiri crítica el término *emerger* y opta por emplear la metáfora *brotar* (la misma postura de Pedro Laín Entralgo).

15 “La evolución es un hecho científico. Que hay una cosmogénesis, una biogénesis y una antropogénesis nos lo dice la ciencia; son teorías científicas. Esto quiere decir que su cuestionamiento debe hacerse desde el método propio de las ciencias naturales. La astrofísica, la paleontología, la genética, la biología molecular y otras ciencias empíricas son las únicas llamadas a pronunciarse sobre el hecho evolutivo. Su campo propio de estudio versa sobre el aparecer, sobre el cómo descriptivo y cuándo aparece la realidad física, la vida, lo humano. La descripción fenomenológica del hecho empírico es el ámbito propio de la ciencia y marca al mismo tiempo sus propios límites. Al hablar de límites de

a la pregunta sobre el aparecer -¿Cómo y cuándo aparecen estas cosas, y no otras?-. En los debates que se han dado entre creación y evolución se llega a constatar que entre estos dos campos no puede haber contradicción, pues la afirmación de fe no niega el valor descriptivo de lo científico y lo científico no puede negar el valor metafísico de aquélla. Es así como la evolución se constituye en el trasfondo de la creación, no son realidades antagónicas, sino que la evolución aparece como un plano visible de la creación.

La noción de creación no consiste en transformar algo preexistente sino en producir, es una innovación. Lo creado ha sido creado para conservar el ser y son mantenidas en este nivel, así la creación de cosas materiales no sólo excluye la mutación de esas cosas sino que la exige, por tanto, ha de ser una creación evolutiva, en últimas, se trata de la creación de cosas materiales que evolucionan porque han sido creadas con sentido y finalidad. De ahí que sea posible una explicación del origen de los organismos vivientes por medio de la materia inerte, pero tal argumento ya no es suficiente para explicar el origen del ser humano, por el hecho de ser un ser material con capacidades que trascienden la materia y, en este sentido, sí se debe considerar la intervención de una causa creadora (Ayllón, 2001). Por eso, la doctrina de la creación no se reduce a un simple tema filosófico y ontológico, es sobre todo, una verdad de fe, que se comprende desde lo religioso y más específicamente desde lo teológico.

Desde el punto de vista teológico, la noción de creación es un misterio de fe, es una interpretación acerca de lo real. Empleada como una categoría teológica busca responder por el origen y destino del ser humano, dejándose iluminar por la revelación de Dios en la atenta escucha de la fe. Supera una determinada cosmovisión. Al respecto Ruiz de la Peña (1988) afirmará:

La fe debe conservar siempre su libertad frente a cualquier tipo de cosmología; la teología ha de proclamar siempre que el contenido de la palabra revelada desborda en cualquier caso toda teoría científica y, en general, toda formulación humana. Este carácter desbordante de la fe en la creación asoma nítidamente en el artículo central del Credo cristiano:

la ciencia no nos referimos a un déficit temporal de nuestros conocimientos sino a una imposibilidad connatural o constitutiva de la ciencia para dar cuenta de todo lo real; pues, como decía Karl Popper ‘hemos de hacernos a la idea de que (para la ciencia) casi todo lo que es verdaderamente importante ha de quedar esencialmente inexplicado’” (Rodríguez).

la encarnación del Verbo. A su luz, el primer artículo, la creación, cobra un cariz absolutamente original: *la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser*. Dios no es sólo el creador de un mundo distinto de él. *Dios es, él mismo, criatura*: la forma de existencia definitiva (no episódica ni transitoria) del Dios revelado en Cristo es la encarnación (p. 128).

De esta manera, la creación desde lo teológico lleva a trascender cualquier esfuerzo por explicar de forma científica (ciencias empírico-analíticas) este espacio que, si bien es necesario, no es el fin último. En este sentido, la indagación constante por saber su origen, el destino, no se puede vislumbrar sin el sustrato de fe, que posibilita una mirada profunda y humilde frente a un mundo que ha sido dado para el existir de todos los seres vivos. No se trata de seguir cultivando en la existencia humana actitudes que manifiestan un posicionamiento de dominio y sentirnos dueños y señores de algo que ha sido dado de manera gratuita, ya que la actividad de la criatura no puede ir en contra de su Creador. Por ello, es positivo recordar que *el carácter desbordante de la fe en la creación* ocupa un lugar central en la confesión de fe, en el que se afirma que Cristo es primogénito de la creación (Col 1,15) y en él se esclarece el por qué y para qué de las criaturas. Es así que el valor y la dignidad de ser creado es Dios mismo que deviene en criatura, sin embargo cabe preguntarnos ¿cómo acontece la creación? ¿De qué modo? Según los textos bíblicos el modo de la creación se da a partir de dos rasgos:

El primero, consiste en ver la creación como un acto libre de Dios, es decir, el mundo existe porque Dios quiere y en él se identifica su libertad y amor. Dios crea sin resistencia, crea llamando, por pura liberalidad, así el acto creador deviene el primer paso de una historia de la salvación presidida por el designio libre de Dios. Dios crea en absoluta libertad (Ruiz de la Peña, 1988). En este sentido, la doctrina cristiana de la creación es teología y no filosofía, es decir, no se enseña la libertad de Dios deduciéndola de principios filosóficos, sino porque la escritura la presupone como fundamento sobrenatural que procede del amor gratuito de Dios.

El segundo rasgo consiste en que el mundo es temporal, no eterno. El término eterno se emplea en sentido analógico, no unívoco, al atribuirse a Dios y a la criatura. Lo eterno no significa la eternidad estricta, sino la ilimitación en la existencia. La eternidad es la duración exclusiva de Dios en el mundo que ha sido querido por Dios con vistas a una historia de la salvación (Ruiz de la Peña, 1988).

Recapitulando lo dicho hasta el momento, se cae en la cuenta de la diversidad de acepciones que puede tener la noción de creación. Aunque su significado original está referido al contexto teológico, que en sentido activo se comprende como la acción que tiene por sujeto sólo a Dios, acción potente y radical, que indica el origen a una novedad esencial (Tanzella-Nitti & Strumia, 2002). Esta acción referida sólo a Dios es expresada en lengua hebrea con el verbo *bará* que tiene por sujeto a Yahveh e indica “el carácter de novedad inédita de lo creado” (Casiano Floristán & Tamayo, 1993, p. 257). En este sentido, se entiende la acción de Dios cuando crea el cielo y la tierra. Además de comprender la creación en sentido activo, también se ha comprendido en sentido pasivo que es el efecto de la acción creadora junto con todo lo creado. Un ejemplo puede ser la expresión que se consigna en Rom 8,22 que habla de una creación que gime con dolores de parto.

Se puede deducir que el sentido de la creación en su dimensión activa significa la acción divina y radical y en la dimensión pasiva hace referencia a las cosas creadas, indica la realidad terrena, finita y contingente (Tanzella-Nitti & Strumia, 2002). La creación puede ser leída en su doble dimensión: la trascendente y la inmanente, para evitar que la relación de estas dimensiones se dé en términos de oposición y dualismos.

Estas dos dimensiones: trascendente (activo) e inmanente (pasivo) toman un rostro particular en contextos mitológicos, ya que sugieren marcos amplios de comprensión, en los que se visibilizan formas de organización social y cultural, justificadas como espacios privilegiados por los dioses para actuar. Veamos algunos relatos:

Los relatos de la creación como mitos¹⁶

Existen relatos mitológicos relacionados con la creación del mundo. Son cosmogonías¹⁷, teogonías¹⁸ míticas que expresan interpretaciones diversas de la creación del mundo. Entre otras, se tienen la babilónica, la hebrea y

16 Se sigue los aportes de Radford, 1993, pp. 27-43.

17 Significa la “teoría científica que trata del origen y la evolución del universo. Hace referencia al “Relato mítico relativo a los orígenes del mundo” (Real Academia Española, 2003).

18 “Narra la generación de los dioses del paganismo” (Real Academia Española, 2003).

la griega. Estas versiones muestran los supuestos sobre cómo se relaciona lo mortal y lo divino, lo físico y lo mental, el hombre y la mujer, las plantas, las aguas, las estrellas. En últimas, reflejan una visión global de la cultura (Radford Ruether, 1993).

La historia babilónica de la creación más antigua es el *Enuma Elish*, poema que se leía en el cuarto día de la fiesta del año nuevo para garantizar la renovación del cosmos. Parece que este poema fue compuesto a principios del segundo milenio a.C. (Radford Ruether, 1993). Esta versión subyace a la versión normativa del mundo cristiano que se encuentra en los primeros capítulos del Génesis y que la Iglesia cristiana adoptó del judaísmo por medio de la relación de partes de la Biblia hebrea (1993). “No cabe duda de que los relatos bíblicos de la creación, particularmente el relato sacerdotal (P), que proviene del siglo VI antes de Cristo, toma elementos de esta mitología” (Sayés, 2002, p. 16).

Existe otra versión de la creación que se presenta en el *Timeo* de Platón, escrito filosófico del siglo IV a.C. que muestra la cosmología de Platón hasta que fue refutada por el modelo heliocéntrico de Copérnico y Galileo durante los siglos XVI-XVII. Esta cosmología presenta un carácter politeísta del concepto de divinidad. Pues la divinidad la constituyen varios dioses, que tienen funciones diversas y el Demiurgo desempeña el papel de máximo jefe divino.

Es interesante conocer que el mundo cristiano se formó a la luz de estas tres versiones clásicas de la creación del cosmos y de la realidad del ser humano: hombre y mujer, lo cual significa que nuestros conceptos e imaginación están basados sobre la síntesis que se ha hecho de estas tres versiones: babilónica, hebrea y griega, y que se han constituido en modelos básicos para la sociedad. En estas versiones se identifican modos distintos de entender la cosmología del mundo y, a la vez, comprender maneras diferentes del ser humano. Así pues, leer la creación desde estas concepciones, genera unas formas de actuar, de entrar en relación con el otro/a (los demás), el Otro (Dios) y lo otro (la naturaleza). El cristianismo entiende la creación como relación entre Dios y el cosmos y aporta una lectura re-interpretativa desde la conciencia y el impulso de amar a los demás.

En cuanto al mito, es necesario recordar que él responde a cuatro deseos de hombres y mujeres, a saber: “El deseo de un sentido realizable para la existencia humana, el deseo de una interpretación coherente del mundo; el

deseo de un ordenamiento social, donde el hombre pueda vivir su relación con los demás; el deseo de actitudes sociales que posibiliten la buena convivencia” (Schaupp & Kunz, 2003, p. 20). Por tanto, los mitos buscan narrar el ordenamiento de lo que está desordenado y, de ahí que adquieran un significado especial en los momentos de transformación.

De esta manera, quedan planteados los elementos esenciales de la noción de creación desde lo filosófico, teológico y mitológico, para abrir paso a una visión de la creación desde una perspectiva bíblica, que busca hacer memoria de un dato de fe expresado en Génesis cuando se afirma que el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas, sobre el caos. Del mismo modo, se puede comprender que Dios transforma el caos, realidad amenazante para la biosfera, en espacio vital para el ser humano. Ejemplo de ello son los momentos caóticos que vive el pueblo de Israel y que se constituyen en el lugar privilegiado en el que Dios actúa y acompaña a su pueblo para brindarle vida nueva (Schaupp & Kunz, 2003). Esta participación de Dios en la humanidad, en nuestra tierra, es posible por su acto creador que salva y no condena.

VISIÓN ESCRITURÍSTICA DE LA CREACIÓN

Si bien es importante reflexionar la creación desde el plano filosófico, no es suficiente la argumentación conceptual que ella ofrece frente a la necesidad de encontrar solución al problema ecológico que hoy está cuestionando a la humanidad y que reta a una lectura renovada de la creación de Dios y del papel del ser humano. Por ello, se hará un recorrido desde el contexto vetero-testamentario para descubrir su significación original, dado que en él se descubre un aporte para darle sentido a esta crisis ecológica y humana.

Visión vetero-testamentaria de la creación¹⁹

La noción de creación en la Biblia es resultado de una reflexión sobre el actuar de Yahveh en la historia de la salvación. El teólogo Gerard Von Rad

¹⁹ Se sigue los aportes ofrecidos por: Martínez 2002, pp. 5-28; Sayés, 2002, pp.15-55; Ruiz de la Peña, 1988, pp. 31-58; Feiner-Löhrer, 1969, pp. 492-504.

(1993) llegará a afirmar que la idea de creación brota en Israel de la noción de la alianza. Según este autor, es difícil imaginar que Israel no haya llegado a relacionar la creación entera con Yahveh²⁰, en una atmósfera religiosa saturada de mitos de creación. Israel descubre la relación teológica entre su antigua fe y su tradición sobre las intervenciones salvíficas de Yahveh en la historia, cuando consideró la creación en el contexto teológico de la historia salvífica. Algo para admirar es la manera como Israel unió la creación con su fe salvífica, basada en acontecimientos históricos. Así, la creación es una acción histórica de Yahveh, una obra dentro del tiempo. Y si esto es así, la historia de la creación deja de ser un mito, una revelación atemporal.

De lo anterior se infiere que la noción de creación se fue formando a partir de los acontecimientos históricos de la salvación, en la que Israel reflexiona sobre el Dios que ha experimentado en la historia. La fe en la creación que emerge en medio de imágenes míticas, ocupó su lugar teológico cuando incidió en el terreno de la experiencia de la alianza (Feiner & Löhrer, 1969).

La creación es un presupuesto de la alianza en el Antiguo Testamento, pues la fe del pueblo de Dios en la creación está transitada de la experiencia de la alianza de Dios con Israel. Alianza que llega a ser plena y definitiva en Jesucristo. La salvación es el acontecimiento en el que se basa intrínsecamente la creación. En este sentido, la historia de la salvación ha comenzado con la creación. La creación desprovista de esta dimensión salvífica sería una simple doctrina filosófica.

La revelación histórica activa de Yahvé, la misma revelación que había dado lugar a la alianza, se anticipó, para la fe de Israel, hasta la acción divina original de la creación del mundo; la creación quedó así polarizada y vinculada como pre-supuesto a los “supuestos” cuyo conjunto recibe el nombre de “alianza” (Feiner & Löhrer, 1969, p. 491).

Desde el Antiguo Testamento, se llega a decir que las afirmaciones sobre la creación en un esquema teológico coherente se encuentran en el libro del Génesis. El relato yahvista de la creación es el más impregnado por la conciencia creyente que Israel tiene de la alianza con Yahveh. No

20 Esta forma de escribir *Yahveh* es tomada de la Biblia de Jerusalén y será la manera de citarlo en adelante, sin embargo se respetará las variantes escriturísticas al citar textualmente algunos autores en el artículo.

obstante, se llega a aseverar que el libro de Josué, según Feiner & Löhrer (1969), presenta la alianza como un relato de renovación del pacto tras la conquista de la tierra.

Esta comprensión de la alianza hace posible reconocer el esquema de la conclusión del pacto en el relato yahvista de la creación en Génesis 2, 4-16. Del mismo modo que Yahveh liberó a Israel porque lo sacó de Egipto para conducirlo a la tierra de Canaán, así también ha creado al ser humano en la tierra desértica (vv. 5-7) y le ha trasladado a un sorprendente jardín plantado por Yahveh, para que en él sea feliz (vv. 8ss). Paradójicamente la relación de Dios, en sus inicios, con el ser humano no recibe el nombre de alianza; sin embargo, es a partir del modelo de la alianza cuando se interpretó la constitución originaria del pueblo con Yahveh.

En Isaías II (Deutero-Isaías) se dejará notar que la historia de la salvación ha comenzado con la creación. Para el profeta la creación fortalece la confianza. De esta manera, ve en la creación un acontecimiento salvífico: “Así dice Yahveh, tu redentor, el que te formó desde el seno. Yo, Yahveh, lo he hecho todo, yo, solo, extendí los cielos, yo asenté la tierra, sin ayuda alguna” (Is 44,24). Aquí el profeta presenta a Yahveh como el Dios creador del mundo y dueño de la historia.

El Deutero-Isaías llega a evidenciar que las afirmaciones sobre la creación en términos de historia salvífica, adquieren un mayor énfasis porque atribuyen a Yahveh la creación del mundo. Él tiene el poder para dominar el caos y por eso se puede recurrir a él en los desastres históricos para que ayude a su pueblo (Is 51,9). Yahveh es el Dios creador de la tierra desde siempre, por eso es digno de fe el mensaje que ahora dirige a Israel. (Cfr. Is 40,28s). Según Von Rad (1990) para Isaías la creación no es:

Un hecho en sí, al margen del obrar histórico. Parece no distinguirlos claramente. La creación es para él la primera de las maravillas históricas de Yahvéh, y un testimonio especial de su voluntad salvífica [...] Isaías II suministra la prueba convincente de esa concepción ‘soteriológica’ de la creación cuando habla unas veces de Yahvéh, creador del mundo, creador de Israel (p. 302)²¹.

21 No obstante, el mismo autor afirma que esta concepción soteriológica de la creación

La situación de Isaías 40-55 es el exilio, entorno que refleja opresión, sometimiento, y en la que el pueblo se remonta a Yahveh. En este contexto, la fe en la creación traza un puente desde la acción original con que Dios crea el universo hasta la manifestación salvadora de su poder. El poder de Yahveh no tiene límite frente a los poderes de la tierra. Es un poder para liberar a Israel y propiciar la salvación futura²².

En el mismo sentido, la acción creadora de Yahveh significa para los profetas el fundamento de la confianza y la esperanza en la salvación en momentos de opresión: por tal razón, el profeta invita a la esperanza e invoca el poder del Dios creador (Is 44, 24) (Von Rad, 1993). Inclusive, el profeta Jeremías invoca al Dios creador en su vocación (Jer 1,5). Ezequiel cantará la victoria de Yahveh, muestra al faraón cómo Yahveh es Señor de la historia. Mientras que Amós pondrá énfasis en las consecuencias éticas que derivan de la fe en la creación. Para Amós la salvación no acontecerá si no hay conversión (Am 5,4-6). (Martínez Sierra, 2002).

Algunos salmos también darán testimonio de la creación, en el que invocan a Yahveh porque realiza acciones salvíficas y las presenta como afirmaciones himnicas. En este sentido, si se toma como ejemplo el salmo 148, se ve que es un canto de alabanza a la creación. Aquí se convoca al cielo, a la tierra, a toda la creación para celebrar a Yahveh, restaurador del pueblo elegido. Toda la creación es vista por el salmista como un instrumento cósmico que da testimonio de Yahveh²³.

Resumiendo, se puede decir que la creación es misterio de salvación que implica la acción histórica de Dios y la creación del mundo a lo largo del tiempo, teniendo como fundamento el amor gratuito de Dios que penetra la creación, cuidando a todo ser viviente, para llegar a tener cumplimiento

no es una característica exclusiva de Isaías II, también se encuentra en algunos salmos. (1993, p. 187).

22 “Yahvéh es “creador” de Israel en el sentido que llamó a la existencia a ese pueblo según su condición total de criatura y, sobre todo, porque ha “elegido” y “rescatado” a Israel ... el profeta está pensando en los hechos históricos que la antigua tradición había atribuido al Dios de Israel, especialmente el milagro del paso del mar de los juncos. “Crear” y “rescatar” pueden entenderse en Isaías II como sinónimos” (Von Rad, 1990, pp. 302-303; 299-325).

23 Para ampliar ver los salmos: 8, 33, 104, 136, 145, 148.

pleno en Jesucristo, quien testimonia a Dios como creador de quien proceden todas las cosas.

Visión neo-testamentaria de la creación

Este Dios creador es el Padre de Jesucristo. Y Cristo revela el rostro del Padre como Dios creador. Esta mediación creadora de Jesús se pone de relieve en algunos pasajes neo-testamentarios, tales como: 1Cor 8,6; Col 1,15-18; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10.²⁴

En el texto de 1 Cor 8,6 Pablo manifiesta el interés por subrayar el monoteísmo y “se sirve de una fórmula expresiva tomada del helenismo (Stoa) para describir la acción creadora de Dios y la función mediadora de Cristo en la creación” (Feiner & Löhrer, 1969, p. 506). Para los cristianos, el único Dios es el Padre “del cual proceden todas las cosas” lo que indica que el origen de la creación tiene lugar en un Dios único. Y “por quien son todas las cosas” significa que el “instrumento” divino al crear es Cristo que alcanza la totalidad de lo creado por Dios.

El fragmento de Col 1,15-18^a es un himno pre-paulino, dirigido a Cristo creador del mundo y salvador escatológico, que surge en comunidades helenísticas cristianas. “Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas”. La primera parte de la frase “primogénito de toda la creación”, hace referencia a la mediación creadora de Cristo, entonces lo que se busca es enfatizar la superioridad única de Cristo sobre todo lo creado. El “en él” quiere dar a entender que Cristo fue el instrumento divino en la creación del mundo. La expresión “todo tiene en él su consistencia” indica que Cristo es quien mantiene al mundo en su ser. Todo fue creado “por él y para él” es una fórmula que muestra la función de mediación de Cristo (“por él”) y simultáneamente se habla de él como la meta de toda la creación (“para él”), en el sentido que el mundo ha sido creado “hacia él”, es decir, Cristo es la meta oculta de la creación y de su dinámica (Feiner & Löhrer, 1969).

24 Las referencias a algunas expresiones contenidas en estas citas bíblicas se toman de la Biblia de Jerusalén.

En Heb 1,2-3 se presentan algunas expresiones que son fundamentales en el conjunto del texto. “Por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo”, la frase habla de la exaltación de Cristo al cielo, exaltación que significa constituirse en heredero de todo. “Por quien también hizo los mundos”, significa que el Hijo actuó como instrumento mediador en la creación del mundo por Dios. “El que sostiene todo con su palabra poderosa”, la expresión “sostener todo” simboliza la preservación del mundo de la recaída en el caos, es una recaída que la impide el Hijo con “su palabra poderosa”, un poder que es propiedad del mediador de la creación. Es un poder que es propiedad de su palabra que está dinamizada de fuerza creadora. Y es por la palabra que el Hijo sostiene al mundo (Feiner & Löhrer, 1969).

El Evangelio de Juan 1,3.10, habla de la eternidad atemporal de la Palabra. Es la Palabra con la que Dios realiza la historia de la salvación. Una Palabra que se encarna creando y salvando. Este binomio de creación-salvación es posible por la encarnación del Logos que es fuente de la vida, por quien todo fue hecho (Feiner & Löhrer, 1969; Sayés, 2002).

Por consiguiente, la creación es el origen permanente de la salvación que incluye una encarnación del Hijo y el envío del Espíritu. Esta creación tiene lugar como comunicación y participación en el amor de Dios en una absoluta libertad, que tiene como presupuesto la alianza de Yahvéh con Israel, la cual fue vivida en total gratuidad y se potencia en la nueva alianza concluida por Dios con la humanidad en la encarnación de su Hijo. La libertad de la salvación incluye la libertad de la acción creadora de Dios que está dinamizada por el amor que se concreta en una entrega auténtica. La libertad muestra su autenticidad no en el recibir sino en el dar; da libremente y da libertad (Feiner & Löhrer, 1969).

Finalmente, se puede afirmar que el Dios de Jesucristo es Padre creador y Cristo se constituye en mediación de todo lo creado, todo lo sostiene con su palabra que dinamiza de fuerza creadora el mundo para revitalizarlo y no para destruirlo. Una Palabra que reúne creando y crea reuniendo. Una palabra que posibilita la participación y la comunicación en el amor. De este modo, Cristo se constituye en fuente de la vida porque él es el origen y sentido último de todo lo que existe.

CREACIÓN-ECOLOGÍA Y SALVACIÓN²⁵

Lo planteado hasta el momento, ayuda a entender que el Dios que crea es el mismo Dios que libera en éxodo, que sale de sí, para entregarse sin condiciones. Es este Dios el que anuncian los profetas y es el meditado por los salmistas. Es el mismo que se refleja en la vida de Jesús de Nazaret. Es el Dios que se revela y crea, en los acontecimientos históricos, las nuevas alternativas de vida y esperanza, por ello sus actos restauran, liberan, proponen una perspectiva novedosa frente al caos, el dolor y el sufrimiento. “Dios saca la novedad del caos” (Schaupp & Kunz, 2003, p. 29).

El carácter activo de la actividad creadora, se puede expresar en que cuanto más presente el creador más hace ser a la criatura, cuanto más ésta se deje afectar por él, más se realiza en ella la fuerza creadora en beneficio de un equilibrio ecológico. Ser para la criatura significa estar siendo traída a la existencia, a la vida, es estar siendo sida por el creador, que le abre el espacio de su esperanza en la historia. No se puede olvidar que la creación tiene su raíz en la experiencia del carácter contingente del mundo y de la historia. Este carácter es lo que ha llevado a la intuición de una realidad que lo fundamenta, por eso la visión bíblica de Dios lleva un concepto peculiar y único de creación, que se desarrolla en un marco histórico salvífico, el cual se hace necesario revisar, pues a lo largo de los siglos fue perdiendo su sentido original. Se trata entonces, de recuperar el sentido de la creación desde la crisis ecológica que estamos viviendo, ello forma parte de una historia que clama cielos y tierras nuevas.

Según Torres Queiruga (2005), se constata una tendencia en la humanidad a comprender la historia de la salvación desde un esquema tradicional, que no ha tenido en cuenta la presencia del Dios que crea por amor. Lúcidamente, el autor construye un esquema original alternativo que tiene como fundamento el Dios que crea por amor, el Dios de Jesús, el Dios de la misericordia y de la compasión. Desde esta perspectiva, se plantea un cambio de paradigma que favorezca la relación entre creación-ecología y salvación.

25 En esta última parte se sigue el aporte de Torres Queiruga (2005).

El esquema tradicional que describe la historia de la salvación y que es necesario revisar se expresa en la siguiente secuencia: Paraíso-caída-castigo-redención-gloria. Es una secuencia que no pasa el examen de una racionalidad crítica propia del mundo moderno, caracterizado por el secularismo. Esta concepción trae como consecuencia la perversión de la imagen de Dios, pues presenta al Jesús que castiga en vez del que perdona. Se vincula el mal (sufrimiento, culpa y la muerte) con el castigo divino y la salvación se presenta como precio doloroso que el Hijo tuvo que pagar por todos nosotros/as para alcanzarnos el perdón. Esta forma de pensar está determinada por una imaginación mítica que ha condicionado razonamientos teológicos. Por ello, la creación, la salvación y la esperanza cristiana, quedan afectadas porque se introduce una deformación sobre la imagen de Dios y se deja en el ambiente una comprensión de la salvación-creación, desde un dios justiciero que permite el mal y que castiga²⁶. De este modo, se infunde culpabilidad, falsas responsabilidades y superfluas libertades.

Como alternativa al esquema tradicional, se propone el esquema del Dios que crea por amor, -y que hemos ido recorriendo desde el contexto bíblico- estableciendo la siguiente secuencia: creación-crecimiento/histórico-culminación en Cristo-gloria. Aquí, el tiempo de la historia está concebido como la condición de posibilidad de la existencia finita, ya no es la caída de un paraíso. El mal no es castigo sino que representa el obstáculo relacional que brota de la condición humana y afecta la vinculación con Dios. La salvación en Jesucristo es la culminación de la lucha amorosa. Y la gloria será la realización del designio originario de Dios, que busca nuestra realización desde el amor. De este modo, la historia se crea, re-crea y se constituye en camino de esperanza a pesar de los obstáculos reales en que Dios inaugura una nueva concepción del tiempo en términos de apertura, que abre a una comunión esperada y libre de sufrimientos.

26 Es importante resaltar que el momento actual en que vivimos, con un terremoto en Japón y las constantes amenazas de las plantas nucleares, se afianza un gran temor en la población que, en algunas ocasiones, se fortalece por el discurso religioso que amenaza y sigue infundiendo una imagen de Dios de temor y que castiga a través de la naturaleza y de las acciones morales de los seres humanos. Visiones de este estilo son las que deforman esa imagen de Dios como Creador.

CONCLUSIÓN: RETOS PARA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

- Se hace necesario pensar de manera nueva la relación entre creación, ecología y salvación, categorías que se han intentado desarrollar en estas páginas. Para lo cual es preciso abandonar la comprensión de la creación en términos de caída/redención, y junto a ello, realizar un trabajo minucioso para des-mitologizar la historia de Dios con la humanidad, empezando por el libro del Génesis, en el que se ve la creación como caída que se identifica con el mundo malo del que libera la redención, y trae como consecuencia la práctica de tendencias ascéticas, la negación del cuerpo y de la naturaleza y la centralidad de Jesucristo en la redención. Desde esta perspectiva, la salvación acontece fuera de la creación, como liberándola de ella. Y la encarnación tiende a sustraerse del proceso creador y la convierte en una irrupción sobrenaturalista (Torres Queiruga, 2005).
- La Antropología teológica tiene que caminar de la mano de la teología de la creación, de la soteriología y de forma más incisiva de la escatología. La creación es una noción escatológica-soteriológica. Es un sistema abierto al futuro sea de fracaso o de salvación. Igualmente tiene que tener presente que los gemidos de la tierra son gemidos de la condición humana y debe generar situaciones de sentido que sostengan las angustias e incertidumbres que hombres y mujeres padecen hoy.
- Es importante articular la creación y la salvación con la visión de que Dios se hace cargo de la vida, por la creación y más allá del mal y por la misma gracia concedida como don gratuito al ser humano. Para ello, se necesita una razón que esté abierta a la situación actual para que logre captar y sostener por la fe, que hace razonable la razón desde el sentir, las necesidades ecológicas, sociales y existenciales de las personas. Esta situación reclama una razón creadora que proporcione una comprensión integral de la existencia humana con relación al Dios creador de Jesús.
- La tarea atribuida a la Antropología teológica debe orientarse a favorecer los espacios que se intentan construir, como defensa de la vida manifestada en la lucha por la dignidad del ser humano, por la identidad de la mujer y del hombre, por la protección del medio ambiente como entorno con el que se relaciona, por concepciones acerca del mal que

estén libres de condenación y dominio, por superar el individualismo, por aparecer en lo pequeño y con los pequeños de este mundo, por una ética mediada por la piedad, por una solidaridad universal, por la acogida hacia los demás.

- Es primordial retomar lo esencial de la noción de creación que supone una articulación con escenario ecológico, ya que la ecología actualiza el acto creador de Dios. Una lectura de la ecología en clave de creación, supone el esfuerzo por hacer explícito aquellos elementos de orden antropológico y de fe que define la condición humana. Así mismo, si se hace una lectura de la creación en clave ecológica, implica traer a la reflexión aquellos elementos de orden histórico-social que son afectados por el desequilibrio del planeta.
- Se debe recuperar el sentido original de la creación desde los textos bíblicos, la tradición y la realidad actual, que explicita los elementos que se orientan para definir las relaciones en términos de confianza, credibilidad, esperanza y proyección al futuro. En este sentido, la ecología recupera un *plus* de sentido, que permite potenciar el compromiso de transformación por un nuevo mundo. De ahí que se afirme que la creación y la ecología evidencian la fe y la vida en una historia que se construye liberando y liberándonos.
- La Antropología teológica está llamada a recuperar una espiritualidad ecológica en la que se preste atención al trabajo corporal, el talante celebrativo en la liturgia y se superen los elementos de jerarquía social y dualismo entre espíritu y materia. De este modo, se forma un solo cuerpo y un solo espíritu con todo lo creado, favoreciendo “la transitoriedad de los seres, la interdependencia de la vida de todas las cosas y el valor de lo personal para la comunidad” (Radford, 1993, pp. 257; 248).

REFERENCIAS

- Aceves Cano, B. (2004). *Darwinismo. Coordinación de Educación Media. Departamento de Biología*. Universidad Autónoma de Guadalajara. Recuperado de <http://genesis.uag.mx/edmedia/material/vidayev/tema04.cfm>

- Alfaro, J. (1994). *Revelación cristiana, Fe y Teología*. Salamanca: Sígueme.
- Amerindia (org). (2009). *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*. Bogotá: San Pablo.
- Ayllón, J. R. (2001). *En torno al hombre. Introducción a la filosofía*. Madrid: RIALP.
- Béjar Bacas, J. S. (2004). *Donde hombre y Dios se encuentran*. España: EDICEP.
- Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra*. Madrid: Trotta.
- Casiano Floristán, S. & Tamayo, J. J. (1993). *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Centro de Información de las Naciones Unidas (s.f.). *Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible*. Recuperado de <http://www.cinu.mx/temas/medio-ambiente/medio-ambiente-y-desarrollo-so/>
- Ellacuría, I. & Sobrino, J. (1992). *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación* (2a ed.). Tomo II. Madrid: UCA.
- Feiner, J. & Löhrer, M. (1969). *Mysterium Salutis*. Vol. II. Tomo I. Madrid: Cristiandad.
- Flick, M. & Alszeghy, Z. (1965). *Los comienzos de la salvación*. Salamanca: Lux Mundi.
- Forte, B. (1995). *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Tomo 7. Salamanca.
- Galindo García, A. (1991). *Ecología y Creación. Fe cristiana y defensa del planeta*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- González, M. (2006). *Creada a Imagen de Dios. Antropología teológica feminista*. Bilbao: Mensajero.
- Gozzelino, G. (1985). *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo saggio di antropologia teologica fondamentale*. Torino: Elle Di Ci.
- Ladaria, L. F. (1992). *Introducción a la Antropología teológica* (5ta ed.). España: Verbo Divino.

- Marcano, J.E. (s.f.). Educación Ambiental en la República Dominicana. Nociones de Ecología. *Elementos de la Ecología. ¿Qué es la Ecología?* Recuperado de <http://www.jmarcano.com/nociones/quees.html>
- Martínez Sierra, A. (2002). *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC.
- Panteghini, G. (1997). *El gemido de la creación. Ecología y fe cristiana*. Bogotá: San Pablo.
- Radford Ruether, R. (1993). *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: DEMAC.
- Rahner, K. (1972). *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder.
- (2003). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (6ta ed.). España: Herder.
- Real Academia Española. (2003). Diccionario de la lengua española (20ª ed. en CD-ROM). Madrid: Espasa Calpe.
- Rodríguez, A. A. (2009). Creación y Evolución. *Revista Arbil* (120). Recuperado de <http://www.arbil.org/120arse.htm>
- Ruiz de la Peña, J. (1975). *La otra dimensión: escatología cristiana*. Madrid: Eapsa.
- (1988). *Teología de la Creación* (6ta ed.). Santander: Sal Terrae.
- Sayés, J. A. (2002). *Teología de la creación*. Madrid: Palabra.
- Schaupp, K. & Kunz, C. E. (2003) *¿Renovación o Refundación? Vitalidad y cambio en las Congregaciones religiosas*. España: Claretianas.
- Schmitz-Moormann, K. (2005). *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Pamplona: Verbo Divino.
- Schüssler Fiorenza, E. (2004). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae.
- Tamayo, J. J. (2005). *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: Trotta.
- Tanzella-Nitti, G. & Strumia, A. (2002). *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. Roma: Urbaniana University Press-Cittá Nuova.
- Teilhard de Chardin, P. (2000). *Himno del universo*. Madrid: Trotta.
- Torres Queiruga, A. (2005). La estructura fundamental de la esperanza bíblica. *Theologica Xaveriana*, 154, pp. 227-252.

Von Rad, G. (1977). *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme.

-----, (1993). *Teología del Antiguo Testamento* (7ma ed.) Vol. I. Salamanca: Sígueme.

-----, (1990). *Teología del Antiguo Testamento* (6ta ed.) Vol. II. Salamanca: Sígueme.

Wilson, E. (2006). *La creación. Salvemos la vida en la Tierra*. Buenos Aires: Katz.