

## **El respeto a la creación y el pecado ecológico. Una reflexión desde el franciscanismo medieval<sup>1</sup>**

*Celina A. Lértora Mendoza*

La cuestión ecológica, un tema candente, en su gran complejidad admite numerosos puntos de contacto y tratamiento<sup>2</sup>. La cosmovisión franciscana, que ha dado muchos frutos inspirando toda una línea de la teología sistemática tradicional (escolástica), puede contribuir también a la formación de una teología ecológica que responda desde una opción cristiana a las necesidades teóricas y prácticas de este problema actual.

### **1. La construcción de una teología de la naturaleza**

Una teología ecológica es una empresa en pleno proyecto, y su realización no es fácil. Varias reuniones ecuménicas e interconfesionales, en su mayoría promovidas por el Consejo Mundial de Iglesias y realizadas en las décadas de los '80 y '90, han mostrado ciertos aspectos teóricos y pastorales que requieren reflexión. La ecología, como problema global de la humanidad, es asunto del siglo XX, así como la

<sup>1</sup> Retomo y desarrollo algunas ideas inicialmente presentadas en el artículo breve: "Integridad de la creación y conciencia ecológica. Un enfoque desde la teología franciscana", en *Boletín de Teología FEPAI*, 24, n. 47, 2008, pp. 3-8.

<sup>2</sup> La cuestión ecológica, en especial la dirección de la "ecología profunda" surgió de preocupaciones éticas y humanitaristas, mucho antes de que la teología cristiana visualizara el tema desde su ángulo propio. Los primeros trabajos de reflexión y formación de la ética ecológica son de la década del 60 del siglo pasado, comenzando por la célebre novela de R. Carson, *The Silent Spring*, New York, Hyghton Mifflin, 1962; al que siguió otro escrito no menos importante: Barry Compton, *Science and Survival*, London, Victor Gollancz, 1966. A partir de los primeros años de la década del '70 ya había una considerable bibliografía, analizada en una visión de conjunto de este primer decenio: Laura Conti, *Cos'è l'ecologia*, Milano, Mazzotta, 1977. Uno de los primeros documentos que se hacen cargo del problema a nivel internacional (sobre todo para Europa) es el informe de M. D. Mesarovic y F. Pestel, *L'umanità ad una svolta*, Secondo rapporto al Club di Roma, Milano, Mondadori, 1974. Desde entonces la bibliografía no ha dejado de crecer, y se ha vuelto prácticamente inabarcable. Sin embargo, los problemas también han crecido y pocas han sido las medidas eficaces.

cuestión social (tema vinculado a las demandas de justicia y paz) lo fue en el siglo XIX. En ese sentido, los problemas teóricos y las decisiones eclesiales que suscitó la elaboración de una teología de lo social –que fuese realmente teología y no sólo doctrina social de la Iglesia– muestran que el proyecto de ampliar los contenidos de la ciencia teológica es muy significativo y a la vez problemático.

La cuestión social y su relación con el manejo económico de las relaciones humanas llevaron a plantear algo inédito en la teología cristiana (y católica) tradicional. Conscientes de que ciertas actitudes violan el plan divino y la voluntad de Dios en beneficio de intereses mundanos egoístas, los teólogos vieron la necesidad de elaborar una teología del pecado económico. Nuevos conceptos, como el de “estructuras pecaminosas” o “pecado estructural”, “situación de intolerable injusticia”, etc., aparecieron en el horizonte teológico causando algún desconcierto. Aunque estas teologías tenían a su favor el testimonio histórico y bíblico del profetismo denunciante, como elaboración teórica de una nueva teología del pecado, exigieron profundas disquisiciones. He mencionado este ejemplo, conocido por todos, para mostrar que la instauración de una teología ecológica presenta esos problemas y algunos más.

Porque ahora estamos asistiendo a una situación similar con respecto a la ecología. Afortunadamente, en el cristianismo actual parece haber consenso y un firme propósito de elaborar una nueva teología: la del pecado ecológico. Sin duda la idea es inmediatamente atrayente y está de acuerdo con convicciones muy profundas acerca de la responsabilidad del hombre en la creación. También está de acuerdo con la mayor sensibilidad de los humanos hacia el sufrimiento de los seres capaces de sentir. Por otra parte, la pérdida de la biodiversidad resultante de un manejo irresponsable de los recursos naturales, preocupa a las conciencias más delicadas no sólo por egoísmo de nuestra especie (perder fuentes de alimento, etc., e incluso la belleza y el acompañamiento que nos proporcionan los seres naturales) sino porque se ha comenzado a pensar en los derechos ínsitos en ellos, que –según algunas recientes teorías– no los ostentan como una donación de los humanos, sino por el hecho de existir, junto con nosotros, en la tierra y en el universo.

Sin embargo, esta cuestión del pecado ecológico presenta al menos dos dificultades teóricas que la teología debe examinar cuidadosamente.

### **1. 1. El concepto de “pecado”**

En este tema, como en el de la cuestión social, están apareciendo conceptos nuevos, que en cierto modo chocan con una larga tradición teológica cuyas bases bíblicas son inapelables (Éxodo, Deuteronomio y todo el NT): el pecado es algo personal, individual, producto de la libre decisión de ir contra la voluntad divina y de violar una norma percibida como mandamiento de Dios. Toda la teología clásica católica ha reafirmado este concepto, tan fuertemente expresado por Tomás de Aquino (Doctor Universal de la Iglesia) de modo inequívoco en el “Tratado del pecado” de la *Suma Teológica*: la comisión de pecado exige conciencia personal de la violación de un mandamiento. El tema de estos nuevos conceptos se pluraliza en cuestiones tales como: ¿responde a este criterio el “pecado ecológico”?, ¿quién es su responsable?, ¿qué nivel de responsabilidad le cabe a cada sujeto eventualmente implicado? y un largo etcétera. Quiero señalar que son cuestiones problemáticas para el cristianismo en general, en cualquiera de sus formas y/o denominaciones, pero lo son aún más en aquellas versiones, como el catolicismo, que exigen una absolución personalizada y sacramental de todo pecado, aun los leves, lo que implica que el pecador debe sentirse culpable, arrepentido, expresar su propósito de enmienda y cumplir la penitencia impuesta por el confesor. Es bastante claro que la mayoría de las personas más o menos vinculadas a una situación que podría denominarse de “pecado ecológico”, no se sienten culpables de ella, sencillamente porque no se sienten responsables en una medida suficiente como para ser verdadera “causa” del “pecado”. Y eso es comprensible. La mayoría de las personas no tiene control directo y efectivo sobre situaciones complejas, de este u otro tipo (lo mismo sucede con el “pecado social”) y percibe que sólo puede hacer algo muy puntual y limitado por la buena causa, generalmente expresado en la frase “hago lo que puedo”.

En síntesis, considero que un concepto teológico tradicional de pecado que sólo se remita al pecado personal por comisión u omisión, pero puntual, delimitado y en la posibilidad real del agente, no basta para incluir estas situaciones complejas, de responsabilidades difusas, donde cada individuo encuentra difícil incluso posicionarse y estar en condiciones de asumir su parte de responsabilidad. La propuesta es, entonces, ver si tenemos algunas vías para encarar una construcción teórica que amplíe el marco en el cual colocamos estos temas.

Esta dificultad tiene una vía de solución inicial en los mismos textos bíblicos: tanto en el relato de la proclamación de los diez mandamientos, como en la de los

preceptos de Jesús, hay elementos para conformar de algún modo un tipo especial de responsabilidad, diríamos “ampliada”. Son textos que se refieren a pecados de hombres contra otros hombres, y el que estos hombres, pecadores o víctimas, sean individuos o grupos, informales o institucionalizados, en definitiva es una cuestión secundaria. Por lo tanto, podemos decir que desde el mensaje bíblico, y en especial el de Jesús, lo que importa es que la vida humana está implicada, y entonces, ante ese hecho, no caben “deslindes” (formales, jurídicos) porque ante todo están la voluntad y el plan divinos, como regla absoluta de elección y de conducta. Es decir, para un cristiano (si lo es sincera y cabalmente) no tiene sentido desligarse de responsabilidades religiosas (no me refiero, obviamente, a las responsabilidades jurídicas o políticas, que es otro tema) alegando principios restrictivos como el de división de la carga, o el de *rebus sic stantibus*, o el de inversión de la prueba, etc. Creo que la primera afirmación en este punto, desde la teología, es que la responsabilidad frente a Dios es solidaria e indivisible, cada quien responde en la medida en que puede, pero siempre por el todo, porque el pecado (el pecado grave, no la mera falta) es ante todo un apartamiento absoluto, sin grados, de la amistad y el amor divinos.

## **1. 2. Lo “preternatural” de la naturaleza**

El concepto de integridad de la creación tiene una larga historia en la reflexión cristiana. Se relaciona con el tema de la “asunción” de la naturaleza, su grado o nivel de preternaturalidad o “potencia obediencial” para ser elevada por encima de sí misma. Sin embargo, no es un concepto obvio ante una lectura superficial de la Biblia. Y la razón es que los textos que se refieren al pecado y a su denuncia, los que amenazan con la ira divina a los violadores de la ley del amor de Dios, se refieren a mandamientos y preceptos referidos de modo inmediato y literal a los hombres. Las prohibiciones cuya violación configura pecado en general no se refieren a las cosas en particular, ni al conjunto de la naturaleza. Es decir, el “pecado ecológico” en cuanto dirigido contra la naturaleza y no específicamente contra los hombres, no tiene apoyo bíblico directo. Por lo tanto, la teología ecológica tampoco cuenta con textos inspirados inmediatamente aplicables. Requiere la mediación de una teología de la naturaleza, que no sólo “convenza de pecado” a quien destruye el hábitat dañando potencialmente a otros semejantes, sino que establezca el estatuto religioso de la naturaleza en sí misma. Me parece que, lamentablemente, una teología de la naturaleza no ha sido tema preferencial de los teólogos hasta ahora, aunque hay

síntomas de un cambio auspicioso. En este punto considero valiosa la propuesta de volver la mirada a los maestros medievales<sup>3</sup>.

## **2. Posibles aportes del Franciscanismo**

Veamos entonces, si tenemos, en la tradición cristiana, algunos elementos para fortalecer esta visión. Encuentro un caso muy especial en Francisco de Asís. Él no era teólogo, incluso poseía muy pocos conocimientos teóricos. Pero era profundamente intuitivo y fue uno de los santos que mejor comprendió el sentido de la palabra y la acción de Jesús. No en vano se dice que es el hombre que más se pareció a Cristo. Yo diría que en sus escritos y en su acción, Francisco visualizó ante todo dos elementos del mensaje de Jesús: el amor universal de Dios y la exigencia universal de solidaridad humana. Estas intuiciones se plasmaron en sus dichos y hechos, tanto en relación a los hombres (los leprosos, los pobres, los infieles) como en relación a la naturaleza (sin necesidad de aceptar las leyendas como hechos históricos exactos, se percibe ese talante de amor universal). De esta intuición surgieron desarrollos teológicos más complejos y completos, de los cuales analizaré brevemente tres, que se relacionan con nuestro tema.

### **2. 1. El primado del amor**

Los teólogos de la Primera Escuela Franciscana se refirieron a este aspecto como “primacía del amor”, característica que se ha considerado central en la cosmovisión franciscana<sup>4</sup>. Veamos entonces como esta idea puede desarrollarse en función del tema que nos ocupa.

En primer lugar, hay que señalar como punto de partida el *credo ut intelligam* tan acentuado por San Buenaventura, que implica el rechazo a una razón autosuficiente.

<sup>3</sup> Como ejemplo menciono un trabajo pionero en este sentido, de M. D. Chenu, “Profanidad del mundo: sacramentalidad del mundo. Tomás de Aquino y Buenaventura”, en *Ciencia Tomista*, 101, n. 328, 1974, pp. 183-189.

<sup>4</sup> Estas ideas han encontrado, en el franciscanismo posterior y hasta la actualidad, resonancias adaptadas a los cambios históricos. Cabe destacar dos trabajos que se incardinan en la preocupación ecológica: Marlon R. Fluck, “El hombre nuevo y la inocencia primitiva. El reencuentro entre Francisco de Asís y el ecosistema”, en *Misión* 9, 4, n. 34, 1990, pp. 110-114 y José Antonio Merino, “Humanismo franciscano y ecología”, en *Cuadernos Franciscanos* (Santiago de Chile), 24, ns. 91-92, 1990, pp. 499-512.

Como dice José Antonio Merino, el verdadero problema del Seráfico en este punto no es determinar la diferencia específica del conocimiento racional, sino definir su capacidad y posibilidades en su campo propio<sup>5</sup>. La filosofía, como las ciencias, no son fines en sí mismos, sino caminos para el verdadero fin humano que es el encuentro con Dios. Y Dios es el último fin humano porque el hombre es *imago Dei*, por eso el hombre tiene algo de infinito<sup>6</sup>.

Desde la perspectiva franciscana de la teología del primado del amor y del Cristo Total diríamos que lo que hace grave al pecado no es tanto ni principalmente sus efectos dañinos, o la dificultad de la reparación, o incluso las recaídas, sino esa voluntad “perversa” (torcida) que da voluntariamente la espalda al principio universal del amor. Por lo tanto, la responsabilidad individual en este “pecado estructural” se mide por el acercamiento o alejamiento del principio del amor al otro por amor a Dios. Este principio del amor es un compromiso fortísimo, es una exigencia radical, es una con-versión esencialmente opuesta a toda per-versión. Y ese debe ser, por lo tanto, el norte o la guía para la consideración teológica de una visión cristiana y franciscana de la integridad de la creación.

## 2.2. La teología del *Christus Totus*

En la tradición cristiana, y concretamente en los maestros medievales, hay muchos elementos valiosos para la construcción de una teología de la naturaleza. Considero que uno de ellos, y de significativo interés, es la teología del *Christus Totus*<sup>7</sup>.

Hay que revisar la relación entre esta doctrina y la consideración teológica de la naturaleza. Los maestros franciscanos, siguiendo una larga tradición patrística, se

<sup>5</sup> Cf. *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. 35.

<sup>6</sup> *I Sent.*, d. 1., a- 3, q. 2, concl.

<sup>7</sup> La afirmación generalizada de que el objeto de la teología es Dios en tanto Dios no es incompatible –en el sentir de muchos santos y teólogos cristianos– con una visión de ella que pone en acento en Cristo. La expresión *Christus Totus* ha sido usada por los Santos Padres, especialmente Agustín. Roberto Grosseteste, en el siglo XIII, recoge esta tradición en su *Hexaemeron*, y de allí pasa a otros maestros de Oxford. Duns Escoto se hace cargo de ella en *Commentaria Oxoniensia, I Sent.*, prol. q. 3, a. 5: el sujeto de la teología es el Cristo total, encarnado y con su cuerpo que es la Iglesia. Puede verse un panorama de esta *translatio* en Emile Mersch, “L’objet de la théologie et le *Christus totus*”, en *Rech. Sciences Religieuses*, 26, 193, pp. 129-157.

ocuparon teológicamente de la naturaleza en el contexto de la exposición del texto del Génesis sobre la creación. La literatura hexameral provee un material muy rico, que muestra los diferentes enfoques patrísticos, griegos y latinos, y de la teología monacal. Los primeros maestros franciscanos, como Grosseteste y Buenaventura, compusieron también obras de ese tipo, que tienen la ventaja de reseñar y seleccionar lo más importante de la tradición. Los maestros de la segunda generación y los que aun perteneciendo a la primera, escribieron en forma más escolástica (como Alejandro de Hales) dieron entrada sistemática a la teología de la naturaleza dentro del Tratado de la Creación. Con estas ideas centrales se puede construir un material de reflexión para esta teología ecología en gestación<sup>8</sup>.

Duns Escoto acentúa fuertemente el carácter cristocéntrico de su teología: “Cristo es el arquetipo y el paradigma de la creación. Él es la obra suprema de la creación, en la que Dios puede espejarse adecuadamente y recibir de él la glorificación y el honor que se merece”<sup>9</sup>.

La conexión de ambas miradas se realiza precisamente en cuanto el Tratado de la Creación (y no sólo el *de Homine*) se coloca como referente de la Encarnación<sup>10</sup>. La idea central de la teología del *Christus Totus*, es que la encarnación tiene como fin principal la elevación de todo lo creado (no sólo el hombre) y la reconciliación del hombre es sólo una consecuencia derivada del hecho concreto del pecado. En otros términos, que para estos teólogos (Grosseteste, Escoto) a diferencia de Anselmo o Tomás, Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Me permito proponer una nueva lectura de la antigua controversia “*si homo non peccasset...*” a la luz de este proyecto.

<sup>8</sup> Como ejemplo menciono uno de los primeros trabajos franciscanos al respecto, de José Antonio Merino, “Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento bonaventuriano”, en *Miscelánea Franciscana*, 75, n. 1-4, 1975, pp. 627-636.

<sup>9</sup> Cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, en *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Juan Duns Scoto. Actas*, Bs. As., FEPAL-UCA, Ed. FEPAL, 2008, CDROM s/v., p. 3.

<sup>10</sup> Duns Escoto, al plantear el tema del motivo de la creación, se aparta del pensamiento bonaventuriano basado en el principio neoplatónico-agustiniano del *bonum diffusivum sui*, por considerar que implicaría cierta necesidad de la creación. La causa de la creación es, para él, el mismo querer de Dios (*Ord. In II Sent.*, d. 1, q. 2, n. 91). Dios, entonces, ha querido el universo y todo lo que contiene, y en ese sentido, hay un principio de sacralidad universalidad.

La visión cristocéntrica de la realidad –y no sólo de la teología– tiene como una de sus consecuencias el posibilitar una mirada diferente de la historia de la salvación. El esquema tradicional, vigente por supuesto en el Medioevo y todavía no totalmente superado, se presenta así: paraíso - caída - castigo - redención - gloria. Una visión no reparacionista propondría un esquema diferente para entender la misma *historia salutis*: creación - crecimiento histórico - culminación en Cristo - gloria<sup>11</sup>.

### **2. 3. La doctrina de la *potentia obedientialis***

En términos generales, los escolásticos denominan “potencia obediencial” a la capacidad de la criatura para ser elevada a la dimensión sobrenatural. Uno de los temas discutidos por los maestros escolásticos es qué criatura tiene esta potencia, que puede ser a su vez activa (dar, ser intermediaria) o pasiva (recibir). En su comienzo la cuestión se planteó en relación exclusivamente al hombre, pero ya en los primeros siglos de reflexión, con la incipiente constitución de la Angelología, se extendió al ángel. En general se sostuvieron, con mayor o menor fortuna y eco posterior, todas las posibilidades: 1. de todas las criaturas a todo efecto sobrenatural; 2. de algunas a todo; 3. de todas a alguno; 4. de alguno a alguno.

No voy a entrar en esta cuestión técnica, que excede el marco de la breve reflexión que me propongo. Simplemente quiero señalar que el haber discutido el tema implica la certeza subyacente de que existe esta potencia a ser elevado, y que de hecho al menos se ha actualizado en algunos casos, los que sabemos (la elevación del hombre a la gracia). Los maestros más cuidadosos, enuncian su opción como “posible” o “la más posible”, o consideran alguna opción como improbable, pero – hasta donde conozco– nadie descarta ninguna por “imposible” en sentido fuerte<sup>12</sup>. Y,

<sup>11</sup> Cf. José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico teológico*, Madrid, BAC, 2007, pp. 154-155. Asume la idea de A. Torres Queiruga de que el esquema tradicional se ha caracterizado por una neta separación entre la creación y la redención, lo que constituye un notorio reduccionismo (ibíd., p. 155, nota 43; se refiere a la obra de Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal*, Santander, Sal Térrea, 2005).

<sup>12</sup> Sin duda una de las objeciones más serias (tal vez la más importante) a una ampliación de la “potencia obediencial” es que en cierto sentido tornaría difusa la distinción del *ordo naturae* y el nivel sobrenatural. Pero este concepto, a su vez, ha sido pensado desde diversas perspectivas teológicas, todas cristianas y dogmáticamente ortodoxas. Por lo que hace a Escoto, puede verse el trabajo de Enrique Rivera de Ventosa, “J. Duns Escoto, pensador



aunque se tenga en vista a la criatura racional y de hecho así suele decirse expresamente al definirla, es claro que la potencia obediencial es una posibilidad que, al menos por potencia divina absoluta, puede corresponder a toda criatura. Quiero decir, que la elevación al orden sobrenatural no implica necesariamente la limitación a una especie de seres creados o a determinados individuos. Suele vincularse –y no es incorrecto, en la mayoría de los casos– a la racionalidad activa. Sin embargo, se acepta (y se condena lo contrario como error) que los niños, los dementes, los nonatos, etc., son sujetos activos de la gracia santificante. Si establecemos una relación entre gracia y salvación, de una manera general parecería que la elevación o salvación de la parte más elevada de la naturaleza conlleva de algún modo (*eminenter* o *virtualiter*) la de todo lo demás<sup>13</sup>. Considero que a esto se refiere la idea del “punto Omega” de T. de Chardin<sup>14</sup>.

Podemos señalar varios aportes doctrinales en esta concepción de la potencia obediencial universal, a partir de la concepción del hombre como *imago Dei*. Como ya dije, San Buenaventura, al acentuar este aspecto, señala que en el hombre hay algo de infinito, su búsqueda de conocimiento y amor a Dios. Con la gracia, la *imago* se transforma en *similitudo*, una participación en la naturaleza divina. Esta imagen natural de la creación resulta entonces recreación<sup>15</sup>.

Duns Escoto, por su parte, al otorgar primacía ontológica al individuo por sobre la especie (la *haecceitas*) pone las bases metafísicas que fundamentan el respeto al individuo concreto<sup>16</sup>, de cualquier especie que sea; el individuo es la culminación de la creación. Ahora bien, para el Sutil, en cuanto el mundo y todo lo que contiene ha sido configurado en vista a los elegidos, todos los seres llevan en sí un impulso y una dirección natural hacia el ser en el cual tienen su propia consistencia. El cristocentrismo escotista, ya mencionado se conecta con la “recapitulación” y en la “instauración” paulinas (Col. 1,20; Ef. 1,10), que es universal. Ampliando entonces,

cristiano en su concepción del *ordo naturae*”, en *Verdad y vida*, 51, ns. 202-203, 1993, pp. 233-250.

<sup>13</sup> Como dice Merino, el cristocentrismo implica una visión especial de toda la creación, pues la naturaleza es crística y las cosas naturales no pueden reducirse a su mera dimensión empírica, ya que son el resultado del amor divino (cf. *Juan Duns Escoto*, cit., p. 156)

<sup>14</sup> Esta conexión es señalada explícitamente por Merino, así como el pancreticismo de M. Blondel (*Juan Duns Escoto*, cit., pp. 150 y 151).

<sup>15</sup> *Ord., II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, concl.

<sup>16</sup> Cf. José Antonio Merino, “Escoto y la ecología”, ob. cit., p. 2

el concepto estricto de *potentia obedientialis*, podríamos decir que todas las cosas tienen una cierta posibilidad de elevarse por encima de sí mismas (de su especie) en cuanto, relativamente, configuran un mundo orientado a Cristo. Dice Merino al respecto: “El cristocentrismo escotista brinda una visión mística del universo. El mundo se presenta como diáfano sacramento de la divinidad, un gran altar donde se celebra la liturgia del Dios creador. La liturgia del universo se vincula con la liturgia de la Eucaristía porque en ambas está la gran presencia del Cristo”<sup>17</sup>.

### **3. La formación de la conciencia ecológica**

Este es un problema difícil. En primer lugar porque es difícil establecer exactamente sus parámetros psicológicos. En efecto, es probable que ninguna persona normal quiera dañar el ambiente porque sí, por pura maldad. La devastación y el deterioro ambiental son resultado de complejos procesos en los que las opciones más inmediatas que el sujeto percibe como imprescindibles resultan ser antiecológicas (por ejemplo, una fábrica contaminante que sin embargo da trabajo a una región). Hay situaciones que producen perplejidades éticas, sobre todo por la notable diferencia que se produce a veces entre lo deseable y lo posible. Esta es una casuística muy compleja y no es posible fijar reglas a priori. Pero sí puede decirse, siguiendo una venerable tradición escolástica, que la conciencia honesta (o recta) es la regla de acción más segura y desde luego, la que justifica en el plano religioso. Considero que desde una comunidad cristiana se puede colaborar a la formación de una conciencia ambiental introduciendo el tema en su pastoral. Ello requiere la planificación de objetivos, medios y evaluaciones.

Un proyecto semejante constaría de tres pasos: 1. análisis del medio; 2. elaboración de una propuesta de pedagogía ecológica desde la pastoral y 3. evaluación de resultados y eventual corrección de la propuesta.

El primer punto implica un conocimiento bastante profundo, por parte de los agentes de pastoral, de la conciencia y la relación que la comunidad pastorada mantiene con el medio natural y de qué manera visualizan la integración del hombre en esa totalidad. Teniendo en cuenta que la pastoral, hoy por hoy, se ejerce sobre todo en ambientes urbanos y suburbanos de clase media baja y baja, de situación

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 3. Del mismo autor, “Cristologia scotista e creazione”, en Benedykt Jacek Huculak ofm, *Religioni et Litteris, Miscellanea di Studi dedicata a P. Barnaba Hechich ofm*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005, pp. 245-261.

económica deprimida (con diferente gravedad e incidencia), con interrupciones o quiebras significativas de los procesos de educación y socialización, es posible inferir que la comunidad cristiana y sus pastores tiene en este ambiente una gran tarea por delante, pero también las ventajas de una situación de disponibilidad mental (por ausencia de intereses fuertes previos) para recibir este mensaje integrador de lo religioso y lo profano en una teología de la naturaleza y del hombre en relación con ella, que tenga una respuesta inmediata en el accionar cotidiano de estas comunidades.

Puede ser un error pensar que las comunidades marginales o depauperadas no están en situación de entender o de aplicar un mensaje pastoral que los inste a integrarse con la creación en su vida diaria y en sus opciones personales. Al contrario, más bien debería pensarse lo contrario, ya que los pobres y los excluidos tienen –incluso por el hecho mismo de su situación– una percepción más integradora y tal vez menos egoísta. Todos tenemos la experiencia de que la solidaridad es más espontánea y fuerte en las gentes sencillas, que no están habituadas a medir sus acciones en términos contractuales (“te doy para que me des”) porque han aprendido a convivir con la carencia. La carencia, la ausencia de apropiación (un gran carisma mendicante, el primero entre los franciscanos) en cuanto elegido y buscado libremente, es una perfección evangélica. Como una realidad sufrida es un horizonte desde el cual puede verse privilegiadamente la realidad. Hay toda una línea de la reflexión teológica que ha privilegiado el *locus* del pobre. No voy a discutir si es un “lugar teológico” en el sentido de Melchor Cano y de la teología sistemática estándar, no es necesario. La pobreza, la marginación, son acontecimientos que instauran su propio *kairós*, eso es innegable. Quienes, desde esa situación, desde esa intersección entre lo profano y lo divino, dan sentido a sus vidas colaborando y aportando a la consecución de la justicia y la paz, están ya de algún modo instalados en el camino de la comprensión de la integridad de la creación.

En síntesis, la construcción de una teología ecológica desde la tradición medieval del *Christus Totus*, que han defendido sobre todo los franciscanos, pero también otros maestros y tradiciones cristianas, es una tarea que requiere leer actualizadamente el aporte teológico de los maestros franciscanos clásicos que he mencionado. Se sugiere así una ampliación de la teología de la naturaleza y posibles caminos para generar una conciencia ecológica sobre esta base teológica.

*Recibido 20/5/15*  
*Aceptado 10/6/15*

