

## Raíces procesuales y ecofeministas del panenteísmo de Leonardo Boff

Guillermo Kerber\*

### 1. El panenteísmo en la propuesta boffiana: un concepto articulador

La producción reciente de Leonardo Boff ha versado, en gran medida, en la consideración teológica de la ecología. Tanto en libros como en artículos y ponencias, la cuestión ecológica ha ocupado un espacio privilegiado.<sup>1</sup>

La pregunta que hemos intentado responder en otro lugar es ¿existe algún concepto que pueda articular el pensamiento teológico dogmático de nuestro autor? A mi modo de ver, este concepto es el panenteísmo. En *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, L. Boff coloca como subtítulo de la relación de ecología y teología este concepto, "Ecología y teología: pan-en-teísmo cristiano", y agrupa bajo este título la corresponsabilidad del

cristianismo por la crisis ecológica, el rescate de la teología de la creación; la Trinidad; el Espíritu Santo para culminar con el pan-en-teísmo cristiano.<sup>2</sup> En esta obra germinal, plantea sucintamente los capítulos que comprenden una asimilación del paradigma ecológico en la teología dogmática.

Para Boff el postulado del panenteísmo es una consecuencia de la reformulación llevada adelante por la cosmología contemporánea. "La cosmovisión ecológica enfatiza la inmanencia de Dios. Dios viene mezclado con todos los procesos, sin perderse dentro de ellos... Dios no se presenta sólo como Creador, sino como el Espíritu del mundo".<sup>3</sup> Para nuestro autor, existen diversos senderos en la narrativa cosmológica que preparan "el advenimiento consciente de Dios: la realidad cuántica, el proceso evolucionario cósmico, el carácter procesual y escatológico de la naturaleza, la sacramentalidad de todas las cosas y el panenteísmo".<sup>4</sup> ¿En qué consiste en concreto éste último? "Dios está presente en el cosmos y el cosmos está presente en Dios. La teología antigua expresaba esta mutua interpenetración con el concepto 'perijóresis'... La teología moderna acuñó otra expresión, el 'panenteísmo'".<sup>5</sup>

El panenteísmo, continuará nuestro autor, debe ser diferenciado del panteísmo que no acepta ninguna diferencia, para el cual todo es idéntico y todo es Dios. ¿En qué consiste pues el panenteísmo, en qué se diferencia del panteísmo? "Todo no es Dios. Pero Dios está en todo y todo está en Dios, por causa de la creación, por la cual Dios deja su marca registrada y garantiza su presencia permanente en la criatura (Providencia). La criatura siempre depende de Dios y lo lleva dentro de sí. Dios y el mundo son diferentes. Uno no es el otro. Pero no están separados o cerrados. Están abiertos el uno al otro. Se encuentran siempre mutuamente implicados. Si son

\* Guillermo Kerber (1957) es uruguayo, doctor en Ciencias de la Religión (UMESP, Brasil). Es docente de Ética en la Universidad Católica y en la Universidad de la República en Montevideo, Uruguay. Coordina el Curso de especialización en Ciencias Sociales y Religión en el Instituto Universitario CLAEH, Montevideo, Uruguay.

1. Sirvan a modo de ejemplo, Leonardo BOFF, "De la liberación y la ecología: desdoblamiento de un mismo paradigma" en *Teología y nuevos paradigmas*, Marcio Fabri DOS ANJOS, editor, Bilbao, Mensajero, 1999; Id, *Ecología: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Atica, 1995 (en adelante citado EGT); Id, *Ecología, mundialização, espiritualidade*, São Paulo, Atica, 1993 (en adelante EME); Id, "Social Ecology: Poverty and Misery" en *Ecotheology. Voices from South and North*, David HALLMAN, editor, New York, Orbis, 1994. Recogemos en este artículo algunos puntos desarrollados en mi tesis *O lugar do ecológico na teologia latinoamericana*, defendida en la UMESP en São Bernardo do Campo en junio de 2000.

2. Conferir EME, p. 40-52.

3. EGT p. 234-235.

4. EGT p. 219. Conferir p. 219-242.

5. EGT p. 235.

diferentes es para poder comunicarse y estar unidos por la comunión y mutua presencia".<sup>6</sup> O como expresa en otra obra "El pan-en-teísmo parte distinguiendo, aunque siempre relacionando, Dios y las criaturas. Uno no es el otro. Cada cual posee su autonomía relativa, es decir, siempre relacionada".<sup>7</sup>

Esta íntima relación entre Dios y la criatura subraya la transparencia de Dios en el mundo creado. Aquí nuestro autor retoma los planteos de Teilhard de Chardin sobre la transparencia o diafanía de Dios. En la perspectiva teilhardiana, además de la trascendencia de Dios y de su inmanencia, existe otra categoría, la de la transparencia.<sup>8</sup> Y siguiendo con la terminología teilhardiana incluirá la perspectiva ecológica. "En la verdadera Ecología, Dios es la última y realizadora Esfera de todos los entes y del universo entero creado, 'en el cual vivimos, nos movemos y existimos' (Hch 17,28): la Teosfera".<sup>9</sup>

Si el panenteísmo es consecuencia necesaria de la asunción de la nueva cosmología en la teología, ésta a su vez verá reformulada en algunos de sus capítulos por causa de esta acentuación panenteísta. En particular, ecología y el panenteísmo obligan a una nueva consideración de la teología de la creación, la doctrina trinitaria, la pneumatología o doctrina del Espíritu Santo y la Cristología.<sup>10</sup>

## 2. El panenteísmo contemporáneo

A nuestro modo de ver en otras formulaciones teológicas, el uso del concepto panenteísmo adquiere ribetes que amplían y profundizan la propuesta boffiana.

El concepto panenteísmo, recuerda Jay Mac Daniel,<sup>11</sup> fue acuñado, en el siglo diecinueve por K. F. C. Krause (1781-1832) y significa, literalmente, 'todo en Dios'. Para Mc Daniel, sin embargo, en los últimos años, en el contexto de la preocupación ecológica, el término ha sufrido una reconceptualización, "implica una forma ecológica de pensar acerca de Dios en la cual, a la vez que Dios y la creación se distinguen, Dios es entendido como íntimamente conectado a la creación y viceversa... Lo que hace a Dios 'Dios', no es que Dios sea lo menos conectado al universo sino más bien que sea el más conectado".<sup>12</sup> Para el autor, el panenteísmo tiene una doble diferenciación. Por un lado se distingue del panteísmo estricto que implica una absoluta identificación entre Dios y la creación. Por otro lado, se distingue también del estricto dualismo que implica una brecha absoluta entre Dios y la creación. El panenteísmo es, pues la visión de que la creación y sus procesos están de alguna manera 'en' Dios, a pesar de que Dios es más que la creación. Si Dios es el Todo Sagrado, entonces el Todo es, de hecho más que la suma de sus partes.

El panenteísmo, al subrayar la presencia de Dios en la Creación puede afirmar como verdaderas no sólo imágenes personales sino también transpersonales de lo Divino. Dios puede ser un "él" pero también puede ser una "ella". De esta forma, los panenteístas sugieren que un cristianismo ecológico puede hacer uso de multiplici-

6. EGT p. 236.

7. EME p.52. Hay que destacar aquí por un lado el uso de guiones en el vocablo (pan-en-teísmo) que explicita la raíz etimológica de la palabra. Por otro lado la adjetivación 'cristiano'. En sus escritos posteriores, nuestro autor hablará de panenteísmo a secas, sin guiones y sin la adjetivación.

8. "El gran misterio del cristianismo no es la aparición sino la transparencia de Dios en el universo. Oh sí, Señor, no solamente el rayo que aflora mas el rayo que penetra. No tu Epifanía, Jesús, sino tu Dia-fanía" Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin* Seuil, Paris, 1957, p. 162. Citado por BOFF, EGT p. 236.

9. EGT p. 237.

10. Un estudio en detalle de estos puntos se encuentran en mi tesis citada en 1.

11. Jay MC DANIEL, *With root and wings. Christianity in an age of ecology and dialogue*, New York, Orbis, 1995. Las consideraciones relacionadas con el panenteísmo a las que haremos referencia habían aparecido previamente en *Emerging options in ecological christianity*, New York, State University of New York, 1993.

12. Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p. 97.

dad de imágenes. Se puede entonces hablar con sentido de lo divino como del Misterio y de la Aventura del Universo, como Uno y del Contexto último y el Océano cósmico, pero también como Madre, Padre y Oso y Coyote, como lo hacen algunas etnias aborígenes de América del Norte. No deberíamos, consecuentemente con este planteo, quedarnos fijos en imágenes particulares, ya que esta fijación podría constituirse en una forma de idolatría. En lugar de eso, podemos y deberíamos ser capaces de aceptar variadas imágenes, tolerantes a las necesidades de los otros de imaginar a Dios en formas diferentes de la nuestras.

Pero también en la medida en que Dios puede ser visto en términos personales, el panenteísmo hace contacto con los puntos de vista bíblicos. Para los panenteístas, así como para muchos autores bíblicos, Dios es "algo parecido" a una persona, pero no localizado en el espacio o el tiempo. Es como, dice Mc Daniel, si las criaturas fuéramos células en un vasto cuerpo llamado universo y Dios fuera el Sujeto viviente a quien el cuerpo pertenece. El Sujeto no está exactamente fuera del cuerpo, tampoco es igual al cuerpo. Es la unidad del cuerpo como Alma viviente, el Alma del universo.<sup>13</sup>

Como cristianos, los panenteístas toman esta línea personalista de pensamiento y dan un paso más adelante. La vida divina no es sólo algo parecido a una persona sino algo parecido a Jesús de Nazaret. Esto no significa, en esta perspectiva que Jesús sea el único camino hacia Dios, sino que en la compasión y el perdón que vemos en Jesús, particularmente cuando la compasión y el perdón son amplificadas en la figura de un Cristo todocompasivo, nos asomamos al corazón mismo de lo Divino. De esta forma, la palabra Cristo puede ser usada como un nombre para Dios, en cuyo caso el cuerpo de Cristo no debería ser simplemente la iglesia cristiana sino el universo entero.

13. Conferir Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p. 99.

### 3. Del panenteísmo al ecofeminismo

El mundo, o más ampliamente el universo, como cuerpo de Dios, al que hace referencia Mc Daniel, ha sido uno de los temas profundizados por las teólogas ecofeministas.<sup>14</sup>

Sallie Mc Fague, por ejemplo, en este sentido, recurre al concepto de Cristo cósmico para nombrar a Dios presente en la historia de la creación en su capacidad sanadora. Dios como Cristo identifica el sufrimiento de todos y cada uno de los seres vivientes del planeta y busca el bienestar de todos.<sup>15</sup> En otra obra Mc Fague complementa los modelos de Dios en el momento actual, que caracteriza como era ecológica y nuclear, con Dios como madre, Dios como amante, Dios como amigo – amiga.<sup>16</sup> La autora se preocupa por aclarar que estas imágenes son modelos, metáforas. Esto significa que Dios no puede identificarse directamente con los modelos, pero éstos ayudan a comprender otros aspectos de Dios que han sido ocultos por las concepciones tradicionales.

El modelo del mundo como cuerpo de Dios que subraya Mc Fague, es una metáfora con fuertes implicaciones. Por un lado se distingue fuertemente del modelo de Dios como rey o modelo monárquico. En estas imágenes Dios está separado del mundo, en la cima de éste con poder y dominio. Por otro lado, la imagen del mundo como cuerpo de Dios, es panenteísta. El conocimiento, la acción y el amor de Dios adquieren otras connotaciones en la metáfora del mundo como cuerpo Dios. Dios conoce el mundo de

14. Sallie MC FAGUE, *The body of God*; Philadelphia, Fortress Press, 1993. Confiera también por ejemplo Gabriele DIETRICH, "The world as the body of God", en Rosemary RUETHER, *Women healing earth*, p.82-98; Eleanor RAE, *Women, the Earth, the Divine*, New York, Orbis, 1994.

15. Sallie MC FAGUE, *The body of God*; Philadelphia, Fortress Press, 1993, p. 159-191 citado por Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p.100.

16. Sallie MC FAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1994, p. 126-298.

manera inmediata, a través de un conocimiento empático. La acción de Dios en el mundo es interior y solícita. Dios actúa en y a través del complejo proceso evolutivo físico e histórico cultural, Dios cuida del mundo pero a la vez Dios está en peligro, Dios ama los cuerpos, El mal es responsabilidad de Dios. Dios sufre y goza con cada criatura.<sup>17</sup>

Eleanor Rae, por su parte, vincula el mundo como cuerpo de Dios con la propuesta de Jürgen Moltmann de la Schekhiná. "Aunque Moltmann no habla de la creación como el cuerpo de la divinidad, su teología podría desarrollarse en esa dirección en su entendido de que la Creación es la presencia de Dios. El ve en la Schekinhá, la presencia femenina de la Divinidad en la Kabala, la directa presencia de Dios en el mundo material y en cada cosa individual en él".<sup>18</sup>

La visión panenteísta implica un aspecto más. La afirmación de que Dios es algo parecido a Cristo podría dar la impresión de que hay un acento antropomórfico en la concepción teológica. Los panenteístas lo ven de forma diferente. Con Thomas Berry, creen que animales, plantas, células y protones están imbuidos de interioridad. De esta forma, más que antropomorfismo, el panenteísmo es más bien biomorfismo o cosmomorfismo. La perspectiva es antropomórfica sólo en el sentido de que toma una particular potencialidad humana, la de la compasión, que bien puede tener otros paralelos en otros animales e imagina que esta potencialidad se realiza plenamente, infinitamente en la interioridad divina.<sup>19</sup>

El acento que Mc Daniel pone en la compasión de Cristo, como elemento central de la re-

dención, se expresa en contenidos de cuidado de la creación: "Cuando nos sentimos impulsados a conservar la tierra y proteger la vida silvestre, a ser compasivos con los animales y dialogar con las plantas, a ser sensibles a los paisajes y movidos por las puestas de sol, estamos impulsados por la Sabiduría Sagrada, cuyo cuerpo real es la creación en sí misma". La cita podría dar lugar a una profunda crítica basada en su perspectiva conservacionista, bucólica y romántica. Pero para el autor esta compasión con la creación va unida a una preocupación por la justicia social, como expresa en los párrafos siguientes. "Cuando, en medio de la innecesaria y chocante violencia de nuestras comunidades humanas, nos sentimos llamados en medio de innumerables dificultades, a ayudar a crear comunidades alternativas que son justas en sus relaciones entre los humanos y sostenibles en sus relaciones con la Tierra, somos igualmente llamados por la Sabiduría Sagrada".<sup>20</sup>

Ruether, por su parte expresa respecto a la compasión, "La compasión por todos los seres vivos llena nuestros espíritus, haciendo caer la ilusión de la separación. En este momento podemos encontrar la matriz de la energía del universo que sostiene la disolución y recomposición de la materia también como un corazón que nos conoce mejor que nosotros mismos. Existe también una conciencia que recuerda, mira y reconcilia todas las cosas como los teólogos procesuales creen? Ciertamente".<sup>21</sup>

Una consecuencia obvia de lo anterior es la doble afirmación de que la creación está en Dios y Dios está en la creación. Aquí McDaniel desarrolla la idea del Espíritu Santo presente dentro de nosotros siempre. La Creación es considerada como un proceso permanente. No como algo que ocurrió simplemente en el pasado. Está ocurriendo en el presente y ocurrirá en el futuro.

17. Sallie MC FAGUE, *Modelos de Dios...* p. 126-129.

18. Eleanor RAE, "Women, the Earth, the Divine", New York, Orbis, 1994, p. 73. Con respecto al mundo como cuerpo de Dios, lo desarrolla en todo este apartado titulado "El universo como cuerpo de la Divinidad" (p.71-73). Moltmann había recurrido al concepto de schekiná en su obra *Dios en la Creación*, Salamanca, Sígueme, 1987.

19. Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p. 100.

20. Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p. 101-102.

21. Rosemary Radford RUETHER, *Gaia & God. An ecofeminist theology of Earth healing*, London, SCM Press, 1993 (en adelante citada "G&G") p. 252 - 253.

La perspectiva de la creación como proceso, mencionada arriba, está directamente vinculada a la teología procesual. Mc Daniel, McFague y Ruether en reiteradas ocasiones mencionan a la teología procesual como una de las fuentes de la nueva teología ecológica.<sup>22</sup> Ruether, por ejemplo, presenta la teología procesual como la teología desarrollada entre otros por John Cobb y Marjorie Suchocki, a partir del trabajo de A. N. Whitehead. Como propuesta teológica tiene muchas afinidades con el pensamiento de Teilhard de Chardin. "Como Teilhard, la teología procesual ve un elemento de 'mentalidad' presente incluso en los movimientos de las partículas subatómicas. 'Mentalidad' es la capacidad para interactuar que se torna crecientemente autodeterminante y consciente a medida que la materia se organiza a sí misma en estadios sucesivos de complejidad organizacional".<sup>23</sup>

Por otro lado, en la perspectiva de esta teología, cada ser, cada entidad tiene su propia subjetividad.

Se adapta el proyecto de Dios actualizando una posibilidad que puede sólo parcialmente llenar ese proyecto y puede incluso torcer ese proyecto en opciones negativas que son destructivas. De aquí que el Dios de la teología procesual atrae, seduce, pero no es coercitivo. Ofrece continuamente nuevas posibilidades pero la elección pertenece a las entidades existentes que pueden negar sus propias mejores opciones. Existe libertad y riesgo en la creatividad divina y con el riesgo la posibilidad del mal. Esta posibilidad del mal incrementa a medida que la conciencia y el poder crece en las entidades existentes.

Estas opciones de los seres, son tomadas por el ser de Dios como la "naturaleza consecuente" de Dios. De ahí que la realidad de Dios es moldeada a través de la interrelación con los seres que se actualizan a sí mismos. De esta forma, Dios no sólo atrae y ofrece una nueva vida sino que también sufre, experimentando el dolor de las opciones destructivas así como el placer de las buenas opciones.

Los teólogos procesuales también postulan que esta naturaleza consecuente de Dios, que refleja la memoria de todo lo que ha sido, es tomada de alguna manera dentro de la "naturaleza primordial" de Dios, no sólo preservando de forma inmortal todo lo que ha sido, sino también incorporándolo en la visión total de lo que podría y debería haber sido, para reconciliar los males y las oportunidades perdidas de la historia. De esta forma, todo lo que ha sucedido no sólo es recordado en el ser eterno de Dios sino que también es redimido.<sup>24</sup>

La perspectiva procesual panenteísta tiene otras derivaciones. Un cristianismo ecológico enfatiza que el prójimo incluye también seres humanos y no humanos. La presencia de Dios, del Espíritu

22. Conferir por ejemplo Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p. 101-102, 110-112, 206-207. En esta última comenta un curso que realizó con John Cobb y señala "Cobb explicaba que, según la perspectiva de la cosmología de Whitehead, es posible que los seres vivos continúen su existencia después de la muerte, no sólo como objetos en los recuerdos de aquéllos que vienen luego de ellos, sino también como sujetos autoconscientes" (p. 207). Lo que llama la atención a McDaniel es que Whitehead, un renombrado filósofo de la ciencia y matemático estuviera abierto a las posibilidades de un mundo "más encantado". Y más adelante va a relacionar este re-mitologización con la perspectiva de los pueblos indígenas de los Estados Unidos.

23. Rosemary Radford RUETHER, "G&G"... p. 246. La bibliografía citada aquí es COBB, John GRIFFIN, David RAY *Process Theology: An introductory exposition*, Philadelphia, Westminster Press, Philadelphia, 1976 y SUCHOCKI, *God - Christ - Church: a practical guide to process theology*, New York, Crossroads, 1989. El texto matricial es Alfred Nort WHITEHEAD, *Process and reality: an essay in Cosmology*, New York, Macmillan, 1929, p. 519-533. En el capítulo 3 de nuestra tesis profundizamos el concepto de "mente" en otro pensador que será sumamente significativo en el desarrollo de la ecología: Gregory Bateson. La importancia que le concede a la temática aparece desde el título de su obra, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé, 1972.

24. Rosemary Radford RUETHER, "G&G"... p. 246-247. La referencias para esta parte es Marjorie SUCHOCKI, *The end of evil: process eschatology in historical context*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 97-114.

Santo que posibilita el amor a sí mismo y al prójimo, adquiere de esta forma perspectivas más amplias. Entre ellas, puede ser subrayada la perspectiva sanadora. "La tarea apropiada para la iglesia cristiana debería ser proteger el cuerpo de Cristo, ser una fuerza sanadora en su medio".<sup>25</sup> Esta dimensión y tarea sanadora ha sido una de las profundizadas por la perspectiva ecofeminista. De hecho, la sanación, es la contrapropuesta feminista, o tal vez mejor eco – feminista al dominio masculino de la creación.

Pero antes de subrayar perspectiva sanadora, detengámonos en la conceptualización del ecofeminismo. Ruether lo presenta de la siguiente forma: "ecología y feminismo, puestos juntos en la perspectiva unificada del ecofeminismo, proveen la perspectiva crítica desde la que busco evaluar la herencia de la cultura occidental y cristiana".<sup>26</sup> Pero la articulación que hace Ruether de ecología y feminismo no es de cualquier ecología ni de cualquier feminismo. En primer lugar frente a la ecología biológica y la ecología social, opta por la ecología profunda, en el sentido de que ésta examina los patrones simbólicos, psicológicos y éticos de las relaciones destructivas de los humanos con la naturaleza y explora las formas de crear una conciencia y cultura más holísticas. En segundo lugar frente al feminismo liberal y el feminismo socialista opta por el feminismo radical que ha insistido en la necesidad de analizar los patrones de la cultura y la conciencia que sostienen la dominación masculina y la violencia contra las mujeres. El ecofeminismo pone juntos estos estudios de la

ecología y el feminismo en sus formas profundas y explora cómo la dominación del varón sobre la mujer y la dominación de la naturaleza están interconectados, tanto en la ideología como en las estructuras sociales.

El objetivo primero del ecofeminismo es, para Ruether, la sanación de la tierra. Esta sanación es integral, incluye una relación sanada entre hombres y mujeres, entre clases y naciones, entre los seres humanos y la tierra. Esta sanación es posible sólo a través del reconocimiento y la transformación en la forma en que la cultura occidental, apoyada en parte por el cristianismo, ha justificado la dominación del varón sobre la mujer. La relación sanada entre los seres humanos y con la tierra requiere de una nueva conciencia, una nueva cultura simbólica y una nueva espiritualidad. A la vez, la creación de un mundo sanado implica la articulación de espiritualidad y política.<sup>27</sup> Estas suponen a su vez una nueva narración. Las narraciones clásicas de la creación, la destrucción del mundo, el pecado y el mal, están imbuidas para Ruether de un patriarcalismo. Para que las tradiciones del Pacto y la sacramental puedan servir de base de una verdadera espiritualidad y ética ecológica requieren ser reinterpretadas.<sup>28</sup>

#### 4. El "sueño de la tierra": narración, religión y ética

La nueva narración que exige Ruether, es, para Mc Daniel, uno de los aportes que Thomas Berry hace a la teología ecológica. "¿Qué agrega el pensamiento de Thomas Berry al panenteísmo? Dos cosas vienen a mi mente. En primer lugar, le

25. Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p. 99.

26. Rosemary Radford RUETHER, "G&G"... p.1. Resumimos, en los próximos párrafos la presentación que hace la autora en las páginas siguientes. En otra obra lo expresa de la siguiente manera "He buscado explorar las interconexiones entre ecología y feminismo, las interconexiones entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza, o ecofeminismo y cómo la religión interjuega en esta conexión, tanto en formas positivas y negativas" Rosemary Radford RUETHER, *Women healing Earth*, New York, Orbis, 1996, p. 1.

27. Conferir Rosemary Radford RUETHER, "G&G"... p. 205-274.

28. El análisis de las narraciones de creación, destrucción, dominación y pecado está presentado en las tres primeras partes del libro. Conferir Rosemary Radford RUETHER, "G&G"... p.15-200. La cuarta parte, titulada "Sanación", procura la reinterpretación de las dos tradiciones aludidas. Conferir también p. 205-274.

agrega una narración... En segundo lugar, el pensamiento de Berry le agrega perspectiva a la noción panenteísta del atractivo de Dios".<sup>29</sup>

Para Berry, "estamos ahora entrando, en un nuevo período histórico, período que podríamos designar como la era ecológica".<sup>30</sup> Sin embargo la entrada no es total, estamos en un momento "de tanteo", dice Berry, pre-paradigmático, diríamos nosotros.

Berry opina que los problemas vividos en los últimos dos siglos han sido causados, en buena medida por nuestros modos de pensar, modos limitados. Estos modos de pensar han estado marcados por la referencia científico-tecnológica. La era ecológica, en la cual estamos ahora penetrando, es una era opuesta, aunque complementaria, que sucede a la era tecnológica. A diferencia de ésta, caracterizada en buena medida por el desencantamiento del mundo, la era ecológica fomenta una profunda conciencia de la presencia de lo sagrado en cada realidad del universo.<sup>31</sup>

De esta forma, la era ecológica es también una nueva era religiosa, vinculada, dice Berry con la economía. Para él, economía y religión son dos aspectos de un único proceso de la tierra. Si la economía aparece como la causa más inmediata de la ruptura del mundo natural, la fuente última de ese modelo económico debe hallarse en el contexto religioso-cultural de donde emergió nuestra actual economía. Tal vez por eso, señala el autor, hoy, cuando corre peligro la propia fuen-

te de nuestro sentido de lo divino, no se oiga ninguna firme protesta religiosa o pronunciamiento ético contra la agresión industrial a la tierra, la degradación de sus sistemas vivos o la amenaza de extinción que acecha a tantas formas elevadas de vida. Porque ese modelo económico surgió y se desarrolló en una civilización de matriz bíblico-cristiana.<sup>32</sup>

La reformulación teológica que propone el autor implica, en primer lugar, recuperar el sentido del carácter sagrado del mundo natural como la primera revelación de la Divinidad. En segundo lugar, señala que es necesario disminuir el énfasis puesto en la experiencia de la redención para colocar mayor énfasis en los procesos de creación. Sin embargo, la concepción clásica de la inmanencia divina tiende a apartarnos de la dimensión sagrada de la tierra en sí misma. Pasamos, dice Berry, muy de prisa del orden meramente físico de las cosas a la presencia divina dentro de ellas. Antes de llevar a cabo este pasaje, que reconoce como importante, subraya que aún es más importante que se desarrolle un sentido de la realidad y dignidad del mundo natural en sí mismo. Es en este nivel en que la dimensión de la transparencia divina completa las categorías de inmanencia y trascendencia. Hablar de transparencia de la materia o hablar de alborada cósmica del universo significa abordar cuestiones consideradas por todas las culturas a lo largo de la historia.<sup>33</sup>

29. Jay MC DANIEL, *With root and wings...* p.103-104. Mc Daniel cita en reiteradas oportunidades a Berry como uno de los teólogos procesuales que incorporan la perspectiva ecológica a su discurso. Conferir por ejemplo p. 3, 42-43, 77- 88, 110-112. En las páginas 103-104 desarrolla específicamente los aportes que Berry realiza al panenteísmo.

30. Thomas BERRY, *O sonho da terra*, Petrópolis, Vozes, 1991, p. 55. El título del libro es la síntesis del nuevo código cultural que Berry plantea que debe emerger en la era ecológica. El sueño es "un proceso intuitivo, no-racional, que ocurre al despertarnos a los poderes numinosos siempre presentes en el mundo fenoménico en el que vivimos, poderes que se posan sobre nosotros en momentos de intensa creatividad" (p. 214)

31. Conferir Thomas BERRY, *O sonho da terra...* p. 57-60.

32. Thomas BERRY, *O sonho da terra...* p. 90-92. Aquí Berry recoge el desafío planteado por L. White, que en un revolucionario artículo de 1966 acusa al judeocristianismo de la actual crisis ecológica (coferir Lynn WHITE, Jr. "The historical roots of our ecologic crisis", en *Science* (1966) vol 155, Number 3767). Dice Berry: "Esa tan urgente cuestión teológica, en cuanto sé, jamás fue abordada efectivamente, a pesar de la acusación de Lynn White jr.: el cristianismo tiene una inmensa carga de culpa por la actual situación del medio ambiente" (p. 92). A nuestro modo de ver, la reflexión que hace Moltmann en el capítulo 2 de *Dios en la Creación*, responde satisfactoriamente al planteo de White, retomado por Berry.

33. Thomas BERRY, *O sonho da terra...* p. 91-93, 99. Las apreciaciones referidas a la transparencia son tomadas de Brian SWIMME, *The universe is a green dragon: A cosmic creation story*, Santa Fe, N. M. Bear & Co, 1984.



foto: Sandra Duarte de Souza

A la recuperación de la dimensión religioso – sagrada de la naturaleza llevada adelante por la nueva era ecológica a la que estamos entrando se agrega un imperativo ético, ya que, según el autor, es claro que la tierra está ordenando a la comunidad humana que asuma una responsabilidad jamás atribuida a cualquier generación precedente. La tierra insiste para que asumamos mayor responsabilidad, proporcional al mayor conocimiento que nos fue comunicado. Responsabilidad y conocimiento se articulan para que a

través de una respuesta y una comprensión cooperativa, sean encauzadas las fuerzas que acarrearán un adecuado desarrollo del proceso de la tierra. Para Berry, ésta es la suprema lección de la Física, la Biología y las ciencias en general, así como es también la suprema sabiduría de los pueblos tribales y la lección fundamental de las grandes civilizaciones de todos los tiempos.<sup>34</sup> En esta labor de reconstrucción del conocimiento, la ecología puede ser considerada como la más subversiva de las ciencias.<sup>35</sup>

34. Conferir Thomas BERRY, *O sono da terra...* p. 60–62.

35. Thomas BERRY, *O sono da terra...* p. 215.