

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA**  
FACULTAD DE ARQUITECTURA Y DISEÑO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PLANEACIÓN Y DESARROLLO SUSTENTABLE



*La relación hombre-naturaleza desde los creyentes  
católicos y evangélicos*

**T E S I S**

Que para obtener el grado de

**DOCTOR EN PLANEACIÓN Y DESARROLLO SUSTENTABLE**

Presenta

**CARLOS IGNACIO RODRÍGUEZ RAMOS**

Directora de tesis

**DRA. NORMA ALICIA FIMBRES DURAZO**

MEXICALI, BAJA CALIFORNIA

ENERO DE 2019

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA**  
**FACULTAD DE ARQUITECTURA Y DISEÑO**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES**  
**MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PLANEACIÓN Y DESARROLLO SUSTENTABLE**



**Comité Tutorial**

**DRA. NORMA ALICIA FIMBRES DURAZO**  
**DRA. LUZ MARÍA ORTEGA VILLA**  
**DR. GUILLERMO BENJAMÍN ÁLVAREZ DE LA TORRE**

## DECLARACIÓN DE ORIGINALIDAD

Declaro que la tesis que se presenta contiene material original que no ha sido presentado para la obtención de un grado académico o diploma en esta u otra institución de educación superior. Asimismo declaro que hasta donde yo sé no contiene material previamente publicado o escrito por otra persona excepto donde se reconoce como tal a través de las citas.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Carlos', is written over a horizontal line. Below the line, there are some small, less legible markings.

---

Carlos Ignacio Rodríguez Ramos

Mexicali, Baja California a 24 de enero de 2019

## AGRADECIMIENTOS

La realización de esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de un conjunto de personas e instituciones que me brindaron la oportunidad para realizar los estudios doctorales. Quiero expresar mi profundo agradecimiento a la doctora Norma Fimbres, quién como docente y directora de tesis me apoyo profesional y decididamente durante este largo y sinuoso capítulo de mi vida, porque a pesar de mis constantes ausencias siempre me brindó aliento y mantuvo firme la esperanza.

Agradezco a mis lectores, la doctora Lucy Ortega, los doctores Guillermo, Alberto y al doctor Hermilo Salas que con sus atinadas observaciones y recomendaciones logré enriquecer esta propuesta. Igualmente a la doctora Judith Ley por su apoyo en el apartado de los mapas de ubicación geográfica.

A los pastores y sacerdotes porque me abrieron las puertas de las distintas iglesias. A los creyentes que me brindaron su tiempo para que este estudio pudiera concretarse. Por su disposición y entrega al compartir sus experiencias de la vida cristiana y su trato amable, respetuoso y atento hacia mi persona.

Imposible de olvidar el apoyo familiar. Mi esposa Mary P Benzor, mis hijas Karla Michelle y Sarah Gizelle, les agradezco su amor, paciencia, tiempo y apoyo invaluable. A mi hijo Carlos Saúl quien con su cálida sonrisa me recordó el valor de la vida familiar como el principal fundamento de la vida profesional. No podría faltar el agradecimiento al Creador, porque estoy seguro que los creyentes me lo solicitarían y también porque mis convicciones así me lo exigen. Finalmente agradezco a la Universidad Autónoma de Baja California que me brindó la oportunidad de cursar estos estudios doctorales, por su apoyo administrativo, material y académico.

## RESUMEN

### **“LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA DESDE LOS CREYENTES CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS”**

La preocupación central que define este estudio consiste en examinar la relación ética del hombre hacia la naturaleza desde la perspectiva de los creyentes católicos y evangélicos. Se examina cómo intervienen los principios éticos derivados de los fundamentos cristianos en la disposición ética de los creyentes hacia la naturaleza. La información se construyó mediante una exégesis del relato cristiano de la creación, observaciones al interior de asambleas cristianas y entrevistas a profundidad realizadas a creyentes practicantes. Los principales resultados indican que no es posible identificar explícitamente la intervención de la ética cristiana en la conformación de la disposición ética hacia la naturaleza. No obstante, los sujetos realizan ajustes de su fundamentación ética de origen cristiana al asumir algunas actitudes de responsabilidad hacia la naturaleza.

## ABSTRACT

### **“THE MAN-NATURE RELATIONSHIP FROM THE POINT OF VIEW OF THE CATHOLIC AND EVANGELICAL BELIEVERS”**

The main concern that defines this study is to examine the ethical relationship of man towards nature from the perspective of Catholic and evangelical believers. It is examined how the ethical principles derived from Christian foundations act in the ethical disposition of believers towards nature. The information was constructed through an exegesis of the Christian story of creation, observations inside Christian assemblies and in-depth interviews with practicing believers. The main results show that it is not possible to precisely identify the intervention of Christian ethics in the ethical disposition toward nature. However, the subjects adjust their ethical foundation of Christian origin by assuming some attitudes of responsibility towards nature.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAMPO PROBLEMÁTICO.....	11
<i>PREGUNTA GENERAL:</i> .....	11
<i>PREGUNTAS ESPECÍFICAS:</i> .....	12
<i>OBJETIVOS</i> .....	12
<i>OBJETIVO GENERAL</i> .....	12
<i>OBJETIVOS ESPECÍFICOS</i> .....	12
<i>SUPUESTO</i> .....	12
<i>SUJETOS SELECCIONADOS</i> .....	14
<i>PROCEDIMIENTO</i> .....	14
<i>CONSTRUCCIÓN DE LA INFORMACIÓN</i> .....	15
<i>CAPITULADO</i> .....	17
CAPÍTULO 1.....	19
EJES TEÓRICOS Y CONCEPTUALES EN LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA.....	19
1.1. Conceptos básicos en la fundamentación ética.....	19
1.1.1. Sobre la noción de ética.....	19
1.1.2. ¿Por qué el hombre es un ser ético?.....	22
1.1.3. Actos del hombre y actos humanos.....	23
1.2. Propuestas de fundamentación ética.....	24
1.2.1. La virtud en el pensamiento griego.....	25
1.2.2. Ética de fundamentación empirista.....	29
1.2.3. Ética de fundamentación apriorística.....	33
1.2.4. Fundamentación ética de la virtud.....	37
1.3. Concepción sociocultural de la religión y fundamentación de la ética cristiana.....	43
1.3.1. Conceptos socio-antropológicos de la religión.....	43
1.3.2. Relaciones conceptuales entre la ética y la religión.....	48
1.3.3. Fundamentación de la ética cristiana.....	54
1.3. 4. Virtud, <i>ethos</i> y ética cristiana: un resumen.....	71
1.4 La relación hombre-naturaleza: caminos de la ética ambiental.....	72
1.4.1. Concepciones éticas de la relación hombre-naturaleza.....	73
1.4.2. Proceso de construcción de la perspectiva teórica.....	83
CAPÍTULO 2.....	88
ESTUDIOS DE LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA.....	88
A PARTIR DE LA ÉTICA CRISTIANA.....	88

2.1. El dilema bíblico de White: los inicios de la acusación de la ética cristiana.....	88
2.2. El lugar del cristianismo en la crisis ambiental.....	89
2.3. La reflexión teológica de la cuestión ecológica.....	91
2.4. Ecoteología: El debate teológico de la crisis ecológica.....	95
CAPÍTULO II.....	98
EL CAMPO RELIGIOSO EN MEXICALI:.....	98
LA TRANSFORMACIÓN DE LA.....	98
PREFERENCIA RELIGIOSA.....	98
2.1 El campo religioso en la ciudad de Mexicali: los orígenes.....	98
2.2 Trayectoria de las preferencias religiosas en la ciudad de Mexicali: 1950-2010.....	100
2.3 Distribución espacial de templos y pluralidad religiosa en la ciudad de Mexicali.....	103
2.3.1 Pluralidad religiosa baja.....	105
2.3.2 Pluralidad religiosa media.....	105
3.4 Configuración del campo religioso en Mexicali: un resumen.....	106
CAPÍTULO III.....	108
EL MARCO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO DE.....	108
LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA.....	108
DESDE LA ÉTICA CRISTIANA.....	108
3.1 El estudio de la ética del respeto a la naturaleza.....	109
3.2 La investigación social cualitativa.....	110
3.3 El giro hermenéutico en la investigación social.....	112
3.4 Del texto a la acción. La fenomenología hermenéutica en Paul Ricoeur.....	114
3.5 La sociología fenomenológica de Alfred Schütz.....	116
3.6 Supuestos teórico-metodológicos para el estudio de la relación hombre-naturaleza.....	118
3.7 Selección de sujetos.....	119
3.8 Construcción de la información.....	120
3.9 Exégesis.....	121
3.10 Observación participante.....	121
3.11 Entrevista a profundidad.....	123
3.12 Procedimiento.....	124
3.13 Análisis de la información.....	124
CAPÍTULO IV.....	127
LOS RELATOS DE LA RELACIÓN DEL HOMBRE.....	127
CON LA NATURALEZA DESDE LA.....	127
ÉTICA CRISTIANA.....	127
4.1. El relato bíblico de la creación en el marco de la relación hombre-naturaleza.....	127

4.2. ¿Dominar o cuidar el jardín?.....	130
4.2 Los relatos en el marco de la relación ética del hombre con la naturaleza .....	133
4.2.1. Principios de la ética cristiana en la vida ética del creyente .....	133
4.2.2. ¿De qué color es el mensaje cristiano? ¿Verde? .....	137
4.2.3. Lo que interpreto. El hombre, “La corona de la creación” .....	142
4.2.4. La dimensión práctica de la vida ética: “Naturaleza, regalo divino” .....	157
4.2.5. Espacios de formación ética diferentes a la dimensión religiosa .....	161
4.7. Posibilidad de cambio .....	172
CONCLUSIONES.....	176
Principios, interpretación e interiorización de la ética cristiana. ....	177
Alcance y nuevos desafíos .....	183
BIBLIOGRAFÍA.....	185
ANEXOS.....	200
ANEXO A. GUÍA DE ENTREVISTA.....	201
ANEXO B. EJEMPLO DE REGISTRO DE OBSERVACIÓN .....	205
ANEXO C3-1 UNIDADES SINTÁCTICAS DE GN 1:26-28 .....	206
ANEXO C3-2 SEGMENTACIÓN DE GÉNESIS 1.26-28 .....	207
ANEXO C3-3 ESTADÍSTICA DE PALABRAS DE GÉNESIS 1.26-28 .....	208
ANEXO C3-4 LINEAS DE SENTIDO Y OPOSICIONES SEMÁNTICAS DE GÉNESIS 1.26-28 .....	209
ANEXO C. RELACIÓN DE LOS ENTREVISTADOS:.....	210
“CREYENTES CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS EN MEXICALI, BAJA CALIFORNIA” .....	210
ANEXO E .....	211
Matriz interpretativa para el estudio de la relación ética.....	211
hombre-naturaleza desde los creyentes católicos y evangélicos .....	211



## INTRODUCCIÓN

Una de las consecuencias imprevistas a las que se enfrentan las sociedades modernas consiste en la relación que tienen los seres humanos con la naturaleza. El modelo de desarrollo adoptado por la mayoría de las naciones ha provocado un conjunto de problemas locales y globales, adoptando la forma de destrucción de la naturaleza y riesgos generalizados sin precedentes (Beck, 2009; Beriain, 1996). El problema de la relación del hombre con la naturaleza ha despertado preocupación, debido al impacto negativo en el ecosistema del planeta (Boisier, 1997; Guimarães, 1998, 2002; Von Mentz, 2012), impacto que afecta tanto el mundo natural como a la humanidad en general. Al respecto, Beck (1998) señala que es difícil pensar la sociedad sin considerar la naturaleza, así como pensar la naturaleza sin considerar la sociedad.

Para hacer frente a tal desafío, la filosofía ambiental ha construido reflexiones e intuiciones ambientales de carácter ético en el sentido de señalar los errores de la destrucción, sobreexplotación y apropiación desmedida de la naturaleza (Cafaro, 2001). Este esfuerzo ha permitido extender las preocupaciones filosóficas más allá del solipsismo ético, no obstante, con frecuencia el problema se simplifica y pocas veces se relaciona con la complejidad de los fenómenos sociales y culturales (Von Mentz, 2012). En contraste, en el caso específico de las religiones, se han vinculado con el carácter ético de los sujetos, porque aportan elementos importantes en la forma de pensar, interpretar y actuar en el mundo (Geertz, 1973/2003). Incluso, algunos estudios han referido que las religiones proveen historias interpretativas sobre quién es el hombre, de dónde viene, a dónde va, qué es la naturaleza y a la vez proponen cómo relacionarse con las personas y el medio ambiente (Jenkins, 2008; O'Brian, 2010; Taylor, 2011; Tucker, 2002, Tucker & Grim, 2010). Por consiguiente, las religiones tienen un potencial importante para generar actitudes éticas en las consideraciones ambientales. La primera discusión sobre las implicaciones de la ética cristiana en la destrucción de la naturaleza fue planteada por White (1967), quien consideró que las raíces de la crisis ecológica son principalmente religiosas porque la visión antropológica que ofrece el cristianismo, basada en el relato bíblico de la creación, coloca al ser humano en supremacía ilimitada sobre la naturaleza. Desde entonces, ha suscitado un

debate filosófico-teológico (Boff, 2000; Jenkins, 2009; Simmons, 2009; Snarey, 1996;) y se han planteado dudas sobre la validez de la tesis de White.

Por ejemplo, Chuvieco (2012a) realizó un análisis comparativo entre el nivel de creencia religiosa y el nivel de conservación ambiental de varios países. Los resultados indicaron que no es posible culpar al cristianismo de la crisis ecológica, pero tampoco se pudo afirmar que el cristianismo sea más amigable con la naturaleza que otras religiones. En un estudio similar ya se había desmitificado la tesis de White acerca de que la religión cristiana era una de las principales causas de la crisis ambiental. Así lo observaron Bhagwat, Dudley & Harrop (2011) al analizar la correlación entre 125 países clasificados por religión dominante y la huella ecológica. Los resultados demostraron que las religiones manejan sus propios marcos de referencia para relacionarse con la naturaleza, y en el caso de la religión cristiana tiende a centrar su ética en el concepto de administración responsable de los recursos naturales.

A partir de estas investigaciones puede decirse, por un lado, que el debate de la relación hombre-naturaleza desde la ética cristiana ha cobrado importancia y los resultados obtenidos ofrecen evidencia empírica que cuestionan la tesis de White (1967) y por otro, que hasta el momento no se ha especificado con claridad cómo se relacionan los creyentes cristianos con la naturaleza. Por lo tanto, resulta muy importante analizar los principios de la ética cristiana desde los propios creyentes a la luz de los problemas del medio ambiente, ya que los estudios anteriores se han concentrado en la religión como un todo y desatienden la dimensión ética de los creyentes en relación con el cuidado de la naturaleza, por consiguiente es relevante involucrar la reflexión filosófica en el análisis de los principios éticos que ellos interiorizan desde la ética cristiana y cómo a través de dichos principios establecen su relación con la naturaleza.

Abordar esta problemática, desde la ética filosófica, cristiana y ambiental, se considera de suma importancia, a pesar de su complejidad. Si bien la ética filosófica permite al ser humano edificar un buen carácter, que incrementa la posibilidad de ser justos, al ayudar a apreciar los mejores principios éticos y optar por ellos (Cortina, 2013: 46), es relevante considerar si algunos de estos principios están relacionados con el cuidado de la naturaleza; por el otro, es importante tener en cuenta que la ética cristiana le ofrece al

creyente una manera de ver, interpretar y actuar en el mundo. Por lo tanto, es el propio creyente quien interpreta e interioriza los principios éticos, por consiguiente, es necesario conocer, a partir de los propios sujetos creyentes, el valor ético que ellos le otorgan a su relación con el cuidado de la naturaleza. Para conocer esta relación, se optó por seleccionar dos grupos religiosos<sup>1</sup> que compartieran fundamentos cristianos similares: católicos y evangélicos, quienes rigen sus principios éticos-cristianos a partir de las Sagradas Escrituras, lo cual incluye el relato bíblico de la creación.

## **CAMPO PROBLEMÁTICO**

La investigación propuesta y realizada sólo pretendió explorar parte de un fenómeno ético-religioso del cual se sabe relativamente poco, que es la relación del hombre con el cuidado de la naturaleza, por lo que el objetivo no fue agotar todas las posibles explicaciones e interpretaciones sobre la relación ética de los creyentes, sino sólo los que asumen a partir de sus fundamentos cristianos en relación con la naturaleza. En un primer momento se formularon las cuestiones generales: ¿Cómo me puedo relacionar con la naturaleza? ¿De dónde emerge mi disposición ética hacia la naturaleza? ¿Qué papel juega la ética cristiana en mi consideración ética con el cuidado de la naturaleza? ¿Qué debo hacer? ¿cómo debo actuar? ¿Qué me está permitido hacer? Estos interrogantes preliminares formaron parte de los inicios de este proceso de investigación, lo que permitió continuar en el complejo camino de la relación que los seres humanos establecen con la naturaleza. Lo anterior permitió construir las siguientes preguntas:

### *PREGUNTA GENERAL:*

¿Cuál es la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza?

---

<sup>1</sup> El cristianismo se ha clasificado en 5 tradiciones confesionales con un estilo doctrinal y ético propio: 1) la ortodoxa, 2) la católico-romana, 3) la luterana, 4) la calvinista o reformada [evangélica], 5) la anglicana (Preston, 2004: 148). En el caso del estado de Baja California predominan dos tradiciones: la católica y la evangélica (Masferrer Kan, 2011: 121-124).

### *PREGUNTAS ESPECÍFICAS:*

¿Cuáles son los principios filosóficos contemplados en la ética cristiana asociados con el respeto a la naturaleza?

¿Cómo interpretan e interiorizan los creyentes católicos y evangélicos los principios éticos del mensaje cristiano y el relato bíblico en relación con el respeto a la naturaleza?

### *OBJETIVOS*

De las preguntas anteriores se desprenden el objetivo general y los objetivos específicos.

#### *OBJETIVO GENERAL*

Analizar la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza.

#### *OBJETIVOS ESPECÍFICOS*

Conocer e interpretar los principios filosóficos contemplados en la ética cristiana asociada al respeto a la naturaleza.

Analizar como interpretan e interiorizan los creyentes católicos y evangélicos los principios de la ética cristiana, asociada al respeto a la naturaleza.

### *SUPUESTO*

De igual forma, para dar la explicación inicial a la problemática planteada se parte del siguiente supuesto:

En el transcurso de la vida religiosa los sujetos creyentes católicos y evangélicos interiorizan un conjunto de principios éticos filosóficos y teológicos derivados de su experiencia al compartir e interpretar la ética cristiana; dichos creyentes, al disponer de su

propia voluntad y en el ejercicio de su libertad, logran ajustar y modificar los principios al problema de la relación del hombre con la naturaleza.

Esta problemática se estudió a partir de tres ejes integradores: los principios éticos filosóficos expresados en la ética cristiana en relación con la naturaleza, las interpretaciones que realizan los creyentes en el pleno ejercicio de su voluntad y libertad, y cómo todo esto interviene en la relación ética que ellos establecen con la naturaleza. Es sustancial observar que la fundamentación de la ética cristiana se desarrolla por lo regular mediante dos vías: por un lado, lo que escuchan y comparten los creyentes al interior de las asambleas, y por otro, mediante lo que ellos mismos logran conocer e interpretar sobre los principios éticos expresados en los textos bíblicos y el mensaje cristiano.

Para solventar la complejidad del estudio se construyó un marco teórico y metodológico a partir de distintas propuestas teóricas y disciplinarias, pero principalmente la filosofía y la teología. De los conceptos clave que definen el trabajo se encuentran, por un lado, la noción de ética y, por otro la relación hombre-naturaleza. En relación con el concepto de ética se adoptó la teoría de la virtud (Anscombe, 2005; Foot, 2002; Hursthouse & Pettigrove, 2016; MacIntyre 2007; Trigo, 2010), la cual retorna a las raíces de la filosofía para reflexionar en la virtud como una cierta perfección (Aristóteles, *Física*, VII, 3, 246a10) o como una especie de hábito operativo bueno (Rodríguez Luño, 1983: 209). Esta noción filosófica de virtud se asocia con la ética teológica (cristiana) que la considera como hábito operativo bueno por el que se vive rectamente “producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 55, a.2), sólo que en este caso la causa eficiente del “hábito bueno” se origina en la divinidad, y se trata de una ética que apela a Dios como el referente central para orientar las acciones humanas encaminadas a la perfección. En lo que se refiere a la relación hombre-naturaleza se recurrió a la propuesta de la ética ambiental de la virtud (Cafaro, 2010; Hursthouse, 1999; Sandler, 2007; Van Wensveen, 1999) que plantea instaurar valores e ideales éticos positivos de florecimiento humano dentro del mundo natural y combina esfuerzos por el respeto y cuidado de la naturaleza con esfuerzos obtenidos de lo mejor de los seres humanos (Cafaro, 2003: 16).

Por las características del trabajo se optó por la metodología cualitativa-comprensiva, la cual hace énfasis en el potencial creativo crítico del sujeto, y su fundamento epistemológico está orientado en la fenomenología, cuya finalidad central es la comprensión del sentido de las acciones del sujeto a partir de su propio acervo social de conocimiento. Por otro lado, se consideró necesario complementar las propuestas anteriores con los aportes de la filosofía hermenéutica que contempla la tarea hermenéutica como un ejercicio doble: “reconstruir la dinámica del texto, y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable” (Ricoeur, 2010: 34). En este ejercicio se asume la capacidad del sujeto en el acto de comprensión e interpretación de sí mismo, por lo que “ser coincide con ser interpretado” (Agís, 2006: 36). Se trata de una ontología<sup>2</sup> contingente y siempre dependiente de la tarea de interpretación. Esta labor se consideró en el análisis exegético de los principios éticos expresados en el relato de la creación.

### *SUJETOS SELECCIONADOS*

En el estudio participaron 20 sujetos, de los cuales 11 profesaban la religión católica y 9 la religión evangélica. Los criterios de selección fueron el profesar la religión católica o evangélica como mínimo tres años y el asistir regularmente a los servicios religiosos por lo menos en los últimos tres años. Se excluyeron los sujetos que no cumplían con la mayoría de edad al momento de realizar la entrevista, así como sacerdotes católicos o pastores evangélicos, porque el objeto de análisis central fue recuperar las experiencias de creyentes practicantes, es decir, de quienes participan regularmente en los servicios religiosos, y no de aquellos que ocupan una función sacerdotal o pastoral.

### *PROCEDIMIENTO*

La primera fase correspondió a una labor previa al trabajo de campo, la que consistió en seleccionar los documentos cristianos que regularmente son utilizados como referente

---

<sup>2</sup> La ontología es la disciplina filosófica que estudia “los caracteres fundamentales del ser, los caracteres que todo ser tiene y no puede dejar de tener” (Abbagnano, 1993: 795).

fundamental para la transmisión y apropiación de los fundamentos ético-religioso que comparten la comunidad de creyentes. La fuente fundamental que católicos y evangélicos utilizan cotidianamente corresponde a la Biblia, de donde se seleccionaron y analizaron algunos pasajes referentes a la relación hombre-naturaleza, particularmente del primer libro del Antiguo Testamento, el Génesis.<sup>3</sup>

En la fase dos –como primera inmersión al campo– se acudió a los servicios religiosos de tres iglesias católicas y tres iglesias evangélicas, todos los domingos de los meses de enero a julio de 2013, para explorar el contexto general en el cual los creyentes participan en los servicios religiosos, y si en este se promueve algún tipo particular de orientación ética-religiosa relativa a la relación del hombre con la naturaleza. Durante esta fase se logró interactuar con los posibles sujetos a entrevistar. Se les explicaron las características de los participantes, la idea general de la entrevista y el anonimato de la información. Después de aclarar dudas o comentarios se programó la cita para la realización de la entrevista.

En la tercera fase se realizaron las entrevistas a profundidad. Las entrevistas se llevaron a cabo en una sola sesión con una duración promedio de 45 minutos. Previamente se elaboró un guion de entrevista (Anexo A) que permitió orientar las narrativas de los participantes para dar cumplimiento a los objetivos de la investigación.

### *CONSTRUCCIÓN DE LA INFORMACIÓN*

Los textos seleccionados en la primera fase se analizaron mediante la hermenéutica de la distancia<sup>4</sup> cuya tarea consiste: en indagar en el texto la dinámica interna que rige la obra,

---

<sup>3</sup> La elección del texto bíblico del Génesis obedece a dos razones: por un lado, porque las investigaciones (Bird, 2011; Cobb, 1998; Vieira, 2003; White, 1967) que explican la relación del hombre con la naturaleza desde la perspectiva cristiana parten del principio básico del relato de la creación (teología de la creación), y, por otro, porque en el Génesis se expresa el origen del universo: como fueron creados las plantas, los animales, los cielos y la Tierra, el mar, el hombre y la mujer. Precisamente el pasaje más citado en el marco del debate de la relación que el hombre establece con la naturaleza se encuentra en Génesis 1:26-28. Generalmente la discusión gira en torno a la interpretación del mandato bíblico (Gn 1:28) de dominar la Tierra.

<sup>4</sup> Ante el problema de la interpretación Ricoeur plantea que, para alejarse de los dogmas, creencias o la subjetividad es necesario el distanciamiento para apropiarse de la cosa del texto, de conseguir que lo que era extraño se haga propio en términos de “un distanciamiento *de uno respecto de sí mismo*, inherente a la

ofrecer la capacidad de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable, y articular la explicación y comprensión del sentido del texto para culminar con el proceso de comprensión (arco hermenéutico) con la apropiación (Ricoeur, 2010: 35; Grondin, 2008: 114). Este método permite tomar distancia ante un texto e interpretarlo objetivamente sin ninguna interferencia a fin de reconstruir el significado y sentido al superar la distancia temporal y espacial. El proceso de interpretación del texto se efectuó mediante tres fases: la lectura ingenua, la explicación (exégesis) y el saber comprensivo. En la primera fase se realizó una primera lectura de análisis con la única mirada que proporciona la propia experiencia del lector, en la segunda fase se identificaron unidades lingüístico-sintáctico (ver Anexo B) relevantes para el estudio, es decir palabras, frases y oraciones que nos brindaran algún sentido ético respecto a la naturaleza. Esta fase permitió realizar un primer acercamiento al proceso de interpretación mediante la explicación a fin de desplegar el significado del texto. La tercera fase consistió en una recontextualización del significado del texto ligado a la comprensión y actualización (De Wit, 2002: 201). Del desarrollo de este proceso surgieron cuatro categorías. La categoría “Someter y juzgar la tierra” se construyó con la idea de comprender la relación hombre-naturaleza que ofrece el relato de la creación, la categoría “Cuidar el jardín” permitió comprender las acciones que invitan a realizar con respecto al cuidado de la naturaleza y la categoría “Responsabilidades ante la creación” permitió una comprensión de los significados que tiene la responsabilidad del creyente ante los problemas de la naturaleza.

El procedimiento llevado a cabo en el análisis cualitativo de las entrevistas se realizó mediante cuatro tareas fundamentales: comparar los incidentes aplicables a cada categoría, integrar categorías y sus propiedades, delimitar la teoría y escribir la teoría. Con este procedimiento se hizo posible la construcción de categorías que correspondieran estrechamente con la información obtenida en las entrevistas (Glaser & Strauss, 1967; Strauss & Corbin, 2002; Schutt, 2012).

Las categorías de análisis emanaron a partir del campo problemático, el marco teórico y conceptual, y la construcción de la información en las fases de la investigación. La categoría “Principios de la ética cristiana” se construyó para identificar los principios éticos

---

apropiación misma [...] el distanciamiento, en todas sus formas y todos sus aspectos, constituye el momento crítico por excelencia de la comprensión” (Ricoeur, 2010: 53).



expresados en el relato bíblico de la creación y el mensaje cristiano en relación con la naturaleza. La categoría “Interpretación de la ética cristiana” surgió con la finalidad de analizar la interpretación que los creyentes elaboran del relato bíblico de la creación y del mensaje cristiano en relación con la naturaleza. La categoría “Mensaje cristiano y naturaleza” se construyó para analizar si los creyentes identifican en el mensaje cristiano algunas orientaciones éticas asociadas al respeto a la naturaleza. La categoría “Interiorización de principios” se planteó para identificar cómo interiorizan los creyentes los principios de la ética cristiana en relación con la naturaleza.

### *CAPITULADO*

La estructura del trabajo está organizada de la siguiente forma: en primera instancia se encuentra la introducción seguida por el capítulo I, en el que se exponen los conceptos centrales que guían el problema de investigación. Está integrado por tres subtemas: en el primero se abordan los planteamientos filosóficos que permiten esclarecer los conceptos relacionados con la dimensión ética del hombre, los cuales se han utilizado para orientar la comprensión y explicación del objeto de estudio. En el segundo se describen las propuestas teóricas que analizan la religión como dimensión sociocultural de la realidad humana que promueve principios, normas y valores que se articulan con la dimensión ética del ser humano. En el tercero se retoman los planteamientos filosóficos que ofrecen conceptos y nociones acerca de la ética que se orienta hacia la relación del hombre con la naturaleza. La idea central en este último subtema consiste en identificar desde la filosofía ambiental algunas propuestas éticas a fin de explicar y comprender la relación que los católicos y evangélicos establecen con la naturaleza.

El capítulo II está integrado por dos subtemas. El primero se refiere a los aspectos conceptuales del marco metodológico de la investigación cualitativa, tales como el giro hermenéutico en la investigación social, las aportaciones de la filosofía hermenéutica y la sociología fenomenológica. En el segundo, se abordan los aspectos protocolarios de la investigación, tales como los métodos, técnicas y procedimientos realizados en la construcción de la información a partir de los sujetos seleccionados.

El capítulo III se abordan tres subtemas. En el primero se elabora una reconstrucción socio histórica de los orígenes de la ciudad de Mexicali en el contexto de la configuración del campo religioso. El objetivo es resaltar los orígenes culturales de los primeros pobladores de la ciudad de Mexicali para comprender los motivos de su llegada y sus primeras acciones relativas a conformar una comunidad que les permitirá cumplir con sus necesidades de tipo espiritual para compartir sus creencias religiosas. En el segundo apartado se describe la evolución de las preferencias religiosas en la ciudad de Mexicali a través del tiempo, con la finalidad de identificar las transformaciones de la oferta religiosa. En el último apartado se presenta el panorama actual del campo religioso en Mexicali en cuanto a la cantidad de templos religiosos tanto católicos como no católicos, con el objeto de observar la pluralidad que se manifiesta en cuanto a las ofertas religiosas.

El capítulo IV corresponde al contenido esencial de la investigación, dado que se recuperan, por una parte, el análisis exegético efectuado al relato de la creación expresado en las Escrituras, que comparten los creyentes como parte fundamental de su ética cristiana, y por el otro, las narrativas que los entrevistados efectuaron respecto a los planteamientos centrales del estudio.

En el cierre del trabajo se presentan las principales conclusiones derivadas de las preguntas que orientaron la investigación, así como los objetivos y supuestos de trabajo de los cuales se partió. Más que responder herméticamente a la problemática planteada se abre la discusión a posibles líneas de investigación que continúen abordando el complejo mundo de la relación del hombre con la naturaleza.

# CAPÍTULO 1

## EJES TEÓRICOS Y CONCEPTUALES EN LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA

En la relación hombre-naturaleza están implicadas varias dimensiones de realidad; no obstante, de acuerdo con los conceptos que guían el campo problemático del estudio, lo que se presenta a continuación se enfoca principalmente en la dimensión ética que han construido los creyentes en su vida religiosa y cómo a partir de ella establecen su relación con la naturaleza. En el curso de dicho examen se entrecruzan tres tipos particulares de filosofía práctica: la ética filosófica, la ética cristiana y la ética ambiental. En sentido estricto el énfasis conceptual radica en la conexión entre la fundamentación ética de origen cristiano y la ética ambiental.

Este capítulo se divide en tres apartados. En el primero se abordan los planteamientos filosóficos que permiten esclarecer los conceptos relacionados con la dimensión ética del hombre, los cuales se han utilizado para orientar la comprensión y explicación del objeto de estudio. En el segundo se describen las propuestas teóricas que analizan la religión como dimensión sociocultural de la realidad humana que promueve principios, normas y valores que se articulan con la dimensión ética del ser humano. En el tercero se retoman los planteamientos filosóficos que ofrecen conceptos y nociones acerca de la ética que se orienta hacia la relación del hombre con la naturaleza. La idea central en este punto consiste en identificar desde la filosofía ambiental algunas propuestas éticas a fin de explicar y comprender la relación que los católicos y evangélicos establecen con la naturaleza.

### **1.1. Conceptos básicos en la fundamentación ética**

#### **1.1.1. Sobre la noción de ética**

Una de las vías para esclarecer la noción de ética es su significado etimológico. El origen etimológico de la palabra ética proviene del griego *ethos*; sin embargo, no es nada sencillo explicar el significado que los griegos le daban a dicha palabra (Droit, 2010). El *ethos* para los griegos significaba “la manera como una especie animal habitaba el mundo [...] el carácter de una persona, la forma en que esta habitaba el mundo [...] las costumbres, los

modos de comportarse en una sociedad dada, en una época dada” (Droit, 2010: 13-14). Ello nos indica que esta palabra incluía varios elementos de la realidad que difícilmente podríamos considerar en nuestro lenguaje actual. No obstante, en el lenguaje moderno el *ethos*, vinculado a la ética, puede entenderse como “un conglomerado de creencias, actitudes, costumbres, código de normas” (Maliandi, 2004: 47). El *ethos*, para el significado actual, tiene que ver con las costumbres, con el sentido general que hoy le damos al comportamiento humano. No obstante que la palabra ética tiene que ver con el *ethos* griego, realmente el origen etimológico directo es la palabra griega *ethike* “adjetivo formado a partir de *ethos* y que, literalmente, se traduce como «comportamental»” (Droit, 2010: 15). Este significado etimológico nos permite entender –en primera instancia– a la ética como “una teoría del «carácter» (*ethos*), es decir, de las cualidades de la «personalidad» moral y psicológica del ser humano que pone a esta en condiciones de obrar de modo tal que alcance el bien en su vida individual” (Sinnot, 2007: XIV). La idea de ética como teoría del carácter, es decir, como “una forma de conocimientos relativa al comportamiento” (Droit, 2010: 15) donde esta implicada la moral, puede prestarse a confusión. Esto ocurre debido al origen etimológico que comparten la palabra ética y moral. Los romanos al igual que los griegos formularon una palabra equivalente a la palabra griega *ethike*. Se le atribuye a Marco Tulio Cicerón como el creador de la palabra latina *mos* que significa costumbres o el carácter de una persona (Droit, 2010). Por tanto, la noción de ética y moral comparten el mismo significado etimológico de carácter. Por ello, se entiende que en ocasiones se utilicen como sinónimo. Esto nos coloca a pensar en las diferencias y semejanzas que ambos términos nos ofrecen en el uso del lenguaje filosófico actual. Dos sentidos son los que se aceptan en la utilización de estos términos:

En un primer sentido se comprende a *lo moral* como una dimensión que pertenece al mundo vital, o al *Lebenswelt*, y que esta compuesta de valoraciones, actitudes, normas y costumbres que orientan y regulan el obrar humano. Se entiende a la ética en cambio como la ciencia, o disciplina filosófica que lleva a cabo el análisis del lenguaje moral y que ha elaborado diferentes teorías y manera de justificar o de fundamentar y revisar críticamente las pretensiones de validez de los enunciados morales. Por eso “coincidiendo con un uso lingüístico no del todo desacostumbrado en filosofía se puede usar el término *Ética* como sinónimo de “filosofía de la moral” (N. Horste, *Texte zur Ethik*). Conforme a este uso del lenguaje la ética puede considerarse entonces como una ciencia que pertenece al campo de la filosofía, como la metafísica o

epistemología, mientras que “lo moral”, es en general el objeto de esta ciencia, es decir, lo que ella estudia. (De Zan, 2004: 19)

La ética responde a los dilemas del ser, de los actos del hombre, de su representación y sus causas últimas, dado que los actos del hombre son diversos. La ética se concibe como “disciplina filosófica que constituye una reflexión de segundo orden sobre los problemas morales” (Cortina & Martínez, 2001: 22). Como se observa en esta concepción, la ética y los problemas morales es un binomio difícil de excluir. Problemas que se encuentran en la totalidad de los actos humanos, mismos que se reflejan en cada uno de los marcos de acción del hombre.

De estas acepciones de ética y moral se comprende la dificultad para excluir una y otra en su sentido de referencia y utilización. Al analizar alguna teoría ética se entiende que se orienta al análisis filosófico de la dimensión moral del ser humano: de sus actitudes, valoraciones, conductas y normas. Otra distinción entre ética y moral nos la ofrece Droit: la moral se refiere a “las normas heredadas, y ética a las normas en construcción” (2010: 19). Desde esta óptica se puede decir que la moral tiene que ver con los procesos de socialización del ser humano, mientras que la ética es la interacción de dichos procesos internalizados libremente por el hombre. La moral incluiría las imposiciones normativas que el hombre va heredando y la ética las construcciones sociales de las normas de obrar social.

De lo anterior se pueden rescatar algunas ideas para clarificar el hilo conceptual de lo que se entiende por ética. En primer lugar, reconocer que hablar de ética no implica excluir la moral. El análisis de las teorías éticas implica recurrir a la filosofía y el objeto concreto de ella se dirige a la vida moral del hombre. En segundo lugar, para teorizar acerca de la vida ética del hombre es necesario realizar un ejercicio analítico lo más general posible que abarque la totalidad del ser del hombre, y si la ética es una disciplina filosófica y la moral su objeto, entonces la ética se convierte en el fundamento básico. En tercer lugar, si la ética tiene que ver con las construcciones humanas y la moral con las disposiciones heredadas entonces lo que tendería a un mayor interés teórico sería la dialéctica entre ética y moral, pero el estudio está dirigido a los creyentes como sujetos activos y creadores, entonces el interés se enfoca de nuevo hacia la teoría ética antes que a la moral.

Expuestos las primeras acepciones de la teoría ética, la actividad que procede –ante estas ideas– es aclarar cómo es que el hombre es un ser ético. Y si es un ser ético, cuáles son las características que permiten considerar la dimensión ética.

### **1.1.2. ¿Por qué el hombre es un ser ético?**

La cuestión sobre el ser ético del hombre nos remite al significado y propósito de la vida del ser humano en el campo de la reflexión filosófica (Geveart, 2003; Comte-Sponville, 2002). El hombre no se define por lo que hace o sabe hacer, el hombre es siendo: “es *un ser humano todo ser nacido de dos seres humanos*” (Comte-Sponville, 2002: 146, cursiva original). Por nacimiento se es hombre, por el hacer se es humano. En el curso de la vida en sociedad el hombre se pule con otro hombre, en la práctica se hace humano. Una de las facultades del hombre es el intelecto. En pleno ejercicio de su inteligencia el hombre tiene la capacidad para comprender y evaluar sus propias acciones, la inteligencia humana le abre un horizonte que le permite distinguir las consecuencias de sus actos (L. Aranguren, 1998). El hombre es un ser ético porque el hombre es un ser inteligente. La inteligencia le permite optar por lo que a su juicio es el mejor bien para él.

El hombre es un ser ético porque es un ser libre. El hombre es libre cuando elige sus actos de forma voluntaria, la libertad le permite tomar una decisión entre opciones y por la libertad el hombre se hace humano. El hombre es un ser ético porque es un ser social. El hombre es un ser social por naturaleza, es decir, el hombre es un ser naturalmente sociable (Aristóteles, 1998), lo cual conduce a la necesidad de formular normas para la convivencia en sociedad. Su naturaleza social implica que sus actos humanos se consideren con respecto a los otros. En esta consideración se formulan los acuerdos y normas para la convivencia. Las acciones éticas se realizan en función de un interés colectivo. Como lo explica Durkheim: “Fuera de los individuos sólo existen grupos por ellos formados, es decir, sociedades. Y los fines morales son los que tienen por objeto *una sociedad*. Actuar moralmente es hacerlo con mira a un interés colectivo” (Durkheim, 2002: 75). El ser social del hombre le exige establecer formas de convivencia con los otros, que se traducen en la relación del hombre con el hombre, el hombre con la sociedad y viceversa; la ética le ofrece los elementos para considerar el interés colectivo para la convivencia en sociedad. El

hombre es un ser ético porque es un ser inacabado (Sacristán, 1982), es decir, el hombre llega al mundo como un ser imperfecto que tiende a la perfección. En suma, como se observa, el hombre es un ser ético porque es un ser humano, porque es libre, porque posee facultades intelectuales, por su dimensión social y por su imperfección.

### **1.1.3. Actos del hombre y actos humanos**

De acuerdo con lo anterior es importante preguntarse el lugar que ocupa la ética en las acciones que el hombre realiza en la vida. En el curso de la vida del hombre existen actos que realiza; ya unos con libertad, llamados actos humanos; ya otros desprovistos de ella, llamados actos del hombre (Gutierrez, 2005). Actos humanos y actos del hombre se distinguen en lo siguiente:

Los actos humanos son (como su nombre lo indica) originados en la parte más típicamente humana del hombre, es decir, en sus facultades específicas como son la inteligencia y la voluntad. Los actos del hombre (como su nombre lo indica) sólo pertenecen al hombre porque él los ha ejecutado, pero no son propiamente humanos porque su origen no está en el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto animal. (Gutierrez, 2005:78).

Los actos que se relacionan con la dimensión ética del hombre son los actos humanos, puesto que solo ellos pueden juzgarse como moralmente buenos o moralmente malos (Gutiérrez, 2005). Por ejemplo, un hombre que decide acudir o no a una reunión de trabajo (acto humano) está actuando en pleno ejercicio de su voluntad y libertad. Los actos del hombre no poseen valor moral alguno ya que, como por ejemplo la digestión, es un proceso fisiológico que nada tiene que ver con los aspectos morales. Como se observa los actos humanos tiene que ver con actos que realiza el hombre y que generalmente están orientados a otros hombres, mientras que los actos del hombre tienen que ver con respecto a sí mismo, o mejor dicho con respecto a su organismo biológico. En otras palabras, esto significa que la naturaleza de la dimensión ética del hombre tiene que ver, por un lado, con sus actos libres, voluntarios y en pleno juicio de su conciencia; y por otra parte, que las acciones humanas si bien son realizadas por el hombre particular, generalmente se orientan hacia los otros. Para la comprensión del actuar humano, la ética se ocupa de las preguntas

¿Qué debo hacer?<sup>5</sup> ¿Cómo debo actuar? Este es el enfoque particular en que la ética aborda los actos humanos (Droit, 2010). En este sentido, se puede considerar que la ética se encarga de estudiar el “hacer” del hombre, de sus acciones, conductas y comportamiento. Como lo expresa Adela Cortina: “La ética tiene pues, por objeto el deber referido a las acciones buenas que se expresan en los juicios denominados «morales».” (Cortina, 2000: 36). Con esta idea se ofrece un segundo elemento en el ámbito de la ética: si bien se ubica en el campo de la vida práctica del hombre, lo que le interesa a la ética son los actos buenos.

## **1.2. Propuestas de fundamentación ética.**

En este espacio se analizan las propuestas éticas más representativas y que ofrecen argumentos pertinentes a modo de convertirse en paradigmas importantes en el campo de la ética. Se presentan seis apartados. En el primero se revisan las teorías éticas de la Grecia clásica representadas por Aristóteles y Platón. En el segundo (ética kantiana) y tercer (utilitarismo) se analizan las dos grandes tendencias éticas dominantes, mismas que se pueden clasificar como éticas del acto, “para las cuales el objeto primario de la evaluación está constituido por las acciones” (Hoyos, 2007: 109). Se rescatan las principales elaboraciones teóricas en el contexto de la dominación de la razón como característica central de la modernidad. En el cuarto se analizan las propuestas éticas recientes. En el quinto se identifican los principales paradigmas éticos dominantes en la actualidad. En el último apartado se analizan las recepciones que tuvieron lugar dichas teorías en el seno de los cuerpos teológicos que dominaron prácticamente durante la Edad Media por medio de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

---

<sup>5</sup> Esta cuestión ya había sido planteada por Kant al formular tres preguntas como contenido fundamental de la razón; ya teórica, ya práctica: “1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, A805 [trad. P. Rivas, 1997: 630]). La primera pregunta corresponde eminentemente a la razón especulativa, la segunda es sencillamente práctica, mientras que la tercera es tanto teórica como práctica. El filósofo de Königsberg deja claro que la razón práctica corresponde a la dimensión ética del hombre, o en una expresión aristotélica: la filosofía de las cosas prácticas. (Cfr. Aristóteles, *E. N.* [trad. J. Pallí, 1998]).



### 1.2.1. La virtud<sup>6</sup> en el pensamiento griego

El pensamiento filosófico griego, lejos de convertirse en planteamientos vetustos o desprovistos de capacidad explicativa, aún ofrecen elementos para explicar y comprender varios aspectos del pensar crítico y creativo. En el caso de la teoría ética destacan las figuras de dos titanes de la filosofía: Platón y Aristóteles. Abordaron la cuestión ética a partir del ejercicio de la reflexión filosófica con tal maestría que a la luz de la época actual se reflejan las influencias en los conceptos y nociones utilizados en posteriores propuestas éticas.

A diferencia de Aristóteles en el pensamiento de Platón no se encuentra una obra donde haya sistematizado su teoría ética. No obstante, ello no significa que le haya restado importancia. En varios diálogos platónicos se ofrecen elementos donde el filósofo considera las cuestiones éticas como un lugar central: *Protágoras (de los sofistas)*, *Menón (de la virtud)*, *La república*. En *Protágoras* y *Menón* se discute el significado de virtud y la forma de adquirirla. Los problemas que se discuten en el *Protágoras* tiene que ver con lo siguiente: ¿Qué clase de unidad es la virtud? ¿Qué es virtud? ¿Cómo ha de enseñarse la virtud? Sobre la primera cuestión surgen dos explicaciones. Después que Sócrates escucha detenidamente los argumentos del protagonista del diálogo con la idea de convencer que las virtudes se pueden enseñar, le interpela en los siguientes términos:

Has hablado de la justicia, la sensatez, la piedad y todas estas como formando una unidad: la virtud. Esto quisieras que me explicases con exactitud: ¿Qué clase de unidad es la virtud? La justicia, la sensatez y la piedad ¿son partes de la virtud o bien estas que acabo de nombrar son todas nombres de una realidad? (Platón, *Protágoras*, 329c [trad. J. Velarde, 1980:143])<sup>7</sup>

En esta idea se desprenden las dos explicaciones: la primera afirma que la virtud se compone de varias virtudes formando un todo y la segunda sostiene que los nombres de

---

<sup>6</sup> La noción de virtud o la *areté* griega representa un concepto fundamental para referirse a lo que hoy denominamos ética, dado que aquel significaba mayor riqueza conceptual: “Virtud (*aretê*) es uno de los conceptos fundamentales de la antropología y de la ética filosófica griega, donde significa la *excelencia moral* del hombre. Originariamente, la lengua griega conocía un uso mucho más amplio del término virtud, que podía expresar las *cualidades excelentes* de cosas, animales, hombres o divinidades.” (Colom y Rodríguez Luño, 2001: 189).

<sup>7</sup> En las citas subsiguientes se continuará utilizando la edición canónica del *Protágoras* traducida por J. Velarde en 1980.

cada virtud simplemente son nombres de una sola realidad. La primera explicación coincide con la idea planteada en el *Menón* de la virtud como un todo: “En efecto, afirmas que la justicia es una parte de la virtud y lo mismo cada una de las otras. Digo esto porque habiéndome pedido que me hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es” (Platón, *Menón*, 79b [trad. F.J. Olivieri, 1987: 298])<sup>8</sup>. Ninguna de las dos vías de explicación al problema de la unidad de la virtud se ofrece convincentes del todo. Si se acepta la idea de que todas las virtudes son parte de la misma se encuentra el dilema de la exclusión entre virtudes. Por ejemplo, un hombre puede ser justo, pero no piadoso y viceversa, lo cual indica que en la justicia existe la no-piedad y en la piedad existe la no-justicia (*Protágoras*, 331a [p. 147]). Hasta este momento solo se observan algunas pistas para considerar la idea de la virtud, pero no hay claridad en la concepción platónica de virtud. Lo que sí se acepta es considerar a la sabiduría en la cúspide de todas las virtudes: “La más excelente de las partes es la sabiduría” (330a [p. 145]). Se entiende que la sabiduría ocupa un lugar central en la filosofía platónica: “La sabiduría y el saber son los que más poder tienen de todo lo humano” (352d [p. 203]). Esta supremacía de la sabiduría conecta la virtud con el intelecto, es decir, equiparar o identificar la virtud con la sabiduría; lo que significa que aún no queda resuelto el problema de la idea general de virtud.

Si bien, en el *Protágoras* y en el *Menón* se aborda la idea de la adquisición o enseñanza de la virtud, el que afronta directamente la noción de virtud es este último. Realmente consiste en varios intentos de lo que es en sí la virtud. En el primer intento se considera la virtud conforme a las funciones y edad de cada quien: “Según cada uno de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud” (Platón, *Menón*, 72a [trad. F.J. Olivieri, 1987: 285]). Este intento es criticado por Sócrates porque se trata de un enjambre de virtudes que sólo confunde el concepto sin proponer una virtud de carácter universal. En el segundo intento la virtud se define como el “ser capaz de gobernar” (*Menón*, 73c [p. 288]); fórmula que por igual es desechada porque no se aplica a todo el ser humano. Es decir, no cumple con el carácter universal. En otro intento se relaciona la virtud con el bien, con el desear cosas buenas. Desde esta óptica la virtud es “una capacidad de procurarse las cosas buenas” (*Menón*, 78c

---

<sup>8</sup> En las citas subsecuentes se continuará utilizando la edición canónica del *Menón* traducida por F. J. Olivieri en 1987.

[p. 296]). No obstante que esta definición pareciera satisfactoria, surge el problema de lo que cada uno puede considerar como “cosas buenas”. Poseer riquezas, por ejemplo, puede ser bueno para alguien, pero esto se puede adquirir injustamente; por tanto, es necesario añadir la justicia, la prudencia u otra parte de virtud “si no, no será virtud aunque proporcione cosas buenas” (*Menón*, 78d [p. 297-]). De nueva cuenta el esfuerzo por definir en sí la virtud se torna infructuoso. No obstante, a esta tendencia humana hacia el bien se le añade el discernimiento (conocimiento) y la opinión verdadera como criterio mediador para escoger el mejor bien de todos sin perjudicar a nadie: “La opinión verdadera, en relación a la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento” (*Menón*, 97a [p. 331]), por tanto, para alcanzar el bien es necesario poseer ya sabiduría, ya opinión verdadera.

Con todo lo anterior, no se ha llegado a una conclusión definitiva que abarque en sí lo que se entiende por virtud; sin embargo, los planteamientos platónicos nos ofrecen algunas ideas. La virtud se puede identificar con la sabiduría, a pesar de ello es necesario que la sabiduría esté acompañada de otras virtudes como la justicia, la templanza, la prudencia. Todos los hombres tendemos a alcanzar el bien o la felicidad, pero esto igualmente debe estar acompañado de la recta opinión y el conocimiento. La virtud también se relaciona con la vida recta: la virtud no sólo tiene que ver con el conocimiento o sabiduría sino con el sentido común y con la práctica, con el vivir las virtudes.

Como se mencionó anteriormente, mientras la teoría de la virtud en Platón no está sistematizada en una obra en particular, en el caso de Aristóteles sucede lo contrario. El de Estagira nos ofrece en la *Ética nicomáquea* el primer sistema ético filosófico sin precedente. Por ello se reconoce que inaugura la ética como disciplina filosófica: “Desde Aristóteles, que fue quien constituyó en disciplina independiente, suele entenderse por “ética” la parte de la filosofía que mira el valor de la conducta humana: no al “hacer”, sino al “obrar”; al bien y al mal, en suma, sin ulterior calificación” (Gómez, 2013: XVII). La investigación filosófica aristotélica respecto a la ética inicia en la actividad humana. Los actos humanos siempre tienden hacia un fin. Todo lo que el hombre realiza apunta hacia algo:

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es

evidente que este fin será lo bueno y lo mejor (Aristóteles, *E.N.* 1094a19 [trad. J. Pallí, 1998: 132])<sup>9</sup>

Este esfuerzo corresponde a la construcción de una teoría del obrar humano, por ello enfoca directamente su objeto de investigación al advertir el significado ordinario del bien como “aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (1094a3 [p.131]). Esta idea requiere de una explicación sobre cuál es el mejor de todos los bienes. Por tanto, es necesario identificar el bien excelso. La respuesta: la felicidad. Para la ética aristotélica la felicidad es el bien que todos necesitamos, independientemente que cada persona la conceptualice de manera distinta. La felicidad se basta a sí misma e incluye en sí todo lo deseable en la vida. Cualquier bien que se pueda pensar para la vida del hombre está subordinado a la felicidad. Aristóteles precisa el concepto filosófico de felicidad como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta” (1102a4 [p. 56]). A su vez, la noción de felicidad se relaciona con otro concepto: la virtud. Fiel a su contexto griego, la virtud no solo tiene que ver con los aspectos éticos en el sentido actual, la virtud incluye tanto el intelecto como la moral: “Existen pues dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética en cambio procede de la costumbre”<sup>10</sup> (1103a15 [p. 160]). Las virtudes éticas (prudencia, justicia, templanza, amistad) perfeccionan al hombre, mientras que las virtudes dianoéticas perfeccionan el entendimiento en sus funciones especulativa (ciencia, intuición, sabiduría) y práctica (arte y prudencia). Se observa que la educación es importante para la adquisición de las virtudes e igualmente al originarse por la costumbre se pueden perfeccionar. La virtud aristotélica se caracteriza por un modo de ser dirigido hacia algo: “la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (1106a23 [p. 169]). De nueva cuenta el bien aparece como el fin último de la virtud, la finalidad del desarrollo de las virtudes implica el ser siendo del hombre, la virtud implica tanto acciones como pasiones.

---

<sup>9</sup> En las citas subsecuentes se continuará utilizando la edición canónica de la obra *Ética para Nicómaco (E.N)* traducida por Julio Pallí Bonet en 1998.

<sup>10</sup> El concepto aristotélico de ética está ligado directamente a la noción de costumbre, de tal suerte que “el término *ethikus* procedería de *ethos* «costumbre», que, a su vez, Aristóteles relaciona con «hábito, costumbre» (Pallí, J. 1998, p. 160)

El discurso filosófico de la ética de la virtud en Platón y Aristóteles adquiere una dimensión ontológica<sup>11</sup> dirigida al ser ético del hombre, que por su condición imperfecta tiende a la perfección de un modo de ser natural. El planteamiento aristotélico de la ética se caracteriza por la sistematización que no tuvo en Platón. Preocupado Aristóteles en ofrecer conceptos que cumplan con la reflexión filosófica no descuida el elemento práctico del ser ético del hombre. Las discusiones filosóficas posteriores retomaron los planteamientos de estos dos pensadores de la filosofía clásica. Sus recepciones fueron principalmente por teólogos cristianos desde la patrística y hasta el periodo de la escolástica. Dado que en este apartado la discusión central privilegia la reflexión filosófica se continúa con este hilo conductor abriendo el espacio de discusión a los principales representantes de la filosofía moderna y contemporánea.

### **1.2.2. Ética de fundamentación empirista**

Al ofrecer alguna afirmación racional en el universo de las disciplinas del conocimiento se requiere contar con fundamentos. Esto conlleva considerar la noción de fundamentación. Maliandi (2010) considera que entre varios significados en el campo de la fundamentación ética se puede concebir como explicitación de los fundamentos, lo cual implica responder a la pregunta del porqué de la afirmación y además se pueda defender con argumentos (p. 7). En el ámbito de la fundamentación ética, se ha planteado como problema filosófico de doble aspecto: como construcción de fundamentos sólidos ante la mera opinión y como dominio teórico autónomo, es decir si la ética tiene fundamentos propios o solo es una extensión de otras disciplinas como la sociología, psicología o teología. (Cortina, 2000: 48; Maliandi, Thüer & Cecchetto, 2009: 12). Lo que se observa en la fundamentación ética es un ejercicio racional que ofrece respuestas conceptuales mediante argumentos lógicos que permitan clarificar las acciones éticas del ser humano. Estos esfuerzos se han clasificado desde distintas tradiciones filosóficas. Por ejemplo, Cortina y Martínez (2001) identifican

---

<sup>11</sup> El carácter ontológico de la ética en Platón y con mayor énfasis en Aristóteles se comprende desde la concepción filosófica de ontología que propone este último: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es” (Aristóteles, *Metafísica*, 1003a20 [trad. T. Calvo, 1994: 161]), es decir, la ontología es una ciencia que estudia los principios y causas supremas referidos a la realidad como un todo. En el contexto del concepto filosófico de virtud la dimensión ontológica estaría dirigido hacia la búsqueda de un principio moral supremo, identificado por Aristóteles como el bien supremo que aspira todo ser, la felicidad.

una pluralidad de intentos de teorías éticas: éticas descriptivas y normativas, éticas de móviles y de fines, éticas de la intención y de la responsabilidad, éticas teleológicas y deontológicas, éticas de máximos y de mínimos (Cfr. Cortina y Martínez, 2001: 105-120). Distintos autores (Maliandi et al., 2009; Hoyos, 2007; Polo, 2007; Cortina y Martínez, 2001) coinciden en señalar la primacía de las éticas deontológicas (o ética de la convicción<sup>12</sup>) y teleológicas (o ética de la responsabilidad). Las primeras acentúan el concepto de deber y se evalúa la acción por los principios que encarna, también se les conoce como ética del deber o de los principios; las segundas acentúan el concepto de bienes y fines, donde las acciones se evalúan por sus consecuencias, también se les denomina consecuencialista o éticas del éxito, porque su criterio ético se concentra en los efectos de la acción ética (Maliandi et al., 2009). En esta exposición se adoptó la clasificación entre empirismo y apriorismo<sup>13</sup> que en la tradición filosófica en general es más clara y en la fundamentación ética, en lo particular, se vinculan en cierta medida con las éticas deontológicas y teleológicas, abarcando teorías éticas diversas:

Las fundamentaciones empiristas emparentan, sin duda, con las consecuencialistas, pero no coinciden necesariamente con éstas. Las apriorísticas, por su parte, tampoco son necesariamente deontológicas y abarcan propuestas éticas tan diversas como la ética kantiana, la ética material de los valores y la ética del discurso. (Maliandi et al., 2009: 13).

Diversos autores (Schneewind, 2004; Hoyos, 2007; Maliandi et al., 2009; Guisán, 2010) consideran que en el panorama ético actual predominan dos tradiciones éticas: la ética utilitarista y la ética kantiana. La primera se fundamenta en postulados empiristas, mientras que la segunda en aprioristas. A continuación, se presenta un examen de la ética

---

<sup>12</sup> La distinción entre ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) fue elaborada por el sociólogo alemán Max Weber (1979). Dicha clasificación es generalmente aceptada en la tradición germánica. La primera responde a un ordenamiento supremo conforme a la máxima de una ética de la convicción. La ética cristiana es un ejemplo de esta tipología, porque en este ordenamiento el “cristiano obra bien y deja los resultados en manos de Dios” (p. 164). Por su parte, el actuar desde la máxima de la responsabilidad el ordenamiento descansa en algo distinto. En esta, se “ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción” (Ibíd). Como se observa esta dicotomía es similar al deontologismo-teleologismo (consecuencialismo) más aceptada por la literatura inglesa.

<sup>13</sup> La clasificación de conocimiento filosófico *a priori* y *a posteriori* fue elaborada por Kant, los primeros refieren a todo conocimiento ausente de experiencia, en su defecto el conocimiento *a posteriori* solo es posible por experiencia. (Cfr. Kant, 1781, *Crítica de la razón pura*, Ak A1 [trad. P. Ribas, 1997]).

utilitarista y sus variantes contemporáneas destacando sus principales conceptos y en el siguiente apartado se analizan los planteamientos derivados de la ética kantiana.

Se considera a Jeremy Bentham (1781/2000) como el fundador del utilitarismo. Su concepto central es el principio de utilidad; definido como el principio que aprueba o desaprueba cualquier acto que tienda a disminuir o aumentar la felicidad, o lo que es lo mismo, para promover u oponerse a dicha felicidad (Bentham, 1781/2000: 15).<sup>14</sup> La felicidad a su vez la entiende en un sentido hedonista en términos de placer y dolor; y respecto al placer elabora seis criterios de orden cuantitativo: su intensidad, su duración, su certeza o incertidumbre y la proximidad o lejanía (Bentham, 1781/2000: 32). Se observa un énfasis cuantitativo en la interpretación del sentido de la felicidad, mismo que le valió críticas a su teoría. Su concepto central es la Utilidad o Principio de Mayor Felicidad como fundamento de la moral, que considera un acto justo en la proporción que tiende a la felicidad e injusto cuando es a la inversa. La felicidad es intrínseca al placer al igual que la infelicidad al dolor. (Mill, 1863/2001:10).<sup>15</sup> En esta definición es importante notar el sentido hedonista<sup>16</sup> de la idea de felicidad asociada al placer, pero igual es atractivo que el fundamento ético esté orientado en la tendencia al placer como criterio observable en las consecuencias para el bienestar humano, lo cual deviene un impacto evidente para

---

<sup>14</sup> Cito a Bentham: “The principle of utility is the foundation of the present work: it will be proper therefore at the outset to give an explicit and determinate account of what is meant by it. By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever. according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness.” (Ibid).

<sup>15</sup> Cito a Mill: “The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure.” (Ibid).

<sup>16</sup> Se reconoce a Epicuro de Samos como el fundador del hedonismo ético. Su propuesta ética estriba en curar los cuatro grandes miedos de la humanidad: el temor a los dioses, el temor a la muerte, el temor al dolor físico y el temor por no alcanzar el bien. En lugar de vivir una vida atormentada es mejor elegir sabiamente a fin de alcanzar la felicidad y el objetivo de una vida feliz es el realizar nuestros actos sin sufrimientos; antes bien se trata de considerar el placer como el principio y fin de una vida feliz, el cual se le reconoce como un bien primero. (Cfr. Epicuro, *Carta a Meneceo* [trad. P. Oyarzún, 1999]). La solución al problema de los cuatro miedos se conoce como el *Thetrapharmakon* que consiste en un tipo particular de medicina filosófica integrada por cuatro preceptos éticos: no temer ni a los dioses ni a la muerte, considerar que la felicidad es alcanzable y que lo malo se puede frenar con valentía (Cfr. Ibid, parágrafo 133, [trad. P. Oyarzún, 1999: 421]). El hedonismo ético aún persiste en el panorama contemporáneo con sus respectivas adaptaciones al contexto actual. Por ejemplo, Michel Onfray (2007) construye su propuesta ética mediante el elogio de los placeres, los deseos, las pulsiones y la materialidad; aceptando que el hedonismo presupone un cálculo de los placeres que disponemos, pero también de los displaceres posibles. (Cfr. Onfray, 2007: 100).

considerar la importancia de esta teoría ética. La felicidad y la orientación hacia el placer se convierte en la ética utilitarista en el órgano rector de la vida ética. Como se puede percibir, la tendencia por maximizar el placer puede implicar una situación que conlleve la comisión de una injusticia, lo cual discrepa con la moralidad (Maliandi, Thüer, & Cechetto, 2009: 14). Para resolver esta discrepancia, Brandt (1959) considera la distinción entre utilitarismo de actos y utilitarismo de reglas. El primero se entiende en función de los resultados de los actos ya sea individuales o universales, mientras que el segundo se asocia con la formalidad de las reglas (p. 356). Igualmente, el utilitarismo de actos es “aquel que toma sólo en cuenta, a la hora de determinar la bondad o maldad de una acción determinada, las consecuencias concretas y directas que de la misma se derivan” (Guisán, 2010: 283), mientras que el utilitarismo de reglas considera que una acción determinada es correcta si y sólo si se permite por la aplicación de un sistema de reglas que admita el bienestar general (Eggleston, 2012: 453).<sup>17</sup> En esta suerte, el utilitarismo de reglas intenta resolver el problema de la comisión de una injusticia por el disfrute turbado del placer y por ende al respeto moral de las reglas que se comparten en sociedad. Esto significa que para evaluar los actos el utilitarismo de reglas considera la aplicación de la norma moral.

Otras orientaciones del utilitarismo se han desarrollado con sus respectivos matices. Ante el sentido hedonista de asociar la utilidad con el placer y la eliminación del dolor, Goodin (2004) considera que se sustituyó el hedonismo por la satisfacción de las preferencias; idea que se construyó con referentes microeconómicos donde el sujeto al satisfacer sus preferencias como una fuente de utilidad se sitúa más allá del placer hedonista. No obstante, una alternativa más viable la ofrece el utilitarismo del bienestar, que se enfoca más a la satisfacción de intereses que a la satisfacción de preferencias (Goodin, 2004: 340). Dicha alternativa estriba en las elecciones que realizan los sujetos en función de los intereses de bienestar, entendidos como “aquel conjunto de recursos generalizados que tendrán que tener las personas antes de perseguir cualesquiera de las preferencias más particulares que puedan tener” (Goodin, 2004: 341). Esto significa que los intereses y las preferencias se interconectan para ofrecer un estándar de utilidad al sujeto,

---

<sup>17</sup> Cito a Eggleston: “An act is right if and only if it would be permitted by a system of rules whose acceptance would result in at least as much overall well-being as would the general acceptance of any system of rules” (Eggleston, 2012: 453).



con un contenido práctico al transitar de los deseos reales del sujeto a los intereses generalizados de bienestar. Cabe señalar que la teoría del bienestar ofrece argumentos prácticos y observables para la fundamentación ética, lo cual le vale para ser utilizado en otros dominios teóricos<sup>18</sup> y no se reduce a la propia filosofía moral.

Se pueden argüir varias objeciones a la ética utilitarista, no obstante, es innegable que dispuso de un lenguaje muy claro y comprensible desde el punto de vista empírico al ofrecer una solución centrada en las consecuencias de los actos de los sujetos, en el nivel de felicidad alcanzado y en la aspiración al bienestar. Se trata de una propuesta ética que reviste de relevancia las decisiones éticas de los sujetos en el contexto de sus vivencias, que inciden en la propia condición humana expresada en términos claves como la felicidad, el placer o la eliminación del dolor. No obstante la fuerza empírica de la ética utilitarista ello no significa que su contraparte (fundamentación *a priori*) se deslinde de elementos comprensivos para la fundamentación ética. Esto es lo que se analiza en el apartado siguiente.

### **1.2.3. Ética de fundamentación apriorística**

Dentro de las propuestas éticas de fundamentación *a priori* los planteamientos filosóficos de Kant<sup>19</sup> se convierten en un referente esencial. El filósofo considera que el conocimiento *a priori* es en una capacidad del entendimiento que no procede de la simple experiencia, que anhela los conocimientos universales, “que, a la vez, poseen el carácter de necesidad interna, tienen que ser por sí mismos, independientemente de la experiencia, claros y ciertos. Por ello se los llama conocimientos *a priori*.” (Kant, 1781 [1997], Ak A1 [p.42]). Del conocimiento *a priori* por su condición de ser conocimiento independiente de toda experiencia destaca por su universalidad el conocimiento puro: “Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos que no se le ha añadido nada empírico” (Kant, 1781 [1997], B3 [p.44]). Kant vincula el conocimiento puro con el conocimiento

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, Amartya Sen (1972, 1997) propone una teoría del bienestar social centrada en tópicos como la distribución del ingreso, la medición de la pobreza y la elección racional.

<sup>19</sup> El sistema ético de Kant se presenta en tres grandes obras: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785/2007), *Crítica de la razón práctica* (1788/2000) y *Metafísica de las costumbres* (1797/2008).

trascendental, es decir “aquel –conocimiento– que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos en cuanto de tal modo puede ser posible *a priori*” (Kant, 1781 [1997], A12 [p.58]). Este conocimiento filosófico advierte a su vez la reflexión trascendental, entendida como la capacidad de la razón para examinar sus propias bases operativas a fin de distinguir si pertenecen al entendimiento puro o la intuición sensible (Kant, 1781, [1997] A261, B317 [p.277]). Lo que hace Kant es proporcionar una fundamentación trascendental a la teoría del conocimiento. Hasta aquí la epistemología kantiana, ahora es necesario esclarecer la fundamentación ética.

Desde esta concepción kantiana es importante dilucidar en torno a la siguiente cuestión ¿Cuál son las implicaciones de la fundamentación trascendental en el campo de la ética? El filósofo alemán considera que la ética es un problema trascendental, que desborda los elementos empíricos de la realidad dado que la investigación trascendental expone las reglas del pensar puro, es decir lo que se conoce integralmente *a priori*, por lo cual la finalidad del estudio filosófico de la ética consiste en examinar la idea y los principios de una voluntad pura posible y no sólo las conductas expuestas, lo cual pertenece al mundo empírico de la psicología (Cfr. Kant, 1785/2007, Ak 4:391 [p. 7]). No obstante, es inverosímil la fundamentación ética a partir de la reflexión trascendental debido a la imposibilidad de prescindir de conceptos empíricos. Kant renuncia a la fundamentación trascendental de la ética en los siguientes términos:

Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que si bien, ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, de inclinación, etc. [al construir un sistema de moralidad pura tiene que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber, sea como obstáculo a superar, sea como estímulo que no debe convertirse en motivo]. Por ello constituye la filosofía trascendental una filosofía de la razón pura y especulativa.” (Kant, 1781/1997, Ak A14-15, B28-29 [p.59-60]).

Como se observa, los juicios prácticos que intervienen en la moralidad se excluyen del conjunto de la filosofía trascendental porque se tratan de elementos del mundo empírico y no pueden ser analizados desde la razón pura, lo cual da por consiguiente que Kant rechace definitivamente la fundamentación trascendental de la ética. La única vía posible es la apriorística: “En consecuencia esta segunda ley [moral] puede al menos apoyarse en

meras ideas de la razón pura y ser conocida *a priori*” (Kant, 1781/1997, A806, B834 [p. 631]). Este tipo de ética requiere de un equilibrio entre la libertad que todo ser racional posee y las condiciones de posibilidad de que coincida con una distribución de la felicidad orientada según principios (Cfr. *Ibíd*). Esta necesidad –teórica y práctica a la vez– fue lo que condujo a Kant el formular el imperativo categórico; el corazón del fundamento a priori de la ética. No obstante, le precede la buena voluntad como criterio para examinar las acciones humanas. Apelar al principio de la buena voluntad no significa que una acción sea buena simplemente por el hacer o por la adecuación por alcanzar el fin propuesto, sino que es buena en sí misma. (Cfr. Kant, 1785/2002, Ak 4:395 [trad. Allen W. Wood, p. 10]).<sup>20</sup> Se aprecia el sentido inverso de la fundamentación utilitarista a la cual le basta simplemente que la acción otorgue su efecto placebo sin ningún examen de su voluntad. La actuación de la buena voluntad se guía por la fórmula del imperativo categórico que se expresa de la siguiente forma: “obra de tal manera como si la máxima de tu acción llegara a querer al mismo tiempo que se convierta en **ley universal**”<sup>21</sup> (Kant, 1785/2002, Ak 4:421 [p-38], énfasis original). A su vez, la buena voluntad se relaciona con el deber. El hombre verdaderamente recto no es aquel que actúa *conforme al deber* sino por *deber* y es valiosa por su contenido moral, por el respeto que demuestra hacia la ley del imperativo en pleno uso consciente de su voluntad y libertad (Cfr. *Ibíd*).

No obstante, esta aparente solidez de la ética kantiana no está exenta de críticas. Por ejemplo, Rawls (2006) considera que la idea de libertad expresada en el pensar y actuar del hombre, no es tan clara en Kant, sino más bien difusa: ya que por lo menos se aprecian tres ideas de libertad: “la idea de un obrar bajo la idea de la libertad, la idea de la libertad práctica y la idea de la libertad trascendental” (p. 353). La primera idea representa la forma más básica en el obrar bajo la idea de libertad, es la conjunción entre la razón pura del sujeto y el ejercicio puramente espontáneo del actuar, la segunda idea consiste en obrar desde principios puros prácticos al obrar bajo la idea de libertad, la última es la certeza de

---

<sup>20</sup> Cito a Kant: “The good will is good not through what it effects or accomplishes, not through its efficacy for attaining any intended end, but only through its willing, i.e., good in itself, and considered for itself, without comparison, it is to be estimated far higher than anything that could be brought about by it in favor of any inclination, or indeed, if you prefer, of the sum of all inclinations”. (*Ibíd*).

<sup>21</sup> Cito a Kant: “So act as if the maxim of your action were to become through your will a **universal law of nature**.” (*Ibíd*).

que la capacidad de decisión, en cuanto causa eficiente, emerge de la espontaneidad de la razón pura práctica, de un orden natural (Rawls, 2006).

En su conjunto, la fundamentación ética de Kant se revela como una postura basada en los argumentos de la razón pura, la razón práctica, la libertad, la ley moral, la fe práctica; que de acuerdo con Rawls (2006) “La doctrina de Kant es una defensa de la fe razonable y, más en general, de lo que entiende que son los intereses fundamentales de la humanidad” (p. 399). En realidad, la fundamentación de la ética kantiana se puede entender como:

Una determinada fundamentación de las normas morales, cuyos rasgos característicos son: concentración en el fenómeno de la *obligación moral* como fenómeno básico; procedimiento de *universalización* de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral y, en consecuencia, *irrelevancia* del contenido material de las acciones (valores históricos, tradición, costumbres, etc.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas, lo que se entiende principalmente por *formalismo*. (Guariglia, 2013: 54, cursivas originales).

De las propuestas empiristas y apriorísticas de fundamentación ética, es en esta última en la que se podrían compartir ciertos principios para explicar las acciones éticas de los creyentes. El hecho de universalizar un mandato orientado a proporcionar la felicidad de la humanidad mediante la voluntad y libertad que tiene el sujeto es ambivalente. No obstante, si notamos que el fin último de la ética kantiana es alcanzar el mayor bien posible mediante los propios recursos de la razón (*a priori*) deja de lado las condiciones de posibilidad que una deidad o entidad suprema, puesto que, para Kant, dejarle esta labor a un ser abstracto es como girar en su propio eje sin siquiera moverse un ápice. Si bien, como se observó, los conceptos claves de la ética kantiana se fundamentan en la voluntad y libertad, el hilo conductor del giro copernicano en la fundamentación ética se le debe al vuelco del principio de felicidad al principio del deber (Cfr. Guariglia, 2013: 53). Es innegable que el ser humano posee facultades que le proporciona su propio entendimiento, lo que es cuestionable es el hecho de fundamentar la ética desde la reflexión *a priori* con solo uso de la razón humana. Esto podría –por ejemplo– transformarse en un relativismo ético, una pretensión que ni la ética civil ni la religiosa podría aceptar. Es necesario continuar con el examen de las propuestas éticas que logren explicar con mayor claridad y profundidad el problema planteado. En el siguiente apartado se realiza este esfuerzo.

#### 1.2.4. Fundamentación ética de la virtud

El recorrido conceptual que se ha realizado acerca de la fundamentación de la ética ha trazado hasta el momento dos líneas de pensamiento que han permeado las direcciones de la ética contemporánea. No obstante, como una alternativa a medio camino se ha rescatado la tradición filosófica de la Grecia Clásica, para reinterpretar el significado de la ética en la sociedad contemporánea. Es así como en la escena de la reflexión ética se ha recurrido a la reinterpretación de la teoría ética de la virtud. En este espacio se examina la ética de la virtud planteada por Alasdair MacIntyre, la crítica de Martha Nussbaum y las relaciones conceptuales con las aportaciones de la teología cristiana respecto a la ética o filosofía moral. Al final se presenta un balance de los principales conceptos éticos que permiten explicar y comprender la cuestión central del presente estudio.

En el contexto del siglo XX, en pleno dominio de la racionalidad y sus herederos (tecnología, ciencia moderna), que determinan y diseñan el ritmo de la vida colectiva, se han cuestionado las insuficiencias de los esfuerzos por plantear una vida ética que permita que los seres humanos concilien sus diferencias. Desde esta rítmica conceptual emerge la propuesta ética de Alasdair MacIntyre, que rastrea las huellas de la ética para ofrecer una reinterpretación actualizada de la concepción aristotélica de virtud a la luz del contexto actual.

En el libro *After Virtue* (1981/2007) MacIntyre elabora una crítica profunda a la filosofía moral en general concluyendo en un diagnóstico desalentador para el panorama de la ética moderna. El autor atribuye dicho fracaso a dos aspectos integrantes: la pretensión de universalizar la moral (derechos humanos) y el hecho de que la filosofía moral prescindió el apoyo de las ciencias sociales (historia, sociología y antropología) porque consideraba innecesario dar cuenta del contexto social. Para enfrentar este desafío<sup>22</sup> se hace

---

<sup>22</sup> Si bien desde el título del libro el lector advierte que el concepto central gira en torno a la idea de virtud, en realidad su propuesta consiste en la “construcción de nuevas comunidades desde las que sea posible definir al individuo no solo como un ser libre para construir su vida sino enraizado de antemano en una forma de vida que le otorgue sentido no tanto entendida individualmente, sino como vida en común con los otros” (MacIntyre, 1981/2004: 3). De acuerdo con los rasgos de esta investigación, el análisis teórico y conceptual se concentra en la noción de virtud. No obstante, el sentido que el autor le imprime se comprende en el contexto de su propuesta comunitaria de convivir en sociedad donde se desarrollan y se comparten personalmente las virtudes.

necesario recurrir a la noción aristotélica de virtud; sin embargo, como lo indica MacIntyre no existe una idea de virtud única, fundamental y central:

Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su rol social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del *telos* específicamente humano, ya sea natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para lograr el éxito terrenal y celestial (Franklin). (MacIntyre, 1981/2007, p. 185, cursiva original).<sup>23</sup>

En estas definiciones se pueden detectar algunos rasgos del concepto de virtud. Su utilización siempre exige la aceptación de ciertos rasgos de la vida social y moral. En Homero la virtud es secundaria respecto al papel social, en Aristóteles es secundaria respecto a la vida buena del hombre, en Franklin es secundaria respecto a la utilidad. Esto significa que el concepto de virtud requiere el fondo necesario para hacerse inteligible, y así plantear su unidad conceptual. El autor recurre a tres fases en el desarrollo histórico conceptual que le dan sustento: la práctica, el orden narrativo de la vida humana y la tradición moral (Cfr. MacIntyre, 1984: 232-233). En primer lugar, el autor entiende la idea de práctica como:

Cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intentan lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana para lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y los bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. (MacIntyre, 1984: 233).

Como se observa, no todas las actividades humanas pueden considerarse práctica, una de las condicionantes es el reconocimiento social de tal actividad. Mientras que la albañilería no es considerada, la arquitectura, sí. El juego de la rayuela no, pero el fútbol sí. Es decir, actividades aisladas sin estructura social no pueden categorizarse como una práctica. En este sentido la religión se puede considerar una práctica, ya que reúne los requisitos planteados por el autor. El autor acepta que en estos términos el conjunto de

---

<sup>23</sup> Cito a MacIntyre: “We thus have at least three very different conceptions of a virtue to confront: a virtue is a quality which enables an individual to discharge his or her social role (Homer); a virtue is a quality which enables an individual to move towards the achievement of the specifically human *telos*, whether natural or supernatural (Aristotle, the New Testament and Aquinas); a virtue is a quality which has utility in achieving earthly and heavenly success (Franklin).”

prácticas es variable: los juegos, las artes, las ciencias, la política. Mismas que contienen “modelos de excelencia y obediencia a reglas” (p. 236). Un concepto clave en el conjunto de esta definición es el de bien interno a la práctica. Distingue entre bienes internos y externos a la práctica. Los primeros se alcanzan cuando el actor se compromete integralmente. Su valor es intrínseco, solo se pueden obtener cuando existe el compromiso en algún tipo particular de práctica. Son internos porque se concretan exclusivamente en la práctica y solo se reconocen en la participación. (p. 235). En el caso de los bienes externos sucede lo contrario. Siendo externos y contingentes –como la fama, el poder y el dinero– este tipo particular de bien no está comprometido con la práctica, sino que su uso es instrumental e impide el enriquecimiento de las facultades humanas. (p. 237). Los bienes externos de la práctica desdibujan su sentido originario. Aclara que la práctica no debe confundirse con la institución. Una práctica es el fútbol, la química, la optometría. Una institución es el club de fútbol, laboratorios, las universidades y las clínicas. El compromiso de las instituciones tiene que ver con los bienes externos como el poder, el dinero y la jerarquía. Por ello la necesidad de las virtudes porque “sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no pueden resistir el poder corruptor de las instituciones.” (p. 241).

Después de estos señalamientos el autor elabora su primera definición parcial de virtud en los siguientes términos:

*Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posición y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes.* (MacIntyre, 1984: 237, cursivas originales).

En esta concepción se aprecia la necesidad de aceptar virtudes clave (justicia, valor y honestidad) para acceder a “los modelos de excelencia y los bienes internos de la práctica” (p. 238), porque de otra forma sería un ardid tal faena. No obstante, la práctica asume un componente interactivo, donde se definen las virtudes en función de modelos compartidos entre los miembros. Esto permite compartir códigos dependiendo la sociedad o comunidad en particular. Por ejemplo, una comunidad religiosa como los luteranos que educan a sus hijos para decir la verdad con todas las personas (MacIntyre, 1984: 239). Esto implica que la virtud tiene que ver con el contexto donde se desarrolla la práctica. Hasta aquí lo que

refiere a la noción de práctica. A continuación, se aborda la unidad de la vida humana como concepto clave en la teoría de la virtud de MacIntyre.

El autor elabora una crítica tanto a la teoría sociológica moderna y la filosofía<sup>24</sup> por haber fragmentado al individuo atomizando su yo. Las virtudes no se pueden desarrollar situacionalmente: “La unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible solo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebido como un todo.” (p. 153). El componente esencial para lograr la unidad de la virtud lo encuentra en la organización narrativa del yo: “es la unidad de la narración encarnada por una vida única” (p. 269). La unidad del relato se convierte en el criterio central para la concepción unitaria del yo. Esto le permite considerar su siguiente definición parcial de virtud:

Las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que no sólo mantienen las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, y ayudándonos a vencer los riesgos, peligros y tentaciones distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. (MacIntyre, 1984: 270).

Con esta definición el autor llega a la segunda fase del concepto unitario de virtud, en el cual agrega a la práctica el contenido referido a la búsqueda del bien, relativa a la vida buena del hombre para dar paso a la tercera y última fase analítica: la tradición moral. Básicamente consiste en identificar el punto de partida de la moral. El autor equipara el yo histórico con el yo social, “porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivó mi identidad” (p. 272). Es decir, la identidad social tiene un componente histórico y se rastrea a partir de la tradición moral. Con ello el autor logra formular su concepción definitiva de virtud:

Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. (MacIntyre, 1984: 274).

---

<sup>24</sup> De la teoría sociológica crítica los planteamientos de Dahrendorf y Goffman, y de la filosofía, los de Sartre y la filosofía analítica.



En esta definición se relacionan las fases señaladas con anterioridad y que conforman los conceptos clave en la caracterización esencial de la idea de virtud: la práctica, la unidad narrativa y la tradición. Como se aprecia, no se puede pensar en virtudes desligadas de estas tres nociones. La idea de virtud se construye mediante dicho fundamento. Le otorga validez no solo desde la abstracción ontológica de lo que se pueda considerar como el bien último del hombre, sino que observa el fundamento de la realidad social e historia del ser ético del hombre, pero en el propio curso de su vida.

No obstante, como todo esfuerzo teórico en ciencias sociales y humanidades, los conceptos requieren someterse a la crítica.<sup>25</sup> La ética de la virtud planteada por MacIntyre no es la excepción. La crítica de Nussbaum (1985, 1986, 2004) es posiblemente una de las más convincentes. La autora parte de una historia confusa de la filosofía moral que atenta a la precisión y a la sensatez intelectual: que existe una “ética de la virtud” como posible alternativa a las aproximaciones utilitaristas y kantianas (Cfr. Nussbaum, 1999: 574). Desmitifica la idea que asume a la ética utilitarista y kantiana como éticas del acto y la ética de la virtud como ética del agente, identificando el terreno común de esta última:

1. La filosofía moral debe ocuparse de la agente, así como de la elección y la acción.
2. La filosofía moral debe, en consecuencia, interesarse por la motivación y la intención, la emoción y el deseo: en general, por el carácter de la vida moral interior y por patrones establecidos de motivación, emoción y razonamiento que nos conducen a considerar a alguien una persona de cierto tipo (valiente, generosa, moderada, justa, etc.).
3. La filosofía moral debe centrarse no sólo en actos de elección aislados, sino también, y de manera más importante, en todo el curso de la vida moral de la agente, sus patrones de compromiso, conducta y también de pasión. (Nussbaum, 1999: 578).

El ofrecer estos puntos básicos que comparten los teóricos de la virtud es para indicar que no se contradicen con la ética utilitarista ni la ética kantiana; como se observa no existe oposición entre la acción con el agente, entre la motivación al razonamiento, entre las elecciones con la vida moral. Dentro de la ética de la virtud la autora identifica dos grupos: los anti-utilitaristas y los anti-kantianos. El primer grupo comparten por igual cuatro preceptos: Los bienes que persigue el ser humano son plurales, la razón juega un lugar

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, Hoyos (2007: 121) detecta sólidas aportaciones a la teoría ética de MacIntyre, pero al igual cuestiona el relativismo que puede desembocar el fundamento en las tradiciones. Por su parte, Fernández-Llebrez (2010: 48) considera que, en esa búsqueda por perfeccionar la unidad teórica de la virtud, MacIntyre confunde el plano ontológico con el plano político.

importante en la elección, la emoción y el deseo son formas de intencionalidad que pueden ser sometidas bajo el escrutinio de la razón y por ende no pueden considerarse irracionales, y las ideas sociales del bien conducen a pasiones y juicios deficientes (p. 590). Estas tesis son de corte aristotélico, por ello quienes comparten estas premisas se pueden considerar neo-aristotélicos. La filósofa identifica en este grupo a los siguientes autores: John McDowell (1979, 1980), David Wiggins (1975-1976; 1978-1979), Henry Richardson (1996), Iris Murdoch (1971), Nancy Sherman (1991, 1997), Marcia Homiak (1997, 1998) y a ella misma. En el otro extremo Nussbaum (1999) distingue la línea anti-kantiana, que se caracteriza por criticar el exceso dominio de la razón kantiana donde el deber y la razón se conciben soberanos. Ante lo cual es necesario retornar a elementos como el sentimiento, la intuición, la tradición y los hábitos (p. 600). Si bien en este segundo grupo figuran varios autores, lo que interesa en esta discusión es la respuesta a los planteamientos de MacIntyre (1984). Después de analizar la ética de la virtud planteada por dicho autor, Martha Nussbaum (1999) señala el descuido del filósofo al rechazar la reflexión como contenido fundamental de la actitud virtuosa. Esta idea se fundamenta en el hecho de que MacIntyre (1984) rechaza la sola razón y apela a la internalización del rol social de forma automatizada sin reparar en la reflexión (Nussbaum, 1999, p. 610). Otro descuido de los teóricos de la virtud consiste en el acento relativista. A la negación de universalizar la fundamentación ética y adoptar la perspectiva relativista se corre el riesgo de perder la objetividad:

Todos relacionan a la ética de la virtud con una negación relativista de que la ética, correctamente entendida, ofrezca cualesquiera normas transculturales, justificables por referencia a razones de validez humana universal, mediante las cuales podamos criticar adecuadamente diferentes concepciones locales del bien. Además, todos sugieren que los conocimientos que obtenemos al estudiar los problemas éticos con base en las virtudes a la manera aristotélica apoyan el relativismo. (Nussbaum, 2004: 219)

Adjudica este descuido al reinterpretar la teoría de la virtud, desatendiendo la fundamentación objetiva del florecimiento humano que se encuentra en los planteamientos aristotélicos. Desde estas consideraciones se puede argüir que el trayecto intelectual de la ética de la virtud no está desprovisto de escollos y recovecos. No obstante, es necesario señalar que en el panorama general del campo problemático de este estudio son notables las

mediaciones conceptuales con la recepción cristiana de la ética de la virtud. Esto precisamente se examina en el siguiente apartado en el contexto de la dimensión religiosa de la ética.

### **1.3. Concepción sociocultural de la religión y fundamentación de la ética cristiana**

En este apartado se analizan los conceptos que se entrecruzan entre la ética y la religión. Se trazan las líneas teóricas que permiten comprender las diferencias y similitudes conceptuales. En primer orden se identifican los rasgos que caracterizan a la religión como producto social y a su vez una construcción de la sociedad y de la cultura; se subrayan nociones como religión, ética religiosa, habitus religioso, *ethos* y ética cristiana. Se discuten por igual las diferentes posturas que se han establecido en las relaciones entre la ética y la religión. Para construir un marco conceptual de la ética religiosa se realiza un esfuerzo comprensivo para detectar los hilos conductores que ofrecen el fundamento teológico y filosófico de la ética cristiana, en particular al destacar la categoría central de toda ética, en el concepto de virtud o *areté* griega.

#### **1.3.1. Conceptos socio-antropológicos de la religión**

Pensar en la vida del hombre despojada de elementos subjetivos, como creencias y valores de orden religioso, encerrado en actos orientados desde una perspectiva materialista donde sólo se privilegia lo evidente, tangible y medible, sería como negar que en la historia de la humanidad la religión ocupa un lugar importante. La religión se encuentra en casi todas las sociedades humanas conocidas, estuvo presente aún en las primeras sociedades de las que sólo existen restos arqueológicos; la religión como parte de las sociedades humanas ocupa generalmente un lugar destinado al consuelo, la esperanza y la misericordia del hombre. Sin embargo, es importante señalar que la religión ha sido fuente de conflictos y luchas sociales intensas que provocaron divisiones entre culturas, naciones, pueblos; la religión puede provocar que el hombre se despoje de sus bienes o incluso de su propia vida, y todo por acatar sus principios e ideales, la religión puede llegar a unir o

incluso a dividir ciertas comunidades (Giddens, 1986/2010). La religión permite reconocer que el hombre integra una dimensión sobrehumana de origen, destino y salvación de su vida, desde ella se pregunta el sentido y significado de su vida, del discurrir en el mundo y la totalidad de su ser. Esta idea rescata en el hombre el sentido que tiene la vida, permite que el hombre se cuestione de su papel en este mundo (Velasco, 1992). Estas ideas preliminares del alcance de la religión es lo que motiva el análisis de conceptos y teorías que permitan comprender la religión y sus implicaciones en la vida social.

Una de las explicaciones sociológicas de la religión nos la ofrece el francés Emile Durkheim (1912/2012). Proclamando una estrecha relación entre el conocimiento de lo social y las formas religiosas escribe: “los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso” (p.14). Para el autor, el conocimiento inicial del mundo es de orden religioso, el conocimiento del mundo es un producto del pensamiento religioso; mundo y Dios son uno, al igual que conocimiento y religión. Durkheim introduce el concepto sociológico de representación colectiva, es decir, si las representaciones que hace el hombre del mundo tienen un origen religioso, ello significa que no solo trastoca su pensamiento sino por igual sus modos de obrar social. Sostiene:

La religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o rehacer ciertos estados mentales de los grupos. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas esenciales, productos del pensamiento colectivo. (Durkheim, 2012:15).

La religión surge en la interacción social, en el encuentro cara a cara de los hombres en sociedad, contiene un carácter inmanente al ser social y a su vez todo conocimiento o práctica social es producto de representaciones religiosas y por tanto colectivas. Durkheim (2012) ofrece una de las primeras concepciones científico-social de la religión: “*Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas*” (p. 49, cursivas en el original). Esta significación de la religión adquiere un matiz diferenciador de lo que se

considera “sagrado” o “profano” que fue difícil de sostener teóricamente a la luz de la vida práctica, sin embargo, le permitió al sociólogo interpretar el mundo de lo social desde los esquemas religiosos como orientadores y ordenadores de la vida social.

En la tradición sociológica se encuentra otro autor que enfatizó la cuestión religiosa en la vida social. Cuando Max Weber (1981) construye el concepto científico de sociología, le otorga un lugar especial a las acciones humanas de tal suerte que es difícil que alguna actividad humana escape para la comprensión sociológica de los fenómenos sociales. Esta es la vía teórica y metodológica que permiten construir la lógica del sentido de las agrupaciones sociales que históricamente el hombre ha venido constituyendo como parte de su vida cotidiana. Una de ellas lo representa la religión. En el ámbito de las experiencias religiosas que los sujetos van acumulando históricamente se van construyendo un conjunto de significados sociales que se entretajan a partir de las acciones orientadas hacia los otros. Las acciones de los creyentes se pueden ubicar desde las motivaciones internas en función de las conductas manifiestas relativas a sus orientaciones ético-religiosas. Es en este punto donde aparece la noción de acción social: “la acción social es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo” (Weber, 1981: 5, cursivas del autor). Derivado de esta construcción emerge la idea de sentido:

Por “sentido” entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien *a)* existente de hecho:  $\alpha$ ) en un caso históricamente dado,  $\beta$ ) como promedio y de un modo aproximado a una *masa* de casos bien *b)* como construido de un *tipo ideal* con actores de este carácter.” (Weber, 1981: 6, cursivas del autor)

Con esta idea nos indica que el estudio social se puede realizar a partir de una tipología de la acción social, la metodología de Weber está basada en cuatro tipos ideales que refieren a un espectro social que se puede aplicar a cualquier tipo de obrar social.

Las formas de acción social que advierte Weber (1981: 20) se pueden clasificar en cuatro: la racionalidad con arreglo a fines, es decir la acción social que se encuentra “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, que utilizan estas expectativas como condiciones o como medios para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos” (Ibíd); la racionalidad con arreglo a valores, acción social que “está determinada por las creencias

consientes en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta sin relación alguna con el resultado”(Ibíd); la acción afectiva, determinada por el estado emocional del actor y el cuarto, la “acción tradicional [...] determinada por los modos de comportamiento habituales del actor y su costumbre”(Ibíd).

Es en este marco metodológico en el que aparece la ética religiosa, que al conformar en los creyentes una red de significados valorales apoyados en las creencias se configura así la posibilidad para el estudio social de la religión y por tanto para la comprensión de sus acciones. La concepción que el ser humano se ha formulado acerca de la posibilidad de un dios o dioses como parte de su existencia humana es lo que condujo a Weber a señalar: “Este pensamiento extendido en todas las variantes imaginables por todas partes donde la concepción del dios tomó rasgos universalistas, forma la 'ética religiosa' (...)” (Weber, 1981: 354). La creencia en entidades divinas se racionaliza en la creencia en los dioses como rectora de la vida en el mundo, de tal suerte que los creyentes construyen las normas éticas que orientarán sus vidas en sociedad.

Cuando un actor es movido por una ética derivada de la religión este elige un medio; sin embargo, el fin le es impuesto por el propio fundamento religioso en el que apoya sus creencias. Algo que no sucede en la racionalidad de acuerdo con los fines donde el actor elige libremente tanto los medios como los fines. En efecto, se advierten algunas deudas en esta teoría de la acción, principalmente debido a la reducción metodológica de la teoría weberiana de la acción. No obstante, Schütz (1932/1993) propone una teoría más incluyente de la acción social<sup>26</sup>. Bebiendo de las fuentes de la filosofía fenomenológica incorpora conceptos centrales como intersubjetividad y vida cotidiana. De las reformulaciones de la teoría de la acción que construye Schütz (1932/1993) y que permiten ubicar la realidad social de los actores es su idea de significado subjetivo y objetivo.

---

<sup>26</sup> Schütz considera que Weber construyó el concepto de acción social vagamente. Por ejemplo, no logró distinguir entre significado y motivo, entre el significado de la acción propia y el significado de la acción del otro. Por ello identifica Schütz cuatro niveles en el concepto de acción social weberiano: a) en el primero el actor es solitario, sus motivaciones subjetivas quedan atrapadas en su interior, b) en el siguiente nivel debe estar implicado otro actor, c) en el tercer nivel existe la interpretación de la conducta del otro, c) en el cuarto nivel aparece la orientación del actor arrojada hacia el obrar del otro, d) el quinto nivel corresponde a la observación científica del investigador social con la finalidad de comprender la acción social del actor. (cfr. Schütz & Luckmann, 1973/2001)

Mientras que el significado subjetivo ocurre en la conciencia del actor a modo de significaciones y construcción que el actor elabora de su realidad, el significado objetivo tiene que ver con el acervo social de conocimiento que se comparte en el espacio cultural. (Schütz, 1932/1993: 61-68). Es en la cotidianidad donde los actores entretienen las significaciones y las motivaciones a partir de las relaciones entre los otros de tal suerte que al compartir un conocimiento social se construye un campo común de significados que los actores le imprimen a sus actos. El significado es intersubjetivo, se construye en las experiencias de la vida cotidiana. “El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado” (Schütz y Luckmann, 2001: 25). Es en la cotidianidad donde los sujetos actúan y tornan como propia la realidad; el conocimiento de los sujetos se adquiere en el diario vivir, es una condición de la existencia humana: “El mundo de la vida cotidiana es por consiguiente la realidad fundamental y eminente del hombre” (Ibíd). Es precisamente en el mundo de la vida cotidiana donde los sujetos construyen los significados, donde el lenguaje ocupa un lugar central para consolidar los lazos sociales del actor: “Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y significativo” (Ibíd). Los rasgos centrales del mundo de la vida cotidiana son la construcción de significados sociales, la realidad inmanente del hombre, el carácter común y comunicativo, y como generador de conocimiento de la realidad social. Desde esta óptica constructiva, Berger (1999) considera que la religión “es un universo de significaciones humanamente construido” (p.247). El mundo de la vida cotidiana como espacio social se convierte en el lugar de encuentro de la conciencia interconectada mediante un conjunto de significados que los actores le dan vida y hacen propio. Esto es algo que también ocurre en la vida religiosa, al compartir creencias, significados, interpretaciones de la realidad que les circunda, se convierte en un acervo social de conocimiento en el encuentro social con el otro. El propio sujeto creyente le da un significado mismo que es compartido por otros creyentes, no por el sometimiento de la jerarquía religiosa sino precisamente por las interacciones sociales en las cuales se ven involucrados en los diferentes espacios de su vida religiosa.

Desde el análisis antropológico, Clifford Geertz (2003) concibe la religión como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (p. 89). Esta concepción se presta a la complejidad de varios conceptos, por ejemplo, la idea de símbolo que se refiere a la interpretación subjetiva que los sujetos hacen del conjunto cultural que le rodea. Respecto a los estados anímicos que se establecen en los hombres se representa como la interiorización que los sujetos hacen del sistema de símbolos, de tal suerte que le encuentra el sentido a sus actos como marcos interpretativos de ver el mundo y que posibilitan mantener el orden interior. Por su parte, la aureola de efectividad permite al hombre afianzar su creencia religiosa de tal suerte que dichos estados anímicos sean lo más efectivos posibles sin posibilidad de incertidumbre (Geertz, 2003). Las concepciones de orden general de existencia permiten al hombre construir un marco de significados a partir del sistema de símbolos (Geertz, 2003). La religión no se identifica exclusivamente con un solo Dios, con prescripciones morales que un creyente debe acatar y no necesariamente tiene una explicación de lo que es el mundo, lo que puede caracterizar la religión es que “en todas hay un conjunto de símbolos, invocan sentimientos de reverencia o respeto, y están vinculadas a RITUALES (mayúsculas del autor) o ceremoniales (como los servicios eclesiásticos) en los que participa una comunidad de creyentes” (Giddens, 1986/2010: 553). Símbolos, sentimientos y rituales se integran en un todo que conforma al sujeto y se refleja en la comunidad de creyentes, los rituales son actos que realizan los creyentes dirigidos a ciertos símbolos a través de plegarias, cánticos, discursos, comer ciertos alimentos. Estos actos, aunque generalmente se realizan en colectivo, también se realizan en lo individual, trascienden incluso en la vida cotidiana del creyente. Como se observa, Geertz (2003) introduce nuevos conceptos para comprender el fenómeno religioso, destacando la concepción simbólica de la cultura.

### **1.3.2. Relaciones conceptuales entre la ética y la religión**



Ética y religión comparten un mismo espacio, un mismo tejido dirigido esencialmente al hombre, el nivel de influencia social que ha tenido la religión en el curso de la historia, adquiere un carácter significativo para explicar la realidad en el marco social y religioso que permite identificar un conjunto normas de conducta moral que rigen las sociedades modernas, tanto la ética como la religión se preocupan por el sentido de los actos humanos, en la religión confluyen nociones de la condición humana, mismo que intenta responder a preguntas como ¿qué sentido tiene mi vida? ¿Qué me cabe esperar? (Velasco, 1992).

La religión permite construir un conjunto de significados y ordenamientos hacia las acciones de sus miembros, mismos que se reflejan en valores que comparten la comunidad religiosa; el antecedente más inmediato de la ética se manifiesta en la religión. Al respecto, De Certeau considera:

La ética desempeña el papel asignado antes a la teología. Una “ciencia de las costumbres” juzga en lo sucesivo a la ideología religiosa y a sus efectos, en el mismo sitio en que la 'ciencia de la fe' clasificaba los comportamientos en una subsección llamada 'teología moral' y jerarquizaba las conductas según las normas de la doctrina. Esta evolución presenta muchos signos: el primado epistemológico de la ética en la reflexión sobre la sociedad, la apreciación de la religión según 'valores' que son los suyos propios (el bien común, la exigencia de la conciencia, el progreso, etc.); el repliegue de la religión hacia las prácticas religiosas o su alineamiento bajo categorías impuestas por una sociedad; la marginalización del culto por la ley civil (De Certeau, 1993:152).

En este campo común entre ética (filosofía) y religión (teología), ambas colaboran en el sentido de los actos humanos en relación con la sociedad; la ética, desde una estructura secular y la religión, desde una estructura basada en la fe y la promesa de la salvación, indistintamente de que ética y religión comparten ciertos rasgos, esta última integra una dimensión ética; la religión se alimenta de la ética puesto que permite dotarla de una dosis de racionalidad (Campos, 2008). La ética permite que la religión se observe a sí misma, valore su vínculo con la realidad social y su contribución al marco moral del hombre, observación que considera la racionalidad del sentido del actuar social con arreglo a postulados éticos.

Los argumentos anteriores no son suficientes para explicar en qué sentido ética y religión comparten una estructura y un espacio de significados, por ello es necesario considerar que ética y religión no siempre tienen acuerdos comunes, las relaciones han

generado extremos que oscilan entre uno y otro lado. De acuerdo con Campos (2008) son tres posturas contemporáneas que ocupan un lugar importante para estudiar las relaciones entre ética y religión: la ética laicista, la ética laica y la ética religiosa. Al respecto, Guibert (2012) precisa las diferencias entre estas tres éticas:

La ética civil es una ética laica, es decir, no religiosa ni tampoco laicista. La ética religiosa pone a Dios como fundamento de la ética; una ética laicista se empeña en eliminar la religión para alcanzar sus fines. Una ética laica en cambio no trata la cuestión religiosa, y es admitida por una persona religiosa, atea o agnóstica. (Guibert, 2012:239).

La ética civil no niega lo religioso, pero no es su contenido esencial, responde al contenido de una ética neutral respecto a la religión, la ética religiosa se fundamenta en una religión y la ética laicista sí lucha contra la religión, por lo tanto, su interés es negar el carácter religioso de toda ética. El centro de interés de la ética que nos ocupa oscila entre lo civil y lo religioso, que como primera impresión comparten varios contenidos; sin embargo, es importante construir un criterio de demarcación:

Otra cosa es que una ética civil y una ética religiosa tengan muchos contenidos comunes, buscan unos mínimos de justicia, que se pueden concretar en los derechos humanos o la libertad, la igualdad, la solidaridad como valores. Las religiones hacen además otros aportes: una experiencia personal de salvación, una motivación para ser éticos, una positividad y esperanza en la vida y en la vida futura, una comunidad de referencia y apoyo, etc. (Guibert, 2012: 239)

Los límites entre ética civil y ética religiosa no se reducen al contenido, en el caso de esta última el alcance reside en la esfera suprasensible, es decir, lo impenetrable por los sentidos, la razón y el conocimiento. En este caso, el contenido de las experiencias y creencias religiosas vividas en la fe que se profesa son fundamentales para construir el marco de acción ético del sujeto. Por su parte, Campos (2008) haciendo referencia a estos tres tipos de ética las distingue de un modo similar:

Ética religiosa es la que apela a Dios expresamente como referencia indispensable para orientar nuestro hacer personal y comunitario. Si ese Dios es el Padre de Jesucristo, es una ética cristiana: Dios es Padre, los hombres son hermanos, y por tanto invita el amor a todos.

La ética laicista se sitúa de un modo explícito en las antípodas de la ética creyente y considera imprescindible para la realización de las personas eliminar de su vida la

referencia religiosa, extirparla la religión, porque es fuente de discriminación y de degradación moral.

La ética laica, por su parte, no remite expresamente a Dios, pero tampoco lo niega, no hace referencia explícita a Dios, ni para tomar su palabra como orientación, ni para rechazarla. (Campos, 2008:16).

Dichas versiones de ética establecen límites y niveles de relación con la religión, en el caso de la ética religiosa el fundamento básico sería el que establece dicha religión, por lo cual existe una relación de origen y desarrollo entre el sujeto creyente y la comunidad religiosa, la ética laicista es un esfuerzo por superar el dogmatismo religioso considerado como un impedimento para el bien común, por lo cual se considera a la religión como un aparato de dominación sobre el sujeto. Entre estos extremos la ética laica propone una relación moderada entre ética y religión, como ese intento por conciliar las creencias religiosas brindando a los sujetos optar entre opciones sin imponer una u otra religión, simplemente considera que en el hombre existe una libertad para creer o no creer. En síntesis “una ética religiosa pone a Dios como fundamento de la ética; una ética laicista se empeña en eliminar la religión para alcanzar sus fines. Una ética laica en cambio no trata la cuestión religiosa, y es admitida por una persona religiosa, atea o agnóstica” (Guibert, 2012: 239). Con respecto a la ética laica, L. Aranguren (1958/1998) señala que en el curso de la historia la relación entre ética y religión ha pasado por varias etapas: religión separada por la moral de manera que niega el valor de esta, religión como mera parte constitutiva de la moral, moral totalmente autónoma frente a la religión y religión totalmente autónoma frente a moral, deísmos y ateísmos éticos, es decir, moral sin religión. Frente a estos planteamientos, Campos (2008) concibe diferencias entre las actitudes morales y religiosas; mientras que la actitud moral es “el esfuerzo del hombre por ser justo, por implantar la justicia [...] en exigencia sobre sí mismo e implica un sentimiento de suficiencia y libertad es un esfuerzo de ascenso hacia lo alto” (p. 23), el corazón de dicha actitud radica en el hombre mismo, en su libertad y autosuficiencia, en su capacidad humana para alcanzar el ideal terrenal de la justicia, en suma se trata de implementar la justicia por el hombre mismo; por su parte considera que la actitud religiosa es “entregada, confiada y amorosa a la gracia de Dios”. En cierto sentido la actitud religiosa implica por igual “rendimiento de sí mismo, no lleva consigo sentimiento de suficiencia, sino de menesterosidad; y en lugar de ascender el hombre a Dios es movimiento pasivo de descenso de Dios al alma para

morar en ella” (Ibíd). La actitud religiosa implica por un lado la negación del hombre como un ser autosuficiente, un ser que se concibe imperfecto y consciente de ello recurre a la divinidad para alcanzar la justicia. Como se puede apreciar, la diferencia central entre estas dos actitudes no es el contenido de la misma sino el medio que transitan para alcanzar sus ideales éticos. Mientras que la actitud religiosa escoge la vía divina, la actitud moral recurre a la vía humanista; es importante señalar que esto no significa que la actitud religiosa sea antihumanista, debido a que uno de los temas centrales entre la religión y Dios es la salvación del hombre, por lo menos en la concepción cristiana de la religión. Respecto a la relación entre ética y religión, Campos (2008) considera lo siguiente:

Para hablar de ética en la segunda mitad del siglo XX en España la referencia a José L. Aranguren (1909-1996) es imprescindible por la importancia e influjo que ha tenido su *Ética* desde 1958 [...] Es una ética laica porque quiere partir solo de la razón. Ética laica de un creyente católico, que debido al influjo en su pensamiento de Santo Tomas y Zubiri y su firme convicción de que la ética se fundamenta en la metafísica, podemos considerar muy cercano a una ética religiosa; y sobre todo si atendemos a su conclusión: la ética está abierta a la religión.

La ética laica de final del siglo XX nos parece que queda bien representada por Adela Cortina. Su postura no es a favor ni en contra. La ética es ética y tiene su propia justificación, método y conclusiones; la religión no tiene por qué interferir para nada en la ética, ni ser reducida en ética, pero si puede abrir caminos a la vida y aportar «interioridad y misterio».

Esperanza Guisan dice que su moral es laica porque no debe nada a la religión, «ni la moral depende lógicamente y necesariamente de la religión, ni la religión se ajusta necesariamente a la moral». Pero la hemos calificado de laicista porque, según ella la ética no se opone a la religión, pero la religión si se opone a la ética, a la liberación y emancipación de los poderes divinos, y, en consecuencia, no merece un lugar en la sociedad democrática.

Y entre las éticas religiosas [...] Marciano Vidal [...] mantiene que la ética es por necesidad autónoma y puede ser al mismo tiempo teonoma, que la moral cristiana asume la racionalidad y que lo específico de la ética cristiana no son los contenidos sino la cosmovisión, exactamente la referencia a Jesús de Nazaret (Campos, 2008:16).

En el caso de Aranguren y Cortina se ubican claramente en una posición neutra con respecto a la religión. Cada uno aboga desde su postura una relación sana entre ética y religión; o sucede igual con Guisan, que considera la ética definitivamente separada de la religión, aunque dicha separación es unidireccional: la religión se opone a la ética, en otras palabras, no hay lugar para la religión cuando hablamos de una ética en la sociedad. Vidal concibe una ética racional que solo cambia en la cosmovisión mas no en los contenidos, así su postura se puede ubicar en una sana convivencia entre ética y religión. Por su parte, la

clasificación de “ética de mínimos” y “ética de máximos”, planteadas por Cortina, permite pensar en la posibilidad de una ética religiosa. Para determinar la mejor forma de obrar del hombre dentro de una sociedad se contemplan dos aspectos: “uno de ellos es el de esos valores éticos que una sociedad pluralista puede exigir en justicia, otro es el de las propuestas de felicidad y sentido a las que invitan las diversas éticas de máximos” (Cortina, 2000: 13). La “ética de máximos” pertenece al campo religioso, donde se orientan la forma y el sentido de vida en el mundo para alcanzar la felicidad, misma que se comparte al interior de una comunidad de creyentes, por tanto, las “éticas de la felicidad”

Intentan ofrecer ideales de vida buena, en los que el conjunto de bienes de que los hombres podemos gozar se presenta jerarquizadamente como para producir la mayor felicidad posible. Son, por tanto, éticas de máximos que aconsejan seguir su modelo, nos invitan a tomarlo como orientación de la conducta, pero no pueden exigir que se siga, porque la felicidad es cosa de consejo e invitación, no de exigencia. (Cortina & Martínez, 2001: 117-118).

De estas ideas se desprenden dos elementos esenciales: la felicidad como bien último que ofrecen las religiones; la restricción de dicha felicidad otorgada exclusivamente a los que comparten el credo, el hombre es libre de seguir o no dicha ética. Sin mencionar la palabra religión, Cortina (1994) deja abierta la discusión para pensar la ética en términos religiosos; es decir, la posibilidad de una ética religiosa distinguida de la ética civil sostenida mediante una autoridad superior que pertenece a otra esfera diferente a la terrenal. Mientras que la ética civil se orienta en las formas sociales, la ética religiosa se orienta mediante “bienes últimos” que solo pueden ser ofrecidos por una entidad suprasensible. Es momento de preguntarse si la ética de mínimos y máximos se oponen, la autora lo explica en los siguientes términos:

Desde su experiencia religiosa -el creyente- quiere asegurar los mínimos de la ética cívica desde sus máximos, desde su vivencia de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres. Pero esos mínimos no son exclusivos del cristiano. La existencia de una ética cívica compartida por no creyentes y por creyentes de distintas religiones y confesiones cristianas es hoy un hecho gozoso, porque es alegre noticia saber que compartimos un lenguaje moral común desde el que podemos ir construyendo juntos una ética mundial. (Cortina, 1994: 12)

No existe tal oposición entre máximos y mínimos, esta última se fundamenta en la primera mediante la experiencia religiosa que vive el hombre. Igual, no hay una

demarcación de los mínimos, existe un pluralismo que se puede compartir entre creyentes y no creyentes, se abre la posibilidad de la construcción de una ética para todos, una ética mundial. Con ello apunta un proceso de universalización de la ética, donde las diferencias religiosas no implican necesariamente una oposición para compartir una ética de mínimos. Lo que no se esclarece con estas nociones es el fundamento particular en el cual descansa la ética religiosa de carácter cristiano, habrá que examinar si es posible distinguir fundamentos específicamente del cristianismo que permitan considerar la posibilidad de una ética cristiana. Esta tarea se realiza en el siguiente apartado.

### **1.3.3. Fundamentación de la ética cristiana**

El intento por clarificar los conceptos filosóficos y teológicos que intervienen fundamentación de la ética cristiana deviene en cuestionamientos acerca del sentido y pertinencia de este tipo particular de ética ante el mundo que actualmente vivimos. El hilo conductor de este apartado está orientado por el ritmo de las siguientes cuestiones: ¿Cuál es el influjo de la noción de virtud en el contexto de la ética cristiana? ¿Cuál es el fundamento de la ética cristiana? ¿Cómo puede resultar plausible hoy hablar de una ética cristiana? La idea central es examinar críticamente los conceptos filosóficos y teológicos fundamentales la ética cristiana. Dado que la fundamentación teórica procede tanto del dominio filosófico como del teológico, es muy fácil que algún lector desinteresado por los problemas teológicos sienta una actitud de rechazo o descalificación de lo expuesto; por ello, ante aquellos que quisieran señalar dicho riesgo se les solicita lo que Peter Berger invita a sus colegas sociólogos: “hagan gala de un ecuménico espíritu de tolerancia” (Berger, 1999:10). En un sentido inverso es necesario considerar las palabras del teólogo David Roldán respecto al cruce de dominios teóricos de las ciencias sociales y la teología:

Si se parte del concepto sistémico de “problemática” y se distinguen los dominios teóricos, la teología deberá ser evaluada con criterios de validez teológicos (que implican, en el caso del cristianismo, la exégesis bíblica, el rigor filológico y la lectura crítica de la tradición), a diferencia de los criterios de validez filosóficos y de las ciencias sociales. Por tal razón, las investigaciones que se hacen pasar por “teológicas” cuando parten de problemáticas planteadas en términos de una flexión epistemológica de las ciencias sociales nunca podrían juzgarse con criterios de validez teológica. (Roldán, 2010: 203).

Estas dos precisiones se hacen necesarias para insistir en el campo problemático en el que se adscribe esta investigación: en el cruce de dominios teórico y metodológico de las ciencias sociales y la filosofía. Por su parte, el examen de elementos del conocimiento teológico tiene la intención de identificar los fundamentos filosóficos que dan sentido a la ética cristiana, ya para teorizar la ética cristiana, ya para construir un marco conceptual de la investigación. La condición necesaria de este análisis es recurrir al acervo social de conocimiento que comparten los creyentes cristianos respecto a la consideración de la vida ética.

### 1.3.3.1 *La noción de virtud en la ética cristiana*<sup>27</sup>

En los escritos de los primeros teólogos cristianos no se encuentra un tratado sistemático de la ética, en su gran mayoría sus interpretaciones se ven influenciadas por la teoría de la virtud planteada por el pensamiento griego, especialmente por el platónico en la antigüedad y el aristotélico durante el medioevo. El concepto de virtud es el que adquiere mayor fuerza para referirse a la ética entre los primeros teólogos cristianos y se entendía como “una buena cualidad del alma por el cual se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra” (Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 55, a. 4 [trad. Rodríguez, 1993: 424]).<sup>28</sup> Esta noción de virtud –de origen agustiniano– permaneció latente en los pensadores cristianos durante la Edad Media (Colom & Rodríguez, 2001). También se pueden identificar otras tres definiciones –de origen aristotélico– que utilizaba Tomás de Aquino: “la virtud es una cierta perfección” (Aristóteles, *Física*, VII, 3, 246a10; cfr. *S.T.* I-II, q. 55, a. 2), “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual

---

<sup>27</sup> El examen de la conducta ética se analiza desde la perspectiva de los sujetos creyentes cristianos de dos grupos religiosos: católicos y evangélicos. Los primeros prefieren utilizar la expresión “teología moral” mientras que los teólogos evangélicos utilizan el término “ética cristiana”. No obstante, dichas expresiones son equivalentes ya que refiere a los fundamentos teológicos que son necesarios considerar por parte del creyente con la finalidad de ofrecer orientaciones del bien vivir. (Cfr. Botero, 2013). Se ha optado por utilizar la expresión ética cristiana puesto que la primera se puede prestar a cierta acepción rigurosa, dogmática y/o confesional. Por otra parte, la expresión ética cristiana es más utilizada en el lenguaje filosófico y sociológico.

<sup>28</sup> Esta noción de virtud fue elaborada por Pedro Lombardo (*Liber Sententiarum*, II, d. 27, c. 5) y Pedro de Poitiers (*Sententiarum libri quinque*, III, c. 1) influenciados por las reflexiones de San Agustín planteadas en *De libero arbitrio*, II, 18. El mayor representante de la escolástica –Santo Tomás de Aquino– igualmente retoma el concepto de virtud agustiniano como se observa en la cita.

realiza bien su función propia” (Aristóteles, *E.N.*, II, 1106a 20-25) y “es, por tanto, la virtud un hábito electivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (*E.N.*, II, 1106b 35). Esta última noción de virtud era utilizada frecuentemente por el Aquinate.<sup>29</sup> En esta concepción están incluidas cuatro ideas clave: a) la virtud como hábito electivo, b) la virtud como término medio c) el término medio de la virtud es orientado por la recta razón c) la razón se corresponde con el hombre prudente.

La virtud como hábito electivo considera la buena voluntad del acto que desencadena la acción. Se trata de una disposición interna del sujeto para realizar la acción efectivamente (cfr. Rodríguez Luño, 1983: 219; Rhonheimer, 2000: 210). Esto implica que un acto mecánico, en el sentido ordinario de “hábito” no se pueda admitir como virtud. El sentido popular del vocablo “hábito” que se utiliza actualmente no incluye la riqueza conceptual que le otorgaban los filósofos griegos y los teólogos medievales: “Santo Tomás define la virtud como hábito operativo bueno [...] nuestra situación actual es diferente. El término castellano «hábito» traducción del latín *habitus* y del griego *εξις* ha adquirido en el lenguaje vulgar y en algunos medios intelectuales un significado que oculta la verdadera naturaleza de las virtudes morales y sus relaciones con la libertad humana. El Diccionario de la Lengua Española, por ejemplo, dice que el hábito es «una costumbre adquirida por la repetición de actos de la misma especie», noción de hábito-costumbre que no se puede aplicar sin más a las virtudes morales.” (Rodríguez Luño, 1983: 209). Se requiere la reflexión y no la conducta mecánica. No obstante, el hábito electivo reside en la interioridad del sujeto y se relaciona con toda elección buena. (Cfr. *Suma de Teología I-II*, c. 58, a. 1, r. 2; *Comentario a la Ética a Nicómaco* lib. II, lec. 7, n. 322). Considerar la virtud como término medio puede provocar confusión a simple vista. El término medio significa mediar entre lo que es demasiado o excesivo y lo que es escaso o nulo con adecuación al juicio razonable (cfr. *E.N.*, 6, 1107a, 8; Rhonheimer, 2000: 210-214). No obstante, la virtud como término medio requiere del juicio razonable. Precisamente la

---

<sup>29</sup> Por ejemplo: Aquino, *Scriptum super Sententiis* lib. III, d. 33, q. 2, a. 3, ql. 1; lib. III, d. 35, q.1, a. 3, ql. 3 [trad. María Fabianus, 1932]; *Suma de Teología* Tomo I-II, c. 56, a. 4, obj. 4; c. 57, a. 5; c. 58, a.1, obj. 2; c. 58, a. 2, obj. 4; c. 64, a. 1, obj. 3 [trad. Rodríguez, 1993]; *Comentario a la Ética a Nicómaco* lib. III, lec. 1, n. 382; lec. 5, n. 433 [trad. Ana María Mallea, 1983].



acción del hombre es buena en función de la determinación de la actitud práctica de la razón (*Comentario a la Ética a Nicómaco* lib. II, lec. 2, n. 257). Es decir, la recta razón regula la conducta del sujeto de la acción. Respecto al lugar de la prudencia, llama la atención porque se elige dicha virtud específica y no por ejemplo la justicia. La supremacía de la prudencia estriba en que la realización del bien exige el conocimiento objetivo de la realidad. Se trata de examinar objetivamente, mediante el uso crítico de la recta razón, las realidades que engloban nuestras acciones, en la interacción entre el deber y el ser (cfr. Pieper, 2003:16-17). Esto significa que los principios de la prudencia se retoman de las virtudes morales y las rectitudes de las virtudes morales se retoman de la prudencia (cfr. *Comentario a la Ética a Nicómaco* lib. X, lec. 12, n. 2114) en un juego dialéctico que permite la actuación del sujeto tendiente al bien a la luz de la razón práctica.

En el marco de lo expuesto es necesario examinar noción de virtud en el contexto del debate teórico contemporáneo. Se analizó anteriormente el resurgimiento de la ética de la virtud en el campo filosófico, ahora es necesario considerar lo que sucede en el cruce filosofía y teología. En realidad, en el lenguaje común existe un olvido casi generalizado de la virtud como expresión de la vida ética, a tal grado que su uso se restringe contraponiendo a la moral con lo religioso (Hildebrand & Hildebrand, 2003:158-159). Esto en el terreno de la práctica común. Es revelador el diagnóstico que elabora Hildebrand respecto a la noción de virtud en el contexto actual:

La idea de la “virtud hoy” tiene su significado si uno desea determinar qué sucedáneos de la verdadera moral han prevalecido en la actualidad, qué valores morales son hoy mejor comprendidos que ayer, y respecto a qué valores la generación de esta época se ha quedado ciega. Por otro lado, la idea de la “virtud hoy” resulta insensata tan pronto como empezamos a considerar que el momento presente es el juez, ante el que la virtud debe justificarse a sí misma, y que tiene el oficio de establecer si la moral cristiana tiene algo que decir. (Hildebrand & Hildebrand, 2003: 165).

En un mundo moderno dominado por la razón instrumental y las consecuencias derivadas por un cambio sustantivo de los valores es necesario preguntarse si la noción de virtud hoy tiene sentido. La respuesta de Hildebrand es lapidaria: los valores cristianos permanecen inmutables en todo tiempo: ayer, hoy y siempre (cfr. p. 165). Esto se refleja en la preocupación de varios teólogos (Rhonheimer, 2011, 2000; Melina, 2004; Pieper, 2003; López, 1994; Porter, 1990; Coleman, 1987; Pesh, 1987) por restaurar el concepto filosófico

de virtud a la luz del panorama actual de la ética y coinciden en valorar la vigencia de las virtudes con sus respectivos matices temporales.

### *1.3.3.2 Fundamentos teológico-filosóficos de la ética cristiana*

Para precisar el examen de los fundamentos teológico-filosóficos de la ética cristiana el esfuerzo se concentra en tres ideas integrantes: las virtudes como fundamento de la ética cristiana planteada en el Nuevo Testamento, el fundamento ético-filosófico que el magisterio de la Iglesia promueve al interior de la comunidad de creyentes y la configuración del *ethos cristiano*. Los dos primeros corresponden a la socialización y fundamentación del conocimiento ético que promueve la religión cristiana como fuente primaria. Mientras que la configuración del *ethos cristiano* tiene que ver con los rasgos de interiorización y exteriorización que el influjo de la ética cristiana produce en la condición ética del creyente.

El fundamento básico de la ética cristiana se encuentra en las *Escrituras*, es decir, en el documento religioso de mayor tradición y autoridad cristiana, la Biblia (Cfr. Trigo, 2010: 5-6). Consiste en el desarrollo voluntario de las virtudes teologales que emanan del fundamento básico del cristianismo: la fe en un ser superior fundamentada en la figura de Jesucristo. Al respecto el teólogo Bonhoeffer escribe:

Por lo tanto, «configuración» significa en primer término la configuración de Jesucristo en su Iglesia. La figura del mismo Jesucristo toma forma aquí [...] El Nuevo Testamento llama a la Iglesia cuerpo de Cristo [...] El cuerpo es la figura [...] Solo puede hablarse de configuración con mentalidad cristiana y ética con la mirada puesta en la figura. (Bonhoeffer, 2000: 80, comillas en el original).

Esta orientación a la figura de Jesucristo no representa un solipsismo religioso, antes le ofrece al creyente una identidad común al participar como miembro de la Iglesia (cuerpo de Cristo) y por tanto a la búsqueda del anhelo de la vida ética conforme a las enseñanzas del cristianismo. Como se puede notar son tres conceptos fundamentales de la ética cristiana: Jesucristo, la Iglesia y el creyente. La aceptación de que Dios es la fuente de la autoridad exige aclarar lo que se quiere decir. El teólogo Giles ofrece cinco fundamentos para sostener esta idea: la Biblia como fuente de autoridad ética, la razón como esa

capacidad para estudiarla, el papel del Espíritu Santo ante los dilemas éticos que se enfrenta el creyente, el lugar de la conciencia en las decisiones éticas, la intuición en las decisiones éticas, el magisterio de la Iglesia como fuente de autoridad ética y la tradición como autoridad moral (Giles, 2011, pp. 34-39). En apariencia, la fórmula más simple en considerar la ética cristiana es identificarla con una comunidad de fe; sin embargo, ante esta variedad de fuentes y sobre todo de orientaciones teológicas respecto al fundamento de la ética cristiana, hace difícil englobarla en una sola concepción. Por ejemplo, la ética cristiana se puede definir como una ciencia teológica basada en la Palabra de Dios orientada hacia la búsqueda –por parte del creyente– de un valor supremo (Nyenhuis y Eckmann, 2002: 21). En esta definición intercambia el valor supremo entre lo bueno, lo recto, lo debido y lo ideal para ofrecer cuatro definiciones distintas. Esta dificultad de concepción univoca se entiende porque “la manera más sencilla de caracterizar la ética cristiana es identificarla con la forma de vida adecuada a aquellos que aceptan la fe cristiana. Sin embargo, en el curso de los dos mil años el cristianismo se ha convertido en un fenómeno proteico universal” (Preston, 2004: 145). Por ello resulta una variedad de posturas filosóficas, teológicas y religiosas que irrumpen la unicidad conceptual. En general, se clasifican cinco grandes tradiciones confesionales del cristianismo con su estilo doctrinal y ético propio:

“1) la ortodoxa, principalmente en la Europa oriental y Rusia; 2) la católico-romana, con mucho la más numerosa; 3) la luterana; 4) la calvinista o Reformada, que en el mundo anglosajón asumió la forma presbiteriana, congregacionista y baptista; 5) la anglicana, a la que hay que añadir el metodismo como un ramal mayor que el tronco. Además, hay centenares de otras iglesias, algunas son históricas, como la Sociedad de Amigos o Cuáqueros y otras Iglesias por la Paz, mientras que muchas otras son producto de este siglo, especialmente las iglesias africanas indígenas. El Movimiento Ecu­ménico está aportando una mayor coherencia y comprensión mutua a la reflexión doctrinal y ética de estas variantes, aunque subsiste una considerable minoría antiecu­ménica o hasta ahora no influida por este movimiento.” (Preston, 2004: 148).

Esta vorágine de interpretaciones no impide la realización del esfuerzo por identificar los fundamentos de la ética cristiana, que indudablemente corresponden a los postulados de fe. Para reducir el espectro analítico se realiza a continuación un análisis de la noción de virtud a la luz de las enseñanzas bíblicas como fuente de autoridad ética con la intención de perfilar algunos conceptos clave de la fundamentación de la ética cristiana.

### 1.3.3.2.1. Las virtudes como fundamento de la ética cristiana

Las *Escrituras* están divididas en dos grupos: el Antiguo Testamento (AT) y el Nuevo Testamento (NT). El primero está originalmente escrito en arameo y hebreo antiguo mientras que el segundo en griego. La palabra virtud que se utiliza para el griego corresponde al vocablo *areté* (ἀρετή), por tanto, se puede indagar en el NT que, desde un punto de vista histórico, se convierte en el punto de partida del cristianismo. Únicamente en cuatro pasajes del NT se utiliza directamente el vocablo *areté*:

1) *1ª P* 2, 9. Se utiliza para referirse a la nación Santa de Dios, el Nuevo Israel, es decir el recién conformado pueblo cristiano. La noción de virtud se utiliza como un atributo divino que puede ser testificado por el creyente cristiano (“para anunciar las virtudes de aquel”).

2) *2ª P* 1, 3. Se utiliza para aclarar que todas las cosas han sido otorgadas por el poder divino y el creyente es llamado por medio del conocimiento de la virtud divina (“del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud”).

3) *Fil* 4, 8. Es una invitación al creyente a concentrarse en lo que trae como consecuencia una vida digna. Antes de actuar es necesario reflexionar, por ello el carácter y la conducta inician en la mente. Todo aquello que conlleva virtud (verdad, honestidad, justicia, pureza, amabilidad) está sujeto a ser pensado. La noción de virtud se aplica al creyente.

4) *2ª P* 1, 5-7. A la virtud le antecede la fe cristiana y se aplica al creyente. En este pasaje se ofrece una relación ascendente de virtudes cristianas.

Como se observa, en los dos primeros pasajes se aplica a una entidad divina, mientras que los dos restantes se refieren a la recta conducta del creyente. Esto significa que el desarrollo de la vida virtuosa no procede del esfuerzo aislado del creyente, sino que es otorgada por la divinidad como fundamento primero. En otros pasajes (*Gl* 5, 22; *Ef* 4, 2-3; *Fil* 4, 8; *Col* 3, 12-15; *1ª Tim* 4, 12; 6, 11; *2ª Tim* 2, 22; 3, 10; *1ª P* 3, 8-9; *2ª P* 1, 5-7) se ofrece una taxonomía de las virtudes. En términos generales se refieren a las virtudes como producto del Espíritu, es decir no son de origen humano o natural, antes bien su origen es divino o sobre natural. No obstante, esto no significa que no se puedan observar en la

conducta del creyente, más bien se invita a meditar en ellas y ponerlas en práctica al interactuar con los otros.

Con la finalidad de evidenciar la posibilidad que las virtudes cristianas formen parte del carácter del creyente se ofrece el ejemplo de Cristo (*Ef* 5, 2; *Fil* 2, 5; *Col* 3, 13-17). La intención es enfatizar que las virtudes proceden de la fuente divina y existe la posibilidad de adquirirlas al recurrir a las disposiciones bíblicas materializadas en la conducta de Cristo. La condicionante básica para ello es la fe (*2ª P* 1, 5), es decir, “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (*Heb* 11, 1). Las virtudes cristianas se cristalizan cuando el ser humano confía en una entidad suprema como la máxima autoridad para determinar y precisar el conjunto de valores que se requiere para una vida de excelencia. Esto es lo que le da el fundamento a la ética cristiana: la dimensión ética de la fe. No obstante, es importante precisar que dependiendo como se enfoque la discusión fe-razón podría deformarse dicho fundamento y convertirlo en irracional o contrario a la razón. Esto tiene que ver desde la perspectiva teológica en la cual se interiorice la fe. Al respecto, Roldán (2006) identifica cinco modelos históricos de la relación fe-razón: la fe sin la razón, la razón sin la fe, la fe y la razón disociadas, la fe como presupuesto de la razón y la armonía entre fe y razón (pp. 50-55). Como se observa, los tres primeros son los extremos mientras que los últimos dos mantienen una posición moderada, sobre todo el último. Admitir la dimensión ética de la fe no significa una renuncia expresa a las facultades intelectivas del ser humano, porque la dimensión ética se expresa mediante virtudes clave comprensibles para el intelecto humano y el beneficio para una vida digna o de excelencia no se opone al ideal universal del bien vivir.

El fundamento de la ética cristiana no sólo se expresa en la contribución de los principales teólogos y el libro sagrado. Otra fuente básica se encuentra en los documentos del Magisterio de la Iglesia. Antes de proceder al análisis es necesario indicar que esta fuente específica es casi exclusiva de la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICAR), ya que en el caso de la religión evangélica su fuente máxima del contenido ético corresponde casi exclusivamente a los principios bíblicos. No obstante, se aboga la pertinencia de dicho examen debido a la importancia que le otorga el catolicismo en la formación religiosa y por ello se entiende el impacto en la ética cristiana en general.

La noción de virtud se encuentra expresada explícitamente por el documento rector del Magisterio de la Iglesia: “La virtud es una disposición habitual y firme para hacer el bien.” (*Catecismo*, n. 1833). Definición concisa centrada en el *habitus* y el bien humano como principio universal. En otros documentos del Magisterio la idea de virtud se relaciona con los valores fundamentales para la vida en sociedad (*Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 193); como cultivo para superar la ética individualista (*Gaudium Et Spes*, n. 30); como práctica y valor moral para la cultura y la realización humana (*Lumen Gentium*, n. 36). Por otra parte, se puede observar la influencia aristotélico-tomista en la siguiente definición: “Las virtudes humanas son disposiciones estables del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe.” (*Catecismo*, n. 1834), donde se clarifica que las virtudes permiten ordenar la conducta humana no solo mediante la recta razón que aludía Aristóteles, sino que ahora se incorpora la fe como principio ordenador. Al respecto, Juan Pablo II considera que la connaturalidad<sup>30</sup> entre el hombre y el verdadero bien se fundamenta y desarrolla en “las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y, en primer lugar, las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad” (*Veritatis Splendor*, n. 64). Esto indica que el ser moral del hombre se relaciona con la práctica de las virtudes, pero a su vez se convierte en el fundamento del bien humano. Cabe destacar que la teología cristiana incorpora al listado ordinario de virtudes morales de corte filosófico (virtudes cardinales de acuerdo a la teología cristiana) otras de origen divino (virtudes teologales) como la fe, la esperanza y la caridad, que sólo se pueden desarrollar mediante la revelación divina.<sup>31</sup> Como se observa, los desarrollos de las virtudes en la vida del creyente son de vital importancia, a tal grado que se aprecia en varios textos del magisterio de la Iglesia que consideran a la virtud en términos de perfección humana (cfr. Colom y Rodríguez, 2001, p. 193).

---

<sup>30</sup> La noción connaturalidad es una expresión filosófica que tiene que ver con la adquisición del conocimiento por la propia naturaleza del ser humano: “tendencia afectiva derivada de la propia naturaleza de los seres” (Belda, 2006, p.326).

<sup>31</sup> Tomás de Aquino fue el primer teólogo que clasifica las virtudes en cardinales y teologales. Si bien se fundamenta filosóficamente en los planteamientos aristotélicos, le incorpora conceptos teológicos para enriquecer la noción de virtud a la luz de las Escrituras como fundamento teológico central. En la actualidad se acepta dicha taxonomía, con sus respectivas interpretaciones como se puede observar en autores como Hibbs, 2001; Rickaby, 2003; Porter, 1987; Nelson, 1992.

La lectura de las Escrituras y el contenido de las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia actúan como un nodo conceptual articulado que fundamentan los postulados filosóficos que comparten los sujetos creyentes con la finalidad de ofrecer pautas de orientación de la vida ética. Esto no significa un aislamiento de las condicionantes contextuales a las que están expuestos en la vida en sociedad, aún falta considerar las implicaciones que dichas concepciones éticas ejercen sobre la vida práctica de los sujetos. Esto es lo que se examina en el siguiente apartado.

#### *1.3.3.2.2. Disposición práctica de la ética (ethos) cristiana*

Como se ha observado, el fundamento básico de la ética cristiana se localiza en el contenido doctrinal establecido por dos fuentes: las Escrituras y las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia. La noción de virtud es el denominador que entrelaza concepciones filosóficas como teológicas. Disposición habitual, vida recta, bien supremo, hábito electivo, son algunos conceptos que recurrentemente se utilizan a fin de caracterizar el ropaje de las virtudes. Una vida fructífera desde la perspectiva cristiana tiene que ver con el desarrollo de virtudes expresadas mediante las acciones voluntarias por alcanzar el bien supremo en términos de perfección humana. No obstante, como código de conducta para el bien vivir, la fundamentación de la ética cristiana tendría que examinarse en función de la disposición de los sujetos creyentes para interiorizar dichos fundamentos. Es en este sentido que se realiza un abordaje sociológico y antropológico del *ethos* cristiano. No es posible atender el fundamento de la ética cristiana sin descuidar que la esencia del ser es eminentemente social; por ello, el referente es el hombre mismo en el seno de la sociedad y la cultura en la que está inmerso. Esta investigación se oscurecería sin tomar en cuenta estas consideraciones y por tanto quedaría en una conceptualización romántica e idealista de lo que significa la vida ética para los creyentes cristianos. Los creyentes, antes que nada, son seres humanos que nacen y se desarrollan en un mundo globalizado que no es ajeno a las diferentes expresiones multiculturales y por ende dotado de un pluralismo ético difícil de ocultar: esto es el mundo moderno.

En el campo de la lingüística, las aportaciones de Amossy (2010) respecto a una noción ampliada del *ethos* recupera la tradición sociológica para extender el horizonte de

comprensión desde una perspectiva sociolingüística. No obstante, para esta investigación dicha interconexión teórica se ubica en el entrecruce de la filosofía y la sociología, por lo cual el interés central es identificar los determinantes sociales de la fundamentación de la ética cristiana. Hasta el momento se han expuesto primordialmente conceptos filosóficos, es momento de considerar las contribuciones sociológicas respecto al *ethos* y así estar en posibilidad de distinguir la dimensión social de la ética cristiana. Desde esta óptica se retoman las propuestas teóricas que analizan el actuar humano desde la acción e interacción social en el ámbito de la vida cotidiana y cómo se entrelazan con la ética de los sujetos creyentes para la construcción social del *ethos* cristiano.

Las situaciones sociales experimentadas en la cotidianidad se inician cuando el otro me interpela. Goffman (1983) considera que el punto de encuentro con el otro se establece en la interacción social, en las relaciones “cara a cara”. Lo social se invierte de la determinación social tradicional al orden interactivo, es decir, en la dialéctica de lo individual y lo colectivo. El ámbito cara a cara es un ámbito sociológicamente viable y se puede estudiar en el nivel microanalítico (Goffman, 1983: 2)<sup>32</sup> El autor propone estudiar lo social a partir del contacto físico entre los sujetos. Adopta la perspectiva de la representación teatral, donde establece la analogía entre el teatro (ficción) y la vida cotidiana (realidad). Advierte la relación individuo-sociedad en la construcción de los distintos roles que se desempeñan en la vida cotidiana y que permite el reconocimiento personal, lo que conforma el ser humano. Se trata de un proceso integrador donde “venimos al mundo como individuos, logramos un carácter y llegamos a ser personas” (Goffman, 1959/2001, p. 31). Es en este “lograr el carácter” donde la dimensión ética del sujeto se puede rastrear. ¿Cuál es el ingrediente activo que permite la construcción del carácter de una persona? Como se puede inferir, la formación del carácter advierte la dimensión social del *ethos*. Esto implica que la formación ética del sujeto se desarrolla al interactuar con sus semejantes y con el grupo social al que pertenece.<sup>33</sup> Desde la perspectiva sociológica, la

---

<sup>32</sup> Cito a Goffman: “My concert over the years to promote acceptance of this face-to-face domain as an analytically one – a domain which might be title for any happy name, the *interaction order* – a domain whose preferred method of study is microanalysis”

<sup>33</sup> Goffman conceptualiza la interacción cara a cara como la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones de otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata. Esta definición advierte una limitante temporal e individual; no obstante, consciente de esta reducción el sociólogo reconoce que la



interacción social se convierte en el punto de partida de la formación del carácter donde se logra construir la definición de la situación generalmente inclinada a la cooperación: “cualquier definición proyectada de la situación tiene también un carácter moral particular” (Goffman, 1959/2001, p. 25), lo cual significa que en la interacción se desarrolla en un clima de autenticidad, mutuo acuerdo y relevante para la formación ética del sujeto. El encuentro con el otro es significativo y vital para la construcción del *ethos*, en la interacción social se comparten un conjunto de conocimientos, actitudes y valores. Esto implica que la interacción social asume un contenido ético respecto a las formas de actuación de los sujetos.

Por otra parte, la existencia de grupos sociales adquiere vida propia al estar sometidos a la rutina cotidiana donde se comparten conocimientos y experiencias relevantes para sus propias acciones, que vista de cerca se “hace significativa, razonable y normal” (Goffman, 1961/2001: 9). El *ethos* del ser cristiano no es ajeno a esta realidad. En la medida que el sujeto interactúa en la cotidianidad, en el grupo religioso se asumen ciertas pautas o esquemas de acción que le permiten interpretar su realidad y el mundo que lo rodea. En la construcción del *ethos* del ser cristiano mediante la interacción social en el seno de su comunidad de referencia, se ponen en juego un conjunto de conocimientos, procedimientos, valores y actitudes. Este conjunto de constructos teóricos y valorativos que se intercambia en la comunidad se desarrolla principalmente mediante la experiencia social del lenguaje:

El lenguaje<sup>34</sup> aporta los medios de objetivar nuevas experiencias, permitiendo que se incorporen al acopio de conocimiento existente, y es el medio más importante para transmitir las sedimentaciones objetivadas y objetividades en la tradición de la colectividad de que se trate” (Berger y Luckmann, 1966/2001: 91-92).

La comunidad de sujetos, al experimentar vivencias similares significativas para su vida, reproduce estas experiencias mediante el lenguaje y las incorporan a su *ethos* mediante “la instrucción moral [...], la alegoría religiosa y otras cosas” (Berger y Luckmann, 1966/2001: 92). Las explicaciones religiosas acerca del mundo, de la existencia

---

interacción total tiene ocasión en cualquier lugar en que un conjunto de individuos se encuentra en presencia mutua continua.

<sup>34</sup> Para fines de esta investigación no se enfatiza en la categoría de lenguaje, principalmente por los objetivos que se han trazado, por lo cual si desviamos la mirada a dicha noción se podría oscurecer la intención original. No obstante, se reconoce el valor del lenguaje en el proceso interactivo como ingrediente activo de los lazos sociales.

humana y de los objetos que nos rodean al ser socializados mediante la instrucción cristiana se construye en la comunidad religiosa, de ahí que la religión necesite “una comunidad religiosa y vivir en un mundo religioso exige afiliarse a esa comunidad” (Berger y Luckmann, 1966/2001: 198). La dimensión ética del creyente no está aislada de lo comunitario, se requiere sentido de pertenencia y socialización de las pautas de significado que ordenan la vida en comunidad. El centro moral y cognitivo del sujeto dispone de una base social digna de plausibilidad, esto es la comunidad religiosa. El sujeto creyente al interactuar en la comunidad religiosa admite subjetivamente esta realidad. Como subrayan Berger y Luckmann:

La realidad subjetiva siempre depende, pues, de estructuras de plausibilidad específicas, es decir, de la base social específica y los procesos sociales requeridos para su mantenimiento. Puedo mantener mi auto-identificación como hombre importante socialmente en un ambiente que confirme esta identidad: puedo mantener mi fe católica solamente si conservo mi relación significativa con la comunidad católica. (Berger y Luckmann, 1966/2001: 194).

La relevancia de la comunidad religiosa en la construcción del *ethos* estriba en las funciones terapéuticas y morales de la religión, lo que convierte a este tipo particular de comunidad en el fundamento social de la ética cristiana (Berger, 1999). Esto significa que la ética advierte una dimensión social, no obstante, ello no significa que el sujeto esté determinado por la estructura social<sup>35</sup>, antes bien es un proceso interactivo entre el individuo y la sociedad. Desde la perspectiva de la ética cristiana se trata de una dialéctica entre el sujeto creyente y la comunidad religiosa a la que pertenece en la que confluyen acervos sociales de conocimientos, actitudes y valores. Es por ello por lo que el *ethos* del ser cristiano requiere reflejarse ante todo en lo humano y a su vez esta dimensión humana

---

<sup>35</sup> La noción de estructura social es de los más polémicos en el campo de la sociología, no obstante, en líneas generales se admite que consiste en un conjunto de agregados sociales que comparten patrones de conducta similares adoptando la forma de sistema social mediante normas institucionalizadas y comúnmente materializadas en instituciones como la economía, la religión, la política y la educación (Abercrombie, Hill y Turner, 2000; Calhoun, 2002; Porpora, 1989; Smeeser, 1988). Es común la crítica a las teorías estructural-funcionalistas que colocan al sujeto atrapado en las grandes estructuras. No obstante, las alternativas teóricas de varios autores (Berger y Luckmann, 1966/2001; Alfred Schütz, 1932/1967; Harold Garfinkel, 1967; Anthony Giddens, 1984 y Pierre Bourdieu, 1998) admiten la libertad de acción del sujeto y su importancia en la construcción de la realidad social, conciben la relación individuo-colectivo como un entretreído social en términos dialécticos. Independientemente de los matices particulares de estas orientaciones teóricas su punto de partida es la crítica a la visión determinista que adolecía las teorías estructural-funcionalistas, al recuperar la capacidad del sujeto para construir e interactuar en el seno de la vida social.

debe admitir el conocimiento de lo social. La fundamentación ética no es exclusiva de la reflexión filosófica, sino que requiere mantener un diálogo abierto con las ciencias sociales (Küng, 1975: 672), el creyente antes que nada es un ser humano como cualquier otro, independientemente de sus creencias o conocimientos religiosos, interactúa en el mundo de lo social y socializa sus saberes en la interacción social.

Otra noción que ofrece luz acerca de la dimensión social de la ética consiste en el concepto sociológico de *habitus*<sup>36</sup> propuesto por Bourdieu (1990), que comparte algunos rasgos similares con la idea de *ethos*. Como escribe el autor:

Todos aquéllos que han empleado antes que yo este antiguo concepto [*habitus*] u otros similares, como los de *ethos* o *hexis*, se inspiraban, en mi opinión [...], en una intención teórica próxima a la mía, es decir, en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él. (Bourdieu y Wacquant, 1995: 83).

Tanto el actuar del sujeto como la estructura donde se desempeña tienen capacidad heurística, no se puede pensar una sin la otra. Es plausible el reconocimiento que hace el autor respecto a la impronta del *ethos* en su formulación sociológica de *habitus*. Que no es otra sino a los planteamientos aristotélicos y neo aristotélicos de la categoría filosófica de *habitus*. Esto no significa que sean conceptos equivalentes; sin embargo, ofrece luz en la comprensión del *ethos*, donde el sujeto se convierte en una figura clave en la interiorización y apropiación de los principios éticos sin perder de vista el componente práctico. Como señala Montero: “si el *ethos* es un modo de aprender el “espíritu” o la “mentalidad” de una determinada cultura o grupo de individuos, este opera fundamentalmente en el dominio de las prácticas y de las acciones humanas” (Montero, 2012: 234, énfasis original). No obstante, se podría interpretar que el *ethos* es un tipo particular de fundamentación ética.

---

<sup>36</sup> Es importante precisar que fue Marcel Mauss (1936) quien extiende el vocablo *habitus* de tradición filosófica para utilizarlo como categoría sociológica al referirse a la naturaleza social del *habitus* en sus distintas variables de acuerdo con la sociedad, educación, reglas de urbanidad y la moda. Lo cual trasciende de lo metafísico a las prácticas de las colectividades y de los sujetos en particular (Mauss, 1936/1979: 340). Al respecto, Giménez (2002) considera que el uso sociológico de *habitus* ya estaba presente en la obra de Durkheim para referirse al proceso de socialización de la educación e igualmente se puede asociar al *ethos* weberiano que lo relaciona con cierta afinidad entre el *ethos* protestante y el *ethos* burgués empresarial entendido como un conjunto de normas morales que implican cierta conducta económica. (Giménez, 2002: 1-9). De cualquier forma, ambos vocablos (*ethos* y *habitus*) admiten una dimensión práctica.

Esto se aleja a la intención primaria de Bourdieu, quien deja claro ante posibles confusiones:

He empleado la palabra *ethos*, después de muchas otras, por oposición a ética, para designar un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos (la ética es un sistema intencionalmente coherente de principios explícitos). (Bourdieu, 2002: 154)

El *ethos* no se agota en su componente ético, admite por igual una dimensión práctica, lo que indica que la fundamentación ética incluye principios prácticos. En relación con el componente práctico de la noción de *habitus* Bourdieu indica lo siguiente:

El *habitus* como sistema de disposiciones en vista de la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares, por lo tanto, de la regularidad de las conductas, y, si se pueden prever las prácticas [...] es porque el *habitus* hace que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias” (Bourdieu, 2000: 84).

El *habitus* como intencionalidad práctica proporciona la base concreta para superar la disyuntiva entre subjetividad y objetividad. Esto implica una actitud práctica que se piensa a sí misma, no como acción mecánica o constreñida por fuerzas opresoras, sino dispuesta a poner en juego lo que se ha interiorizado. Para Bourdieu, el *habitus* consiste en:

Sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios ordenadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares", sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 2007, p. 86).

No se reduce la acción del sujeto a la simple obediencia, se trata de la libertad de acción, de expresarse mediante prácticas que si bien se han adquirido paulatinamente no impiden que el propio sujeto construya su propio camino. El *habitus* engloba el *ethos* en el entretejido de elementos teóricos, prácticos y éticos; se trata de un principio transformador, en el cual todos los saberes son reflexionados y expresados en principios prácticos:

En el *habitus* todos los principios de elección están incorporados, se han convertido en posturas, disposiciones del cuerpo: los valores son gestos, formas de pararse, de

caminar, de hablar. *La fuerza del ethos está en que es una moral hecha hexis, gesto, postura*". (Bourdieu, 2003: 134, énfasis original).

El *habitus* adquiere una dimensión articuladora entre el *ethos* y la fundamentación ética mediante las prácticas efectuadas por los sujetos, cuyos matices pueden ser tan variados y complejos. Esto confiere cierta creatividad del sujeto; no obstante, el mundo de la práctica se configura en un mundo ya realizado e incluido en el principio de esquemas de percepción y apreciación aprehendidos por el propio sujeto (Bourdieu, 2007: 87-88). En el contexto general de las religiones el *ethos* incluye los aspectos morales y estéticos de una cultura. Implica la actitud de un pueblo, de su estilo de vida. Esto permite que el rito y la creencia religiosa se confirmen recíprocamente. De tal suerte que "el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe" (Geertz, 1973/2003: 118). Esta configuración religiosa del *ethos* se articula con el *habitus* religioso, entendido como "principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural" (Bourdieu, 2006: 62) Lo que significa que el *ethos* ofrece el orden de las disposiciones prácticas de la vida ética; al igual que sentido y significado a las acciones éticas. Como, por ejemplo, en el caso de los creyentes, al desarrollar el *habitus* propio que les ofrece la ética cristiana construyen un mundo social fundamentado en principios y esquemas de percepción internalizados, compartidos y objetivados mediante su disposición práctica.

Como se observa hasta el momento, existe cierta riqueza conceptual de la noción de *habitus* y nos aporta explicaciones racionales y prácticas sobre el fundamento social de la ética cristiana; no obstante, esta línea de argumentación sobre el carácter social del ser ético estaría incompleta sin el examen de la acepción weberiana de *ethos*. Como es sabido, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber elabora un estudio sobre las posibles conexiones entre un tipo particular de ética religiosa con la floreciente y moderna ética capitalista de su tiempo. El autor se cuestiona sobre la posibilidad de que ciertas afinidades electivas entre la conducta del *ethos* protestante y el surgimiento del *ethos* empresarial capitalista pudiesen orientar la mentalidad económica entrelazada a los principios del protestantismo ascético. El autor procura analizar:

El condicionamiento del surgimiento de una «mentalidad económica», del «*ethos*» de una forma de economía, por determinadas creencias religiosas; y esto mediante el ejemplo de las relaciones del *ethos* económico moderno con la ética racional del protestantismo ascético (Weber, 1998a: 87)

Un rasgo para destacar de la noción weberiana de *ethos* consiste en el contenido potencial de creencias, actitudes, comportamientos y prácticas. Como se observa en el pasaje citado, el autor considera valioso examinar la aparición de un *ethos* económico vinculado a la racionalidad ética de origen protestante. En suma, caracteriza al *ethos* en términos de acción, de criterios para organizar la vida, de conjunto de creencias, valores, de estilos de vida que impulsan determinadas conductas. (Weber, 1998a: 154-270). En concreto, se trata de una especie de “espíritu que incide sobre las prácticas” (Montero, 2012: 234). El *ethos* incluye una dimensión activa, opera como un motor que impulsa a los sujetos a realizar acciones y prácticas. En la siguiente cita se observa el énfasis de la dimensión práctica en la categoría sociológica de *ethos*:

Si se atiende al “espíritu” que animaba a los empresarios [tradicionales]: la práctica del negocio estaba dominada por un modo de vida tradicional [...] estos modos y maneras estaban en la base del *ethos* (Weber, 2004: 75, énfasis original)

Los sujetos orientan sus acciones y su vida práctica impulsados por el *ethos* que han construido socialmente, toda práctica social se vincula a un tipo particular de *ethos*. He aquí un rasgo importante (inspirado en el *ethos* weberiano) a considerar en el caso específico del *ethos* del ser cristiano: las orientaciones ético-prácticas de los sujetos creyentes se fundamentan en la construcción de un *ethos* afín a sus creencias y postulados ético-religioso.

Otro rasgo central del *ethos* weberiano consiste en su impronta ética. Si se concibe como un estilo de vida en tanto “actitud, [...] *habitus*, [...] disposición psíquica que se manifiesta en sus pautas de comportamiento, en los criterios [que los sujetos] organizan su vida” (Abellán, 2004: 17), se puede ligar con “determinadas cualidades éticas” (Weber, 2004: 77). La categoría sociológica de *ethos* aporta elementos para la comprensión y explicación de la conducta propia, de las concepciones éticas y de conceptos morales fundamentales. (White, 2009: 2). Weber era consciente de la posible confusión del análisis

de la conducta económica a partir de su base ética-cultural, por lo cual, refiriéndose a las máximas de Benjamín Franklin, aclara el uso de la categoría sociológica de *ethos*:

Aquí no se está predicando simplemente una técnica de vida sino una «ética» particular cuya violación no sólo es considerada una torpeza sino una especie de omisión del deber. No se está enseñando *solamente* «prudencia comercial», pues esto se encuentra también en otros sitios, sino un *Ethos* que tiene manifestaciones hacia afuera y *esta* característica es la que interesa a nosotros. (Weber, 2004: 70).

No se trata de considerar la enseñanza económica como una serie de técnicas para capitalizar recursos, de lo que se trata es de considerar el contenido ético que implica cierta conducta que se impulsa en la interiorización del *ethos*. No obstante, esta impronta ética no conduce estrictamente a una doctrina o dogma religioso, sino a las manifestaciones de la conducta. Como escribe Weber:

En el sentido *sociológico* de la palabra el “ethos”, lo específico de una religión no es su *doctrina* ética sino el comportamiento ético al que ha puesto *primas* el modo y condicionamiento de sus bienes de salvación. Ese comportamiento era en el puritanismo un modo metódico-racional determinado de la conducción de la vida, el cual (bajo determinadas circunstancias) abrió el camino al “espíritu” del capitalismo moderno, [...] su *ethos* específico, es decir, el *ethos* de la *burguesía* moderna. (Weber, 1998b: 288-289)

La impronta ética del *ethos* weberiano no encierra una doctrina religiosa a modo de sistemas de normas, reglas y preceptos morales rigurosamente impuestos, sino un comportamiento que conduce a un estilo de vida conforme a deberes y obligaciones expresados en actitudes prácticas en un contexto de voluntad y libertad de acción. Por ejemplo, en el caso específico del *ethos* cristiano se construye una mentalidad que se expresa en las acciones y prácticas cotidianas. El interactuar en el mundo social y natural el creyente adopta ciertos criterios ordenadores que lo conduce a desarrollar un comportamiento *sui generis* que lo disponen a generar ciertas prácticas en la cotidianidad.

#### **1.3. 4. Virtud, *ethos* y ética cristiana: un resumen**

Es indudable que los sujetos en el curso de su vida construyen su acervo social de conocimiento. No obstante, en este fluir de saberes existe un componente complejo que

responde a la dimensión ética del ser. Esta área del ser social contiene elementos normativos y valorativos que le permiten actuar y relacionarse con los otros. Esto tiene una finalidad última que consiste en el bien vivir, es decir, en el desarrollo de una vida ética que le permita desarrollarse armónicamente. Se ha discutido si existe un valor clave en el cual se pueda sustentar este estilo de vida que actúe como bien supremo por encima de todos los valores éticos. Esto bien puede ser la utilidad, la felicidad o la vida virtuosa. Precisamente la ética de la virtud intenta perfeccionar al hombre al considerarlo como un ser moral que requiere una transformación libre y voluntaria de sus propias estimaciones éticas.

La ética de fundamentación cristiana le ofrece al sujeto ciertos rasgos de la vida virtuosa que se pretendía alcanzar desde la filosofía clásica. No obstante, es el propio sujeto que experimenta las vivencias relativas al desarrollo ético. El formar parte de un grupo de iguales que comparten conocimientos, significados, creencias y valores les permite construir su propia condición ética, al interiorizar esta realidad en el seno de su comunidad de fe. No obstante, es necesario que el sujeto esté dispuesto para asimilar los rasgos éticos que permean la ética cristiana. Esto es, requiere de la disposición práctica. Esto significa que el sujeto no es una tabula rasa donde se escriben códigos y normas de conductas instituidos por la estructura de sentido. Lo que sucede es que el sujeto mediante el contacto continuo desarrolla su propio juicio para construir su relación de conocimiento con lo que se le ofrece. En fin, el *ethos* del ser cristiano es reproducido y se reproduce a sí mismo por medio y desde los sujetos que participan en esta comunidad de práctica.

#### **1.4 La relación hombre-naturaleza: caminos de la ética ambiental**

En este apartado se discuten los conceptos y teorías que explican el problema de la relación hombre-naturaleza en el contexto de la ética cristiana. Esta tarea se realiza en dos momentos integradores. Se examinan las propuestas teóricas que proceden de la ética ambiental a partir de tres aproximaciones: las que colocan en el centro al ser humano (antropocéntrica), las que colocan en el centro a la naturaleza (no-antropocéntrica) y las que recuperan las virtudes como fundamento ético en la relación del hombre con la naturaleza.



### 1.4.1. Concepciones éticas de la relación hombre-naturaleza

Derivado de las problemáticas ambientales y ecológicas<sup>37</sup> que se han presenciado en las últimas décadas se ha manifestado la preocupación por el cuidado, conservación y respeto por la naturaleza. El cuestionamiento filosófico de la relación ética entre el ser humano y la naturaleza ha conducido a reflexionar si es necesario formular una nueva “ética” para abordar la crisis ambiental (Linares, 2007: 67). Una de las aproximaciones que analiza dicha relación corresponde a la ética ambiental. En efecto, en tanto que descende de la ética filosófica, esta disciplina<sup>38</sup> relativamente reciente aporta conceptos relevantes para reflexionar sobre la actitud ética del hombre hacia la naturaleza. Dada su orientación práctica, la aspiración de la ética ambiental no queda enclavada en las profundidades de la razón pura, sino que se interesa por resolver problemas prácticos. No obstante, en tanto filosofía ambiental<sup>39</sup>, no descuida la especulación filosófica. La ética ambiental se distingue por intentar “extender la consideración moral a los animales, las plantas, las especies, inclusive a los ecosistemas y a la Tierra, y plantea una revaloración entre lo humano y la naturaleza” (Kwiatkowska, 2008, p. 12). Este vínculo entre lo humano y la naturaleza intenta precisar con fundamentos filosóficos la necesidad de establecer un equilibrio valorativo entre dichas entidades. La ética ambiental integra dos componentes; por una parte, es ambiental porque aborda cuestiones relacionadas con las comunidades naturales,

---

<sup>37</sup> Existe una gran cantidad de literatura que aborda los problemas ambientales que aquejan la humanidad; entre los que destacan el análisis de fenómenos como el cambio climático, la destrucción de la capa de ozono, la contaminación ambiental, la deforestación, los desechos radiactivos, el consumo desmedido derivado del aumento de población, la pérdida de la biodiversidad, entre otros. (Harris, 2012; Pittock, 2009; Zerefos, Isaksen & Ziomas, 2000; Maczulak, 2010).

<sup>38</sup> La constitución de la ética ambiental como una disciplina filosófica se sitúa en la segunda mitad del siglo XX; periodo en que los estragos derivados de las Grandes Guerras, el crecimiento de la ciencia, el consumismo desmedido; entre otros factores, impulsó a filósofos como Aldo Leopold (1970) a considerar la naturaleza como objeto de reflexión filosófica, a tal grado que propuso una *ética de la Tierra*. Otros autores (Carson, 1962; White, 1967; Hardin, 1968) indicaron que las causas de los problemas ecológicos eran de carácter filosófico. Por otra parte, la primera revista especializada de ética ambiental *Environmental Ethics* fue publicada en 1979 y hasta el 2002 se redactó un manifiesto por la Organización de las Naciones Unidas a fin de promover una ética ambiental desde el enfoque de la sustentabilidad. (Séptima Reunión del Comité Intersesional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, celebrada en San Pablo, Brasil, los días 15-17 de mayo de 2002.)

<sup>39</sup> La filosofía ambiental es un intento por delimitar un campo disciplinario que integre los conocimientos filosóficos que analizan problemas derivados de la crisis ambiental. No obstante, es el producto de diferentes frentes disciplinarios como naturalistas, científicos, políticos, académicos y filósofos. Se trata de una disciplina aplicada comprometida con la solución de problemas ambientales. (Brennan, 2009: 372; Sarkar, 2012: 4).

es decir, de la naturaleza como totalidad; por otro, es ética porque propone fundamentos filosóficos de carácter moral para establecer un equilibrio en la relación del hombre con la naturaleza (Callicott, 1984: 299-309). Esto significa que la ética ambiental es una disciplina filosófica que examina la relación ética entre el hombre y la naturaleza en su totalidad: plantas, animales, sistemas ecológicos y demás entidades biológicas; en efecto, se trata de la relación ética entre el ser humano y el mundo natural no humano. (Benson, 2008: 10-11; Brennan & Lo, 2015: 1; DesJardins, 2013: 26; Kwiatkowska, 2008: 11). Por otra parte, las orientaciones filosóficas no se han construido desde la unicidad conceptual. Existen una gran variedad de aproximaciones éticas que abordan el problema de la relación hombre-naturaleza; no obstante, algunos autores (Boylan, 2014: 115-192; Keller, 2010: 19-20; Taylor, 2005: 9-45) coinciden en agruparlas en los enfoques antropocéntricos, biocéntricos y ecocéntricos. El énfasis moral del enfoque antropocéntrico está inclinado hacia el hombre, el biocéntrico hacia la vida y el ecocéntrico en el sistema ecológico como un todo. Sin embargo, debido al resurgimiento de la teoría de la virtud de cuño aristotélico (Homíak, 1997, 1998) se ha construido una alternativa denominada ética ambiental de la virtud la cual enfatiza el respeto por la naturaleza en función de los intereses humanos determinados inteligentemente (Cafaro, 2001: 4). Para fines de este trabajo se ha preferido examinar esta variedad de enfoques desde la taxonomía ofrecida por Taylor (2005: 5): éticas ambientales antropocéntricas y éticas ambientales no-antropocéntricas, así como la propuesta teórica de la recién conformada ética ambiental de la virtud. Esto es lo que a continuación se analiza.

#### *1.4.1.1 En el nombre del ser humano: la concepción antropocéntrica*

De acuerdo con la concepción antropocéntrica, las acciones del hombre que afectan a su entorno natural son correctas o incorrectas de acuerdo con dos criterios: o tienen consecuencias favorables (o desfavorables) para el bienestar humano o son congruentes (o incongruentes) con el conjunto de normas de los derechos humanos (Taylor, 2005: 10). En efecto, esta teoría establece como principio universal el bienestar de la humanidad colocando al ser humano en el centro de la consideración ética. Se trata de la condición ontológica del ser humano. De acuerdo con Kwiatkowska (2008) la ética ambiental de corte antropocéntrico sostiene que el bien físico, espiritual e intelectual de los seres humanos es

el fundamento para la consideración moral respecto al mundo natural. “La naturaleza puede ser valorada porque nos provee una imagen de la belleza o de la bondad de Dios y de la sabiduría de los procesos evolutivos” (Kwiatkowska, 2008: 27). La ética ambiental antropocéntrica establece que la evaluación ética en la relación del hombre con la naturaleza es el bien de los seres humanos (Taylor, 2005: 5). El ser humano es la única entidad que posee valores inherentes. Si el hombre falla con su responsabilidad con la naturaleza le está fallando al propio hombre (Derr & McNamara, 2003: xvii). La naturaleza se excluye de la ecuación moral, solo el ser humano es digno de ser valorado en su propia integridad. En efecto, desde este enfoque, la naturaleza tiene valor instrumental, con miras de otorgar todos los beneficios al ser humano; es decir, con fines utilitarios (Harris, 2014: 318, Kernohan, 2012: 322; Nolt, 2015: 64-65). En suma, la ética ambiental de orientación antropocéntrica se caracteriza por enfocarse en el ser humano (búsqueda constante del bienestar humano) como el único candidato del universo moral, en tanto la naturaleza está desligada de él y otorgándole un valor instrumental, siempre garantizando el beneficio de la humanidad (Chávez, 2004: 486, Lecaros, 2009: 70).

Los planteamientos de Passmore (1974) iniciaron la discusión acerca de la necesidad (o no) de fundamentar con nuevos criterios filosóficos una ética ambiental.<sup>40</sup> El autor considera que la causa central de la crisis ambiental estriba en la codicia humana y la falta de visión. Mientras que el codicioso le interesa satisfacer sus necesidades sin ninguna clase de respeto hacia la naturaleza, el corto de visión es un desinteresado que no repara en los daños que provocan sus acciones para el presente y el futuro de las condiciones de la naturaleza (p.212). El problema ético –de acuerdo con Passmore– no es en absoluto nuevo, la figura clave sigue siendo el ser humano y la solución está en él. En efecto, se trata de recurrir a la ética filosófica (por ejemplo, la ética kantiana o utilitarista) para ofrecer la fundamentación de la relación ética del hombre con la naturaleza. Cuando el ser humano aplica los principios éticos en referencia a los otros, ello engloba el respeto por la

---

<sup>40</sup> La finalidad de Passmore (1974) es ofrecer una respuesta filosóficamente coherente ante la propuesta de Richard Routley (1973) que pugnaba por establecer una nueva ética que abordara frontalmente los problemas derivados de la crisis ambiental desde criterios filosóficos distintos. Mientras que Routley considera que es necesaria una ética ambiental que considere a la naturaleza como una entidad ética, Passmore responde que no es necesaria otra ética porque si el hombre respeta a otro hombre por ende va incluido el respeto de la naturaleza.

naturaleza. El hombre es el único ser ético, la naturaleza en sí misma no posee esta cualidad, es en el hombre donde giran los deberes y obligaciones morales. Si el hombre respeta al propio hombre se extiende esa consideración ética a la naturaleza. No obstante, autores como Attfield (1991), Taylor (2011), Rolston (1988) y Hargrove (1989) consideran que la naturaleza por sí misma es digna de valor intrínseco y están de acuerdo en extender la justificación y fundamentación ética al mundo natural. En efecto, se trata de una respuesta a los argumentos antropocéntricos que ofrece Passmore (1974) respecto a la relación del hombre con la naturaleza, y, por tanto, dichos autores critican la ética centrada en el ser humano en detrimento de la naturaleza al proponer la extensión ética al mundo natural. Las plantas, la Tierra y los animales tienen el mismo derecho que los seres humanos. De ahí que en la actualidad –por ejemplo– sea común considerar el derecho de los animales. En la medida que las críticas a las filosofías antropocéntricas construyeron un núcleo teórico se ofrecieron alternativas a dichas filosofías que permitan considerar a la naturaleza como parte integrante de las condicionantes éticas. Esto es lo que se aborda en el siguiente apartado: la ética ambiental que enfatiza los valores de la naturaleza a toda costa.

#### *1.4.1.2 En el nombre de la naturaleza: la concepción no-antropocéntrica*

La consideración ética de la naturaleza se ha construido adoptando diferentes enfoques en la relación hombre-naturaleza. Entre ellos se encuentra el biocentrismo, que considera relevante la vida por sí misma, donde el respeto por la naturaleza se convierte en la actitud moral básica (DesJardins, 2013; Taylor, 2011). El ecocentrismo considera importante la preservación de las especies, de la biodiversidad y de los ecosistemas en su conjunto; en efecto, el ser humano es visto como un miembro más de la comunidad biótica (Cocks & Simpson, 2015; Chávez, 2004). Por su parte, la propuesta del derecho por los animales enfatiza los valores intrínsecos de los animales y cuestiona el hecho de que los seres humanos les causen dolor físico. (Chávez, 2004; Chávez, 2012). Estas tres corrientes enfatizan cierta área específica de la relación hombre-naturaleza, se trata de éticas ambientales no-antropocéntricas, éticas que se alejan de la exclusividad ética del hombre para extender este dominio filosófico al campo de la naturaleza. No obstante, se dejará de lado el seguimiento puntual a las corrientes a modo de una aparente digresión, para

examinar el pensamiento de Hans Jonas (1995) respecto a sus observaciones filosóficas sobre el avance tecnocientífico en detrimento de los seres humanos y de la propia naturaleza en su conjunto.

Las bombas de Hiroshima y Nagasaki dejaron una profunda reflexión en Hans Jonas sobre el dominio del hombre en la naturaleza, lo cual le llevó a redirigir los planteamientos éticos que hasta entonces ponderaban la visión antropocéntrica enfocada a las relaciones del prójimo en el presente para encauzarla hacia la responsabilidad del hombre sobre la naturaleza (De Siqueira, 2009), de esta forma integraba filosofía y ecología, con una nueva ética centrada más que en la vida, en la muerte futura de las especies, para apelar a la humanidad sobre la necesidad de responsabilizarse por la naturaleza. Uno de los obstáculos para transitar hacia la responsabilidad es el impacto tecnológico, el sujeto se ve intimado en el corazón de su propia conciencia:

Para que haya responsabilidad, es preciso que exista un sujeto consciente. Lo que ocurre es que el imperativo tecnológico elimina la conciencia, elimina al sujeto, elimina la libertad en provecho de un determinismo. La superespecialización de las ciencias mutila y distorsiona la noción del hombre. (Jonas, 1995, p.172).

Actuar bajo el esquema del imperativo tecnológico nulifica la capacidad del sujeto por hacer propio los problemas relacionados con la vida en general y la naturaleza en particular. En efecto, el autor lo advierte en el siguiente pasaje:

Ante un potencial casi escatológico de nuestra tecnología, la ignorancia sobre las últimas consecuencias será, por sí sola, razón suficiente para una moderación responsable [...] Hay otro aspecto digno de mencionarse, los no nacidos carecen de poder [...] ¿Qué fuerza debe representar el futuro en el presente? (Jonas, 1995).

Destaca el énfasis que hace en la categoría tiempo, situando los problemas del presente en función de las generaciones venideras y las características del medio que les dejan sus antecesores, incluso va más allá encontrando una relación de poder temporal que despoja a los no nacidos de la oportunidad del bien común y la vida misma, su propuesta no puede ser más clara: la moderación responsable. La responsabilidad implica dignidad propia, sobrevivir, preservar, cuidar la propia existencia humana, dado que

La manutención de la naturaleza es la condición de sobrevivencia del hombre y es en el ámbito de ese destino solidario que Jonas habla de dignidad propia de la naturaleza.

Preservar la naturaleza significa preservar al ser humano. No se puede decir que el hombre es sin que se diga que la naturaleza también es. Así, por supuesto, el sí a la naturaleza se volvió una obligación del ser humano. Lo que el imperativo de Jonas establece, en efecto, no es sólo que existan hombres después de nosotros, sino precisamente que sean hombres de acuerdo con la idea vigente de humanidad y que habiten este planeta con todo el medio ambiente preservado (De Siqueira, 2009: 176).

La responsabilidad no se limita al cuidado, protección y conservación del medio ambiente, implica que los sujetos del hoy y el mañana conciban un sentido de responsabilidad que constituya parte del acuerdo común por valorar la naturaleza y que a su vez esto permite la preservación de la vida. Es decir, las generaciones actuales tienen la responsabilidad de garantizar las condiciones para lograr la supervivencia de las generaciones futuras. El postulado básico de la responsabilidad de Jonas (1995) tiene un carácter tridimensional compuesto por: a) la existencia de un mundo habitable, pues no cualquier mundo puede ser un espacio de "habitación" humana auténtica, b) la existencia de la humanidad, porque un mundo sin hombres para Jonas equivale a la nada: sin humanidad desaparece el ser y c) el "ser tal" de la humanidad: la humanidad auténtica no es cualquiera, sino una humanidad creadora. El ser del hombre crea valor y una humanidad no creadora no sería estrictamente humana

Son tres los fundamentos de la responsabilidad: el mundo como un espacio para vivir, la existencia de la humanidad, sin la cual nada tendría sentido y el carácter genuino y transformador de la humanidad. El hombre habita un espacio que representa su vida misma, la ética de la responsabilidad implica la preservación del mismo hombre, de su hábitat, de la naturaleza, a partir de la función creadora. La vida del hombre se desarrolla en un espacio, no cualquier espacio porque es el lugar donde el hombre utiliza la naturaleza en función de sus necesidades, es decir, a partir del mundo que habita el hombre la humanidad "es" y se convierte en auténtica, creadora, que le da el carácter humano. Al respecto, autores como Carrizosa (2002), Galano (2002) y Morín (2002) coinciden en señalar el papel de la ética para la toma de decisiones con responsabilidad. Elizalde (2002) considera que "los valores de una cultura se corresponden a un sistema de creencias socialmente construidas en las cuales esta opera [...] para cambiar comportamientos y valores será necesario cambiar conjuntamente las creencias que los sustentan y que han llevado a ellos" (p. 2). El cambio de práctica está potenciado dinámicamente por el sistema de creencias en

el cual el sujeto está inmerso y representa un papel central para dicha transformación. Los cambios en el actuar social no se construyen alejados de la vida social y cultural, sino que es desde este espacio sociocultural donde emergen los significados que le asigna el sujeto en función del sistema de creencias en el cual interactúa. En este sentido, la empresa de Jonas es dejar en claro que la irresponsabilidad del hombre en cuanto a su relación con la naturaleza puede provocar graves consecuencias que afectan a la totalidad de los ecosistemas. Esto implica la reflexión y acción inmediata para reposicionar el daño provocado por el hombre hacia la naturaleza, lo cual significa que la conducta ética en general y el valor de la responsabilidad pueden ser la solución, o por lo menos el freno necesario para contrarrestar los indeseables efectos nocivos a la naturaleza.

Con respecto a lo señalado sobre las corrientes biocentristas, no es una tarea fácil catalogar la propuesta de Jonas; en su obra se encuentran escasas referencias a las plantas o animales a modo de sistema ecológico. Lo que de entrada lo deslinda de la corriente ecocentrista y la de los valores intrínsecos de los animales. Antes bien, enfoca la problemática en un valor específico del ser humano dirigido a su forma de interacción con la naturaleza. Es decir, el respeto por la naturaleza se convierte en el valor básico para lograr el equilibrio ambiental. No es suficiente la consideración ética del ser humano, ahora es necesario contemplar por igual a la naturaleza. Como se ha señalado anteriormente, es complejo reducir esta propuesta filosófica ambiental en una corriente. Es probable que este esfuerzo teórico significó un pequeño paso para la filosofía en general, pero un gran paso para la filosofía ambiental en particular.

Como se observa, se han examinado hasta este momento dos propuestas aparentemente contradictorias: el antropocentrismo y el no-antropocentrismo, aún falta analizar un tercer acercamiento al problema de la relación del hombre con la naturaleza desde la reflexión ética. En este ritmo de consideraciones filosóficas sobre la naturaleza, el desarrollo del siguiente acápite está dedicado a dilucidar sobre los conceptos centrales de la ética ambiental de la virtud, es decir, la tercera vía de explicitación del problema en cuestión.

#### *1.4.1.3 La emergencia de las virtudes en la ética ambiental*

La ética ambiental es una disciplina filosófica que estudia la relación ética que los seres humanos establecen con el mundo natural al considerar el valor del medio ambiente y las responsabilidades del ser humano con la naturaleza (Brennan & Lo, 2002: párr. 1; Lecaros, 2013: 177). La guía de dicha relación lo constituyen los principios éticos y la aplicación de estos para establecer el equilibrio. La ética ambiental de la virtud es esa parte de la ética ambiental referente al carácter necesario que se requiere para la protección y cuidado de la naturaleza. Las cuestiones fundamentales de la ética ambiental de la virtud son: ¿Qué es lo que hace ser a las conductas humanas una virtud o un vicio ambiental? ¿Qué rasgos del carácter humano (en términos de actitudes y disposiciones) se pueden considerar virtudes o vicios ambientales? ¿Cuáles son las conductas que regula la ética ambiental? ¿Cuál es la función específica de la ética ambiental de la virtud (o ética del carácter) en el contexto general de la ética ambiental? (Sandler, 2012: 1). El objeto de la ética ambiental de la virtud consiste en la excelencia y el florecimiento humano (Cafaro, 2001: 3). El primer pensador que propone abiertamente la perspectiva de la ética de la virtud en la ética ambiental es Thomas E. Hill Jr. (1983). Considera que la discusión de los problemas ambientales se ha abordado mediante la justificación de los valores intrínsecos de la existencia de la naturaleza y el derecho de los no-humanos cuando de lo que se trata es demostrar por qué los actos humanos atentan contra la naturaleza; ante ello se pregunta: ¿Qué tipo de persona puede hacer esto? (Hill, Jr., 1983: 211-212). La ética ambiental de la virtud redirige la mirada al carácter de la persona, a las virtudes, su enfoque difiere de las posiciones no-antropocéntricas que justifican el valor de la totalidad de la naturaleza descuidando a la persona. Otros autores (Thoreau, 1854/1989; Leopold, 1970; Carson, 1962) –que anteceden a la propuesta de Hill (1983)–, observaron algo similar. Thoreau recupera la tradición clásica de las virtudes en el sentido de excelencia personal, identificando las virtudes morales, las virtudes intelectuales y las virtudes físicas. No obstante, las virtudes necesarias para la constitución de una EAV incluyen la templanza, la integridad, la belleza, y la más excelsa de todas las virtudes ambientales, la sencillez (Thoreau, 1989: 63-91). Con sencillez el autor se refiere a una vida alejada de las complejidades de la vida moderna donde se privilegie la reflexión hacia el interior de la persona a fin de concentrarse en la conducta íntegra. La sencillez implica una vida frugal, pero a la vez permite la prosperidad



del sentido humano. La sencillez nos remite a sopesar los excesos de una vida agobiada por las confusiones materialistas a fin de alcanzar el florecimiento humano (Thoreau, 1989: 91). Es por ello por lo que autores contemporáneos (Cafaro, 2001: 7; Rolston III, 2005; Gambrel & Cafaro, 2010) consideran que la sencillez es una virtud clave para pensar los problemas ambientales desde la perspectiva de la ética de la virtud debido a que el desarrollo y cuidado de dicha virtud permite disminuir los riesgos ambientales y a la vez a mejorar la vida personal. Por su parte, Leopold observa una realidad materialista en la que se encuentra sumida la humanidad, donde se privilegia una vida de consumo, ante lo que propone una vida de reconocimiento del entorno donde se aprecie la belleza de la naturaleza y la experiencia estética que puede potenciar nuestro conocimiento a fin de lograr el florecimiento humano en un justo equilibrio entre la naturaleza y la comunidad (Leopold, 1970: 237-243). Estas observaciones parten del carácter utilitarista del modelo económico imperante en la sociedad estadounidense; no obstante, la preocupación esencial tiene que ver con la formación del carácter respecto a la consideración de la naturaleza, por lo cual su propuesta ética consiste en superar las acciones egoístas orientadas al placer para dar paso a una vida armónica en comunidad. Sus virtudes clave: integridad, estabilidad y belleza (Leopold, 1970: 262). Cuando estas tres virtudes se manifiestan, el hombre está en la dirección correcta; si tiende a lo contrario, se ha equivocado. El conjunto de estas virtudes permite establecer el desarrollo armónico de la comunidad tanto del mundo natural como social, es decir, la humanidad.

Otra propuesta ética similar es la de Carson (1962). Considera que el cuidado y respeto de la naturaleza permite el florecimiento humano. Cuestiona el abuso de poder del ser humano al decidir destruir la naturaleza que confunde el valor supremo de un mundo sin naturaleza cuando lo que en realidad lo que está provocando es un mundo estéril (Carson, 1962: 118-119). Sus preocupaciones incluyen todo el mundo viviente, lo humano y lo no humano. Cuestiona el uso de pesticidas porque afecta directamente tanto al propio ser humano como a la naturaleza en su conjunto: “El hombre, por más que parezca querer lo contrario, es parte de la naturaleza. No puede evadir una contaminación que hoy esta esparcida completamente por todo el mundo” (Carson, 1962: 169). El hombre requiere considerar moralmente el mundo natural porque el propio hombre es parte integrante de él

y por ende es valioso en sí mismo. El desarrollo de las virtudes se convierte en la clave para lograr mitigar esta problemática. Su propuesta: la humildad. Para la autora la humildad (virtud) es la más excelsa de las virtudes ambientales (p. 261).

De acuerdo con Cafaro (2001), en estas tres direcciones teóricas se pueden observar algunos rasgos similares que toda EAV necesita incluir.

1) Los tres autores elaboran una crítica a la economía utilitaria que sólo observa el placer inmediato colocándola por encima de la propia vida. La economía tiene un lugar en la vida, la de sobrevivir y no la de convertir al ser humano en una máquina de consumo desmedido.

2) Cierta reserva hacia la ciencia, si bien permite el cultivo del intelecto, es importante tomar distancia del uso frío y calculador de los avances científicos y tecnológicos. Esto no impide el compromiso serio con la ciencia, es una confianza en ella, pero cautelosa. Es la ciencia al servicio del hombre, no a la inversa.

3) Los tres autores son abierta y claramente no-antropocentristas, el respeto que sintieron por la naturaleza les condujo a elaborar su propuesta para proteger y cuidar la naturaleza. Es decir, se centraron en la consideración moral del mundo no humano como parte integrante de la realidad como totalidad.

4) La necesidad humana de experimentar lo silvestre y la protección del mundo salvaje. Este cuidado también se extiende al propio ser humano, si se cuida este tipo de naturaleza el hombre es retribuido.

5) Total convencimiento de que la vida es buena, tanto para el mundo humano como para el no humano. (Carson, 1962)

Las visiones de estos tres autores ofrecen una perspectiva ética con respecto a la consideración de la relación del hombre con la naturaleza. La ética deja de ser exclusividad del hombre para extenderla al dominio del mundo natural. Es necesario lograr un equilibrio al negar nuestro interés materialista para lograr un equilibrio entre el hombre y la naturaleza donde el centro de interés sea el florecimiento humano mediante el desarrollo de virtudes propicias para el cuidado y respeto de la naturaleza. El conjunto de disposiciones, hábitos o costumbres ejercen una acción directa hacia la naturaleza. Lo que precede al actuar humano se encuentra en su interioridad, en su condición ética, por ello la importancia de observar

las virtudes a fin de lograr una ética ambiental de respeto hacia la naturaleza como un todo. Otros planteamientos (Van Wensveen, 2001; Frasz, 1993; Hursthouse & Pettigrove, 2016) apuntan en el mismo sentido: la necesidad de incorporar la ética de la virtud como un componente esencial para propiciar las actitudes éticas necesarias para el cuidado y respeto por la naturaleza. Al respecto, Van Wensveen (1999) considera que el discurso ecológico de la virtud, como un lenguaje ético distintivo, dinámico, dialéctico y propositivo, requiere ser tomado seriamente en cuenta. No únicamente por su potencial filosófico sino por su relevancia práctica al ofrecer una praxis transformadora del entorno al encontrar formas creativas para enfrentar los desafíos de los problemas ambientales (p. 18). Por su parte, Hursthouse (1999) incorpora a la virtud, clave de la humildad –planteada por Hill Jr.–, la apertura como oposición a la cerrazón. Esto significa que una persona de mente cerrada no tiene el menor interés por el cuidado de la naturaleza, siendo que esa misma persona tiene la posibilidad de abrir su pensamiento para observar su entorno. Mientras la persona sea más abierta existen mayores posibilidades de reconocer la importancia que reviste valorar la naturaleza. (pp 272-274). La apertura (mente abierta), se convierte en la virtud clave para lograr sensibilizar a la persona de la situación que impera cuando no se respeta la naturaleza.

Independientemente de hacia donde se incline el péndulo de las virtudes ambientales los planteamientos analizados apuntan en una misma dirección: es necesario desarrollar virtudes que contemplen el respeto por la naturaleza. Para fines de este trabajo no es interés principal elevar una virtud sobre todas las virtudes, antes bien se intenta centrarse en el ingrediente activo en la relación hombre-naturaleza. En los sujetos que constituyen la esencia, pero a la vez la existencia del propio problema, la cara de la misma moneda: el problema y la solución. El conjunto de estos planteamientos concentra la reflexión hacia las disposiciones prácticas que los sujetos realizan en su diario acontecer, en el desarrollo de la persona virtuosa para lograr un justo equilibrio en la relación del hombre con la naturaleza. Esto es posible gracias al desarrollo de virtudes ambientales.

#### **1.4.2. Proceso de construcción de la perspectiva teórica**

Para llevar a cabo el estudio se articularon varios constructos teóricos y conceptuales en el análisis de la relación ética que los sujetos creyentes establecen respecto a la naturaleza. Esto significa profundizar en el escenario de la interiorización de elementos éticos que los sujetos reconstruyen durante su vida como creyente. Esta tarea se torna compleja por las distintas influencias que entrelazan la condición ética del sujeto. Por ello la necesidad de recuperar e integrar diferentes dominios teóricos para lograr comprender y explicar el problema planteado.

Para dar respuesta a la pregunta ¿cuál es la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza?, es necesario recuperar conceptos y nociones del campo de la ética filosófica en general y de la ética ambiental en particular. En la ética filosófica dos propuestas dominan tangencialmente: la primera, la utilitarista, apunta a la realización de conductas éticas con fines pragmáticos, es decir, con fines inmediatos para cumplir las necesidades del hombre. Por ello autores como Bentham (2000), Mill (2001) y Brandt (1959) señalaban que una conducta era correcta si lograba el bienestar general de las personas. El utilitarismo ofrece una alternativa para valorar la conducta ética en relación con las necesidades sociales, precisamente por la razón de que intenta extender la felicidad al mayor número posible de sujetos evitando el dolor. Por otra parte –y esta es la segunda propuesta dominante–, la ética kantiana ofrece un postulado básico para valorar los actos, que consiste en actuar considerando a la persona como un fin en sí mismo y no como un medio (Kant, 1997). El origen de la conducta ética radica en la subjetividad, en la conciencia racional, por tanto, la intuición, la voluntad, la obediencia al mandato se convierten en la máxima de la conducta humana. Como se puede advertir, estas propuestas éticas se enfocan en uno de los extremos de la relación del hombre con la naturaleza: en el hombre, de ahí que se les hayan denominado éticas antropocéntricas.

En el otro extremo de la relación, y con menos tiempo en la literatura filosófica, se encuentran las éticas que consideran la naturaleza como el eje de la relación: Las éticas no-antropocéntricas. Autores como Attfield (1991), Taylor (2011), Rolston (1988), Hargrove (1989), DesJardins (2013) y Norton (1984) no dudan en otorgarle el valor intrínseco a la naturaleza y, por ende, el ser humano tiene la tarea de respetar la naturaleza. Cuestionan las éticas centradas en el hombre, sobre todo la de corte utilitarista, porque simplemente utiliza

los recursos naturales en beneficio del placer humano sin considerar el mundo natural. Estas aportaciones son valiosas porque permitieron pensar en la necesidad de cuidar el mundo natural y a discernir el papel que el ser humano tiene con respecto a la naturaleza. Esta forma de conceptualizar la relación ética del hombre con la naturaleza es importante e incluso promueve la necesidad de considerar a los no-humanos como parte vital del entorno. No obstante, no es suficiente cuando se intenta profundizar en la esfera ética de la persona humana. La naturaleza es importante para que la humanidad sobreviva. Por ello, autores como MacIntyre (1984), Nussbaum (1994, 1997, 1999, 2004), Cafaro (2001) y Van Wensveen (2001), desde la concepción ética de la virtud, consideran que es preciso valorar la relación del hombre con la naturaleza más allá del reconocimiento del valor intrínseco del mundo natural, y plantean la necesidad de centrarse en la virtud humana como elemento clave de dicha relación. Este abordaje se considera pertinente porque intenta adentrarse en la condición ética del ser, y no sólo en las conductas reactivas en función de los cambios inmediatos y circunstanciales del entorno. Por tanto, este trabajo se circunscribe a la fundamentación de la ética de la virtud porque pretende conciliar una relación armónica entre el hombre y la naturaleza.

En lo que respecta a la ética cristiana, la ética de la virtud no es errada, puesto que la noción de virtud se adecua –por lo menos en la dimensión conceptual– a la fundamentación de la ética cristiana. En la tradición teológica (Aquino, 1993; Rodríguez Luño, 1983; Rhonheimer, 2000, Swanton, 2010) se encuentra el interés por advertir la importancia del desarrollo de virtudes en la persona. Incluso en las Escrituras (*Fil 4,8*) el vocablo griego *areté* coincide en lo sustancial como un atributo central para la formación del carácter de los sujetos creyentes. Las virtudes son necesarias en el contexto de la vida cristiana y se consideran una pieza fundamental para regular los actos del hombre, controlar los vicios y guiar la conducta en función de la razón y la fe que se comparte en comunidad (Aquino, 1993). Esta tradición en nada se contradice con Aristóteles, quien considera a la virtud como “un modo de ser selectivo, siendo un término determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (Aristóteles, *Ética*, 1107a [trad. J. Pallí, 171]). Esto implica reconocer en la virtud un modo de ser del hombre, que consiste tanto en pensamientos, actitudes e ideas que actúan como un dispositivo necesario para realizar el

bien (felicidad). Ambas tradiciones (filosófica y teológica) le otorgan importancia a la razón, el carácter y los buenos hábitos en el desarrollo de los sujetos virtuosos. La virtud se desarrolla mediante la práctica, mediante el hábito. La vida virtuosa no se limita al orden de la razón, se extiende para concretarse en la acción. Existen ciertas coincidencias conceptuales entre la ética cristiana y la ética de la virtud –sobre todo de corte aristotélico-tomista– respecto a la necesidad del desarrollo de las virtudes en la formación del carácter del sujeto a fin de fomentar la vida virtuosa. Diversos filósofos y teólogos cristianos valoran la virtud en términos de perfección humana (Aquino, 1993), cualidad (Agustín de Hipona, 1983) o de valor moral que permanece en el tiempo (Hildebrand, 2003); lo que coincide con los planteamientos aristotélicos respecto a la virtud como un hábito bueno (Aristóteles, 1998) que tiende a la perfección del hombre.

En síntesis, la investigación se apoya en la ética de la virtud, lo cual permite articular conceptos tanto del dominio filosófico y teológico. El hilo conductor, como se puede apreciar, es la noción de virtud, que hunde raíces en Aristóteles, se realiza una fusión teológica y filosófica en la época medieval y se redescubre a mediados del siglo XX para considerarse como una alternativa ética que se concentra en la persona más que en la conducta exterior, ello sin desconocer la importancia de valorar la vida virtuosa. Como se trata de una ética que procede de una fe religiosa es importante considerar elementos conceptuales que expliquen la formación del carácter a partir de una fe determinada.

Desde esta perspectiva estudiar la relación que los sujetos creyentes establecen con la naturaleza permite observar el ser ético en general, sin limitarlo a su explicación esencialista de la ética, para ubicar el carácter ético de los sujetos en el conjunto de prácticas que emergen en el contexto de una comunidad ética en particular, esto es la ética cristiana. No obstante, se reconoce que otras dimensiones de la realidad social fluyen de manera natural, tales como los diferentes grupos sociales a los que un sujeto creyente puede conformar. Por ejemplo, la familia, el grupo de amigos, la escuela. Si bien esto no se desconoce, el interés central consiste en abordarlo desde los principios cristianos, desde el fundamento ético que comparten como una comunidad de creyentes hasta las implicaciones que estas orientaciones le otorgan para construir una relación ética respecto a la naturaleza

que le rodea. En este sentido, es importante reconstruir desde las propias narrativas de los creyentes cristianos la relación ética que establecen con la naturaleza.

## **CAPÍTULO 2**

### **ESTUDIOS DE LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA A PARTIR DE LA ÉTICA CRISTIANA**

En este apartado se analizan algunos estudios de la relación hombre-naturaleza con la idea de identificar los avances del conocimiento del problema y lograr una mayor comprensión del mismo. La búsqueda se centró en trabajos que estuvieran relacionados con el tema de la relación hombre-naturaleza desde la ética cristiana, destacando los distintos abordajes teórico-metodológicos y los principales hallazgos obtenidos. Como resultado de dicha búsqueda se encontraron algunos estudios afines al campo problemático de la investigación, mismos que a continuación se exponen.

#### **2.1. El dilema bíblico de White: los inicios de la acusación de la ética cristiana**

El estudio pionero en el que se examina el problema de la relación del hombre con la naturaleza a partir de la ética cristiana fue la conferencia dictada por el medievalista Lynn White (1967), en el que acusa a las religiones monoteístas (judeo-cristiana) por la crisis ecológica debido a la posición de superioridad del hombre sobre la naturaleza que se promueve al interior de la religión; específicamente le atribuye al cristianismo dicho problema, al argumentar que la explotación de la naturaleza para los propios fines del hombre es voluntad divina, lo cual justifica las acciones humanas que atentan contra la naturaleza. El fundamento central radica en la interpretación del relato de la creación, en el cual –a juicio de White– se le otorga al hombre autoridad absoluta para explotar la naturaleza. El pasaje bíblico que refiere White se localiza en el primer capítulo del Génesis: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se muevan sobre la tierra” (Génesis, 1:28). De acuerdo con el autor, la interpretación de este pasaje se convierte en el argumento básico para habilitar y justificar al hombre su dominio en toda la creación, sin importar la destrucción de la naturaleza. Otros autores (Amery, 1972; Berry, 1988; Berry, 2011; Cobb, 1998;) continuaron validando el argumento de White. Por ejemplo, el antropólogo Gregory Bateson en su obra *Steps to an ecology of mind*, expresaba:



Si ustedes colocan a Dios fuera del universo, en aras de su creación, y si ustedes cuentan que han sido creados a Su imagen, entonces ustedes se considerarán, de un modo totalmente lógico, como exteriores a las cosas que les rodean, e incluso opuestos a ellas. Y como ustedes se apropian de todo lo que pertenece al espíritu para ustedes solos, pensarán que el mundo que les rodea se encuentra totalmente privado de este espíritu, y que, por tanto, no tiene derecho a ninguna consideración moral o ética. El medio ambiente parecerá que les pertenece para el único objetivo de ser explorado por ustedes. Así, pensarán que la unidad de sobrevivencia estará compuesta por ustedes mismos, por sus semejantes y por sus próximos, situándolos en oposición al medio ambiente de otras unidades sociales y de otras razas, o de los animales o, incluso, de los vegetales. (Bateson, 1972: 468)

En lo sustancial estas afirmaciones concuerdan con la tesis de White: el hombre cuando declara que ha sido creado a imagen de Dios se considera a sí mismo el ser supremo de la creación, lo que le permite apropiarse desconsideradamente del medio ambiente. Se sostiene así –según Bateson– la acusación contra la interpretación bíblica de un Dios creador que coloca al hombre en una posición de superioridad al resto de la creación.

El dilema bíblico de White ha sido cuestionado por carecer de fundamentos empíricos y hermenéuticos sólidos que permitan sostener dicha tesis, sus estrategias metodológicas se basaron en el análisis histórico, retomando fuentes tanto de la historia de la cultura como la interpretación bíblica, pero sin llegar a una exégesis que demuestre claramente el sentido del texto a fin de lograr una interpretación válida que se pudiera sostener con la realidad que acontece en la actualidad (Chuvieco, 2012a, 2012b; Jenkins, 2008, 2009; Simmons, 2009). Los argumentos que cuestionan la tesis de White se pueden clasificar en dos grupos: los que aportan evidencia empírica para demostrar que la relación que los creyentes cristianos establecen con la naturaleza no necesariamente promueve la destrucción irracional y los que aluden a la correcta interpretación de las Escrituras a partir de métodos exegéticos.

## **2.2. El lugar del cristianismo en la crisis ambiental**

Varios autores (Chuvieco, 2012a, 2012b; Jenkins, 2009; Snarey, 1996) indagaron si realmente el cristianismo era el responsable de la crisis ambiental, demostraron que no necesariamente los principios emanados de la ética cristiana motivan a los creyentes a

provocar prácticas de explotación y destrucción de la naturaleza. Entre estos estudios destaca también el realizado por Steiner-Aeschliman (1999), quien elaboró una reinterpretación de la tesis weberiana de afinidad electiva entre la racionalidad económica del modo de producción capitalista y la ética protestante en el contexto de los problemas ambientales actuales. Discutió la hipótesis que sostiene que la ética protestante y el capitalismo fueron los principales promotores de la destrucción y explotación de los recursos naturales. Demostró que en la sociedad actual se vive un pluralismo ético religioso que dificulta precisar si la moral judeo-cristiana es la responsable de la crisis ambiental, ya que por un lado la expansión del capitalismo industrial tiene un alcance mundial, y por otro, se convive con un pluralismo religioso que con frecuencia promueve el respeto por la naturaleza.

En otro estudio reciente, Chuvieco (2012a) evaluó la situación ambiental de los países en función de la mayoría religiosa. Se propuso indagar si existían diferencias significativas entre el nivel de creencias religiosas por país y el nivel de conservación ambiental. Para determinar la mayoría religiosa por cada país utilizó un rango mínimo del 66% de preferencia religiosa, y para la conservación ambiental utilizó el índice de calidad ambiental denominado *Environmental Performance Index* (EPI), que se concreta en 25 indicadores cuantitativos. A partir de los resultados obtenidos llegó a la conclusión de que los países cristianos no solo no presentaron valores ambientales peores que otros, sino que incluso obtuvieron mejores resultados, lo cual significa que las diferencias no necesariamente se deban a que la religión cristiana sea más conservacionista que otras, pero de momento indica que no hay forma de validar que los países con religión cristiana generen los peores indicadores ambientales (Chuvieco, 2012a).

En un estudio similar ya se había desmitificado la idea de que la religión cristiana era la causante de la crisis ambiental; Bhagwat, Dudley y Harrop (2011) examinaron la correlación entre 125 países que presentaron una religión dominante con la huella ecológica. El estudio reveló que las religiones manejan sus propios marcos de referencia para relacionarse con la naturaleza y, en el caso de la religión cristiana, tiende a centrar su ética ambiental en el concepto de administración y la responsabilidad hacia la gestión de los recursos naturales.

Otro de los estudios es el realizado por Willis Jenkins (2009), quien cuestionó la validez del legado metodológico de White (1967). El objetivo del estudio fue analizar las críticas del legado de White y presentar una alternativa pluralista enfocada a las estrategias contextuales producidas por las comunidades ético-religiosas (Jenkins, 2009: 283). Clasificó a los críticos de White en dos campos: Desde el campo de la ética ambiental los argumentos que se alejan del antropocentrismo y el valor de la naturaleza para enfocarse en la experiencia cívica, desde el campo de la religión y la ecología los críticos que apuntan a la relación entre la experiencia religiosa y el medio ambiente. Los dos críticas discuten la eficacia del legado de White referente a la conexión entre cosmovisión religiosa y problemas ambientales (p. 284). En las conclusiones, Jenkins (2009) suscribe la necesidad de construir estrategias teológicas prácticas donde se involucren las comunidades ético-religiosas (pp. 304-305).

### **2.3. La reflexión teológica de la cuestión ecológica**

Desde la perspectiva teológica Juan Pablo II se ocupó de los problemas ecológicos<sup>41</sup> en distintos textos (*Redemptor hominis*, 1979; *Laborem exercens*, 1981; *Amici Dilecti*, 1985; *Dominum et vivificantem*, 1986; *Centesimus annus*, 1987; *Sollicitudo rei socialis*, 1987; *Tertiomillennio adveniente*; 1994; *Evangelium vitae*, 1995; *Fides et ratio*, 1998). Utilizó la expresión “cuestión ecológica” para referirse a las causas, las consecuencias y las posibles soluciones de la concepción equivocada del dominio del hombre sobre la naturaleza (*Paz con Dios*, nn. 6, 7, 10, 13 y 15; *Centesimus annus*, n. 37; *Evangelium vitae*, n. 42). Se planteó el objetivo de explicar el sentido de la relación del hombre con la naturaleza, a fin de superar la tensión que se produce entre el hombre, como señor de la creación, y su tendencia a dominar y destruir la naturaleza (Juan Pablo II, 1979, nn. 8 y 15; Vela, 2003: p. 81).

---

<sup>41</sup> En ninguno de sus escritos, Juan Pablo II se refiere directamente a la ecología como la ciencia que estudia “las relaciones de un organismo con su ambiente inorgánico y orgánico” (Sánchez, Guerrero y Castellanos, 2005: 11). No obstante, utiliza expresiones como “cuestión ecológica” “problema ecológico” “preocupación ecológica” y “crisis ecológica”.

En el mensaje *Paz con Dios creador, paz con toda la creación*, como parte de la Jornada Mundial de la Paz realizada el 8 de diciembre de 1990, Juan Pablo II analizó las causas, los efectos, los elementos intervinientes y la posible solución de la cuestión ecológica. Presentó la cuestión ambiental en forma de problema, con especial énfasis en la siguiente expresión: *La crisis ecológica es un problema moral*. A su vez, propuso cambios en las acciones y actitudes humanas hacia la naturaleza, para transitar de la destrucción de la naturaleza al equilibrio ecológico. Al inicio de su reflexión, se lee lo siguiente: “Ante el extendido deterioro ambiental la humanidad se da cuenta de que no se puede seguir usando los bienes de la tierra como en el pasado” (n. 1). Se invita a la humanidad en general, los dirigentes de las naciones, las Iglesias (tanto católicas como no católicas) y las familias a formar parte de la solución (n.13). No obstante, la solución no es sencilla:

Es evidente que una solución adecuada no puede consistir simplemente en una gestión mejor o en un uso menos irracional de los recursos de la tierra. Aun reconociendo la utilidad práctica de tales medios, parece necesario remontarse hasta los orígenes y afrontar en su conjunto la profunda crisis moral, *de la que el deterioro ambiental es uno de los aspectos más preocupantes* (n. 5 cursivas originales)

Para demostrar la complejidad del problema, Juan Pablo II identificó algunos elementos de la crisis ecológica que revelan su carácter moral:

En primer lugar, *la aplicación indiscriminada de los adelantos científicos y tecnológicos*. [...] Pero el signo más profundo y grave de las implicaciones morales, inherentes a la cuestión ecológica, es la falta de *respeto a la vida*, como se ve en muchos comportamientos contaminantes [...] Finalmente, se han de mirar con profunda inquietud las incalculables posibilidades de la investigación biológica. Tal vez no se ha llegado aún a calcular las alteraciones provocadas en la naturaleza por una indiscriminada manipulación genética y por el desarrollo irreflexivo de nuevas especies de plantas y formas de vida animal, por no hablar de inaceptables intervenciones sobre los orígenes de la misma vida humana. (nn. 6 y 7, cursivas originales).

Como vía de solución idónea y duradera, Juan Pablo II propuso algunos principios básicos: crear un sistema de gestión de recursos naturales coordinado a nivel internacional (n. 9), promover la solidaridad con las naciones en vías de desarrollo (con los pobres), (nn. 10 y 11), evitar la guerra (n. 12), cambiar el estilo de vida inclinado al consumismo (n. 13),

educar en la responsabilidad ecológica (n. 13) y conservar el valor estético de la creación (n. 15). En su conjunto, la reflexión teológica de Juan Pablo II ofrece una comprensión de la complejidad de la cuestión ecológica, las causas y elementos intervinientes, el impacto provocado y su propuesta de solución. Aplicado al contexto actual, permanece latente la complejidad de la problemática, pero se han incrementado los elementos intervinientes. En la actualidad emergen los peligros de la globalización. Así mismo, aparecen en escena otros actores –además de los gobernantes de las naciones–, tales como los legisladores y los empresarios. En el caso de las soluciones, se han quedado cortas y son susceptibles de ser mejoradas. Por ejemplo, no existen indicios de la reducción del consumismo<sup>42</sup> porque existen otros factores como el crecimiento poblacional.

Por su parte, Benedicto XVI en el mensaje *Si quieres promover la paz, protege la creación*, como parte de la jornada mundial para la paz realizada el 1 de enero de 2010, destacó que la armonía entre Dios, la humanidad y la naturaleza fue rota al distorsionar el verdadero sentido del mandato original: “El verdadero sentido del mandato original de Dios, perfectamente claro en el *Libro del Génesis*, no consistía en una simple concesión de autoridad, sino más bien en una llamada a la responsabilidad” (n. 6). Para solucionar la crisis ecológica, el papa alemán propuso lo siguiente: Una renovación cultural profunda; un mayor respeto a la naturaleza por parte de la actividad económica; una solidaridad intergeneracional, es decir, “una responsabilidad que las generaciones presentes tienen respeto a las futuras” (n. 8); la adopción de un modelo de desarrollo centrado en el ser humano, donde se promueva el bien común, la responsabilidad, el cambio en el estilo de vida y la prudencia (n. 9). Si bien, estas propuestas son dirigidas a la humanidad en general, Benedicto XVII señaló el papel de la Iglesia en los siguientes términos:

*La Iglesia tiene una responsabilidad respecto a la creación y se siente en el deber de ejercerla también en el ámbito público, para defender la tierra, el agua y el aire, dones de Dios Creador para todos, y sobre todo para proteger al hombre frente al peligro de la destrucción de sí mismo. (n. 12, cursivas originales).*

---

<sup>42</sup> Por ejemplo: “Entre 1961 y 2010 la huella ecológica – que mide el área requerida para proveer los servicios ecológicos usados aumentó más rápido que la biocapacidad global” (Global Footprint Network, 2014: p. 11). Esto nos indica que además de revisar el estilo de vida inclinado al consumismo es importante observar el crecimiento población mundial.

Para lograr dicha tarea propuso la educación por el respeto a la naturaleza donde la familia juega un papel central en el “amor al prójimo y el respeto por la naturaleza” (n. 12). Por otro lado, señaló que la Iglesia toma distancia del ecocentrismo y el biocentrismo porque se “elimina la diferencia ontológica y axiológica entre la persona humana y los otros seres vivientes” (n. 13), esto significa extender la dignidad humana a todos los seres vivientes. Para superar esta visión igualitarista, Benedicto XVI propuso respetar la gramática del relato bíblico de la creación confiando en el papel de responsable de la creación, no sin antes aclarar que no debe abusar de dicho cargo.

Por su parte, el actual papa Francisco presentó la encíclica social *Laudato si'* que aborda directamente la cuestión ecológica. El pontífice presenta evidencias científicas de lo que está sucediendo en la casa común (planeta), pero la cuestión central es que el ambiente natural y el ambiente social se degradan juntos (nn 17-61). Para fines de esta investigación lo que interesa distinguir es ¿Cuál es el lugar de la fe cristiana en la complejidad de los problemas ecológicos? Francisco parte de un principio evidente: “No somos Dios. La Tierra nos precede y nos ha sido dada.” (n. 67). Como fondo identifica la acusación a la tradición judeo-cristiana de favorecer la destrucción de la naturaleza porque se ha estimado que el relato de la creación de Génesis 1.26 provoca una actitud de dominio por parte del hombre e invita a la destrucción de la naturaleza. No obstante, considera que esta no es una correcta interpretación como lo entiende la Iglesia, porque en el Génesis con “el lenguaje simbólico y narrativo que le es propio, sugieren tres relaciones fundamentales del sujeto humano estrechamente conectadas: con Dios, con el prójimo y con la tierra. La ruptura de estas relaciones es lo que constituye el pecado” (n. 66). Por ello propone una lectura de los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, lo cual permite:

Recordar que nos invitan a «labrar y cuidar» el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras. Porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (Sal 24,1) (Francisco, n. 67).

Esta reflexión requiere precisar la distinción entre la categoría teológica de creación y la científica de naturaleza:

Para la tradición judío-cristiana, decir «creación» es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal. (Francisco, n. 76).

Con esta distinción Francisco admite que si la fe cristiana admira el amor divino en la acción creadora y reconoce que es un don de Dios todas las cosas adquieren un valor nuevo, cada cosa tiene un valor en sí misma. No es posible desdeñar nada de la naturaleza.

En su conjunto, los tres papas coinciden en señalar la concepción desviada en la interpretación del relato bíblico de la creación. Este error interpretativo se asume incluso desde la propia fe cristiana, por ello los tres realizan un llamado a la responsabilidad cristiana por la naturaleza.

#### **2.4. Ecoteología: El debate teológico de la crisis ecológica**

El filósofo y teólogo franciscano Leonardo Boff realizó los primeros estudios desde la reflexión teológica sobre la ecología. El teólogo criticó el paradigma de la modernidad, la razón instrumental, como una crisis de civilización, al señalar que: “la crisis ecológica revela la crisis de sentido fundamental de nuestro sistema de vida, de nuestro modelo de sociedad y de desarrollo” (2003: 124). Destacó el papel de la economía en la destrucción de la naturaleza mediante la explotación tanto de la naturaleza como del hombre (Boff, 2000) y como las plantas, los animales, el aire, la tierra y el mismo hombre son reducidos a simple medios para un fin. En este sentido, realizó tres críticas hacia el modelo de sociedad actual: los movimientos de liberación de oprimidos, los grupos pacifistas y los movimientos ecológicos. En esta última crítica, Boff (2003) consideró insuficientes los esfuerzos del ambientalismo, conservacionismo, preservacionismo y la ecología humana. Por tanto, propuso la búsqueda del justo equilibrio en la relación hombre naturaleza y presentó algunas recomendaciones éticas para vivir en el planeta:

Vive de tal manera que no destruyas las condiciones de vida de los que viven en el presente ni de los que vivirán en el futuro [...] vive respetando y solidarizándote con todos los compañeros de vida y de aventura terrestre, humanos y no humanos, y cuida de que todos puedan seguir existiendo y viviendo, ya que todo el universo fue cómplice para que existiesen, viviesen y llegasen hasta el presente (Boff, 2003: 169).

Como se observa, esta recomendación ética está planteada en clave kantiana a modo de nuevo imperativo categórico del *ethos* ante los problemas ambientales de nuestra era. Si es necesario un nuevo imperativo, también se hace necesario una nueva visión del mundo, una nueva ecología. Por lo cual Boff propuso cinco vías de acceso: la ecotecnología, la eco-política, la ecología social, la ecología mental y la ética ecológica (Boff, 2000, 2001, 2002, 2003). No obstante, planteó otra vía: la espiritualidad (Boff, 2000), precisamente porque el principal origen de los problemas ambientales es “la ruptura permanente de la religación básica que el ser humano ha introducido, alimentado y perpetuado respecto del conjunto del universo y de su Creador” (Boff, 2002: 106). A partir de estos estudios se continuó una línea de reflexión de la naturaleza en clave teológica denominada ecoteología (Acosta, 2014; De Souza, 2010; Gomes Da Silva, 2010; Kerber, 2011; Meira, 2012; Tadeu-Murad, 2016; Velandia, 2012;), que discute la problemática del medio ambiente de una forma muy similar al trabajo de Leonardo Boff como una alternativa teológica para repensar la crisis ecológica. En este sentido, desde la década de los setentas la ciencia teológica, desde el marco de la teología de la liberación, ha iniciado una postura epistemológica por una teología contextual que considere la relación teología-medio ambiente-pobres, denominada en sus inicios teología de la Tierra o teología de la creación, que con el curso de los años y sus desarrollos epistemológicos llega hasta hoy como ecoteología o teología ecológica. (Acosta, 2014:30-31). El objeto de la ecoteología consiste en “rescatar el verdadero y profundo significado de la *ecología* (*oikos-logos*), en cercanía y complementariedad con la *economía* (*oikos-nomos*), iluminada, exhortada con voz profética y reflexionada por la *teología* (p. 33). Sin embargo, recientemente se considera más que un movimiento puramente reflexivo e intenta accionar mediante la participación de los cristianos y las iglesias en



movimientos ecológicos como garantía del compromiso de vida animado por la fe cristiana (Tadeu-Murad, 2016:37).

## **CAPÍTULO II**

### **EL CAMPO RELIGIOSO EN MEXICALI: LA TRANSFORMACIÓN DE LA PREFERENCIA RELIGIOSA**

La configuración del campo religioso en México es un fenómeno complejo porque la condición fronteriza en la que se encuentra la ciudad de Mexicali la convierte en un elemento contextual que adquiere cierta relevancia, por la influencia religiosa que fluye de los Estados Unidos de América, en general, y, en especial, de la zona sur de California.

En este capítulo se abordan tres apartados: en el primero se elabora una reconstrucción socio-histórica de los orígenes de la ciudad de Mexicali en el contexto de la configuración del campo religioso. El objetivo es resaltar los orígenes culturales de los primeros pobladores de la ciudad de Mexicali, para comprender los motivos de su llegada y sus primeras acciones relativas a conformar una comunidad que les permitiera cumplir con sus necesidades de tipo espiritual para compartir sus creencias religiosas. En el segundo apartado se describe la transformación de las preferencias religiosas en la ciudad de Mexicali a través del tiempo, con la finalidad de identificar las variaciones de la oferta religiosa. En el último apartado se presenta el panorama actual de la presencia de templos religiosos, tanto católicos como no católicos, con el objeto de observar la pluralidad religiosa que se manifiesta en cuanto a las ofertas religiosas.

#### **2.1 El campo religioso en la ciudad de Mexicali: los orígenes**

Mexicali en su condición de ciudad fronteriza presenta algunos rasgos que la distinguen de otras ciudades del país. Desde mediados del siglo XIX, al establecerse una nueva frontera entre México y Estados Unidos pactada en el tratado Guadalupe-Hidalgo en 1848, se formaron ciudades en ambos lados. El origen de estos asentamientos fue el resultado de la movilización de la población mexicana del sur de México hacia la frontera norte, así como de personas del norte de los Estados Unidos hacia la frontera sur del país. Este fenómeno ha sido una constante a lo largo de los siglos XX y XXI, lo que puede considerarse como una situación relativamente singular, ya que, en muy pocas de las fronteras que hay en el mundo, se han desarrollado ciudades (Alegría, 1992: 15).

El municipio de Mexicali, en comparación con aquéllos de tradición colonial ubicados en el centro del país, es un municipio joven. La primera ciudad que se formó en este municipio fue la ciudad que lleva el mismo nombre: Mexicali, fundada oficialmente el 14 de marzo de 1903, aunque no se sabe con exactitud la fecha en que se establecieron los primeros pobladores; actualmente es la capital del estado de Baja California. El municipio presentó incrementos considerables en su población en el periodo entre 1930 y 1960. Ello principalmente debido a varios acontecimientos, entre los que destacan: el establecimiento de la zona libre en 1937, la recuperación de las tierras que se encontraban en poder de compañías norteamericanas, el establecimiento del “Programa Bracero”, el pago de los salarios mínimos más altos del país y la guerra de Corea, que aumentó la demanda de algodón (Fimbres, 2000). Los acontecimientos y la estructura de la población del municipio de Mexicali marcan la característica de esta ciudad fronteriza y multicultural que propició, en sus inicios, que el campo religioso se configurara con particularidades propias por su condición fronteriza. Las diferencias culturales de los primeros pobladores (en su mayoría asiáticos) y el flujo migratorio de personas de la frontera sur de Estados Unidos, principalmente del estado de California, permitieron a los primeros pobladores promover ofertas religiosas distintas al catolicismo (De la Luz, 2010).

Uno de los movimientos más influyentes a principios de siglo XX en la ciudad de Los Ángeles, California, denominado Azuza Street,<sup>43</sup> llevó a que los primeros pobladores de Mexicali se convirtieran al pentecostalismo. Organizados con estrategias de conversión espectaculares lograron expandirse no sólo en las principales ciudades fronterizas de México, sino que también se ubicaron en la capital de México, comandados por un líder religioso.<sup>44</sup> En el caso de Mexicali, su entrada a la localidad fue muy influyente, debido a los constantes cruces transfronterizos de los primeros pobladores de la ciudad. Por otra parte, ya los asiáticos habían construido uno de los primeros templos en la ciudad de Mexicali, ubicado en el primer cuadro de la ciudad, el cual a la fecha aún continúa activo y

---

<sup>43</sup> Uno de los discípulos del metodista Charles Fox Parham, el afrodescendiente William Seymour fundó la exitosa congregación: Azuza Street Mission en Los Ángeles, California. “Esta misión se caracterizó, en sus primeros siete años, por la constante manifestación de hablar en lenguas entre los asistentes y por las reuniones llenas de emotividad cuando los congregantes veían visiones, profetizaban, cantaban y gritaban al compás de la música.” (De la Luz, 2010, pp. 46-47)

<sup>44</sup> Al respecto puede consultarse la obra historiográfica de Deysey Jael de la Luz García, *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948*.

pertenece a la denominación religiosa iglesia metodista de México. Por su parte, en cuanto a la conformación de los primeros templos católicos, su llegada a la ciudad fue un poco más lenta y corresponde sociohistórica y estructuralmente con la inmigración de personas del sur de México hacia el norte, e igualmente, uno de los principales templos católicos de la ciudad se ubica en el primer cuadro de la ciudad y aún se mantiene activo: La Catedral.

Por lo anterior, se puede observar que la configuración del campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali se constituyó a partir de dos tipos de pobladores: inmigrantes extranjeros, principalmente de Asia y Estados Unidos, e inmigrantes provenientes de otros estados de México. Mientras que los primeros promovieron la religión evangélica y pentecostal, los segundos la religión tradicional de México: la católica. La configuración del campo religioso en esta localidad urbana, aun cuando presenta ciertos patrones relacionados con los fenómenos migratorios, se encuentran otros tales como la dinámica poblacional, la intensidad del flujo migratorio nacional y las condiciones socioeconómicas de la región.

## **2.2 Trayectoria de las preferencias religiosas en la ciudad de Mexicali: 1950-2010**

Este análisis de la trayectoria del campo religioso en la ciudad de Mexicali se basa en los censos de población y vivienda realizados por INEGI de 1950 a 2010. Se ha elegido como punto de partida el censo de 1950 debido a que en este periodo se inicia un incremento considerable en la población, lo cual refleja de manera más clara las preferencias religiosas. Como se observó en el apartado anterior esta evolución poblacional se relaciona con el auge de la economía en la región, lo cual atrajo población migrante de otros estados del país, entre otros factores.

**Cuadro 1 Distribución porcentual de las preferencias religiosas en la ciudad de Mexicali, 1950-2010**

censo	C	Ca tólica	Protesta ntes o evangélicos	Ju dío	Ju ra	Ot ra	Ni nguna Religión	No especificado
1950	1	97.26%	1.53%	0.01%	0.0%	1.19%	0.0%	0.0%
1960	1	95.20%	2.01%	0.1%	0.3%	0.6%	1.1%	0.8%
1970	1	95.41%	2.34%	0.0%	0.5%	0.9%	1.6%	0.0%
1980	1	86.81%	5.99%	0.0%	0.6%	2.0%	5.1%	0.0%
1990	1	87.06%	4.34%	0.0%	0.5%	3.1%	4.7%	0.6%
2000	2	83.60%	8.76%	0.0%	0.1%	0.5%	6.0%	1.4%
2010	2	73.75%	12.93%	0.0%	0.2%	0.0%	9.5%	3.6%

**Fuente:** Elaboración propia basada en INEGI, Censos de 1950-2010

Las preferencias religiosas se han agrupado en seis categorías: católica, protestante o evangélico, judío, otra religión, sin religión, no especificado. Cabe señalar que en los censos la pregunta sobre religión ha sufrido ciertos cambios, lo que ha provocado modificaciones en la clasificación de las religiones. Por ejemplo, en el caso de los judíos, inicialmente la pregunta apuntaba a si era israelita, recientemente se ha cambiado a si es judío. El mayor problema de clasificación es en los grupos cristianos no católicos debido a la gran cantidad de denominaciones. Se incluye en la categoría “protestantes o evangélicos” a los llamados bíblicos diferentes a evangélicos, que básicamente son: testigos de Jehová, adventistas del séptimo día y mormones.

En 1950 la población de la ciudad de Mexicali se ubicaba por debajo de los 65,000 habitantes, de los cuales la población católica representa la mayoría (97.26%), los protestantes o evangélicos 1.53%; el rubro “otra religión” se ubica en 1.19% y la población judía con apenas el 0.01%, por su parte el rubro de “ninguna religión” desaparece en este censo en particular. Es decir, los grupos religiosos no católicos no llegan a los tres puntos porcentuales, consolidándose así la mayoría católica.

Para 1970 del total de la población en la ciudad la mayoría religiosa pertenecía a la religión católica (95.20%), sin embargo, se observa un ligero descenso de poco más de 2 puntos porcentuales. A su vez la población protestante o evangélica pasa de 1.53% en 1950

a 2.01% en 1960. Llama la atención que el rubro “no especificado” llega casi al 1 punto porcentual, lo cual sumando el rubro “sin religión” (1.12%) llega casi al 2% de la población total. Es probable que los signos de época, que caracterizaban el escenario filosófico, fueran propicios para la exaltación de la existencia humana en detrimento de las fuerzas sobrenaturales como guías o pautas de acción y ello provocara un ligero incremento por rechazar alguna de las ofertas religiosas.

Después de los hechos sociopolíticos de 1968 se aplicó el censo de 1970. Como es sabido los jóvenes impulsaron un movimiento donde cuestionaban el sistema mexicano, el cual fue reprimido a través de la violencia. Ello se reflejó en varios ámbitos de la realidad mexicana, siendo el campo religioso uno de los afectados. Para 1970 el porcentaje de católicos obtuvo un ligero aumento, pasó de 95.21% en 1960 a 95.41% en 1970, es decir, incrementaron su presencia en apenas 0.20%. El rubro “protestantes o evangélicos” incrementó a razón de 0.33%, el sector de población que tuvo mayor incremento fue el rubro “sin religión” que obtuvo un incremento de 0.49%.

En 1980, independientemente de que el país recibiera por primera vez en la historia a Juan Pablo II y se manifestara un movimiento de avivamiento de la iglesia católica, los resultados nacionales no fueron muy alentadores (Masferrer, 2011). En la ciudad de Mexicali, la población católica pasó de 95.41% en 1970 a 87.06% en 1980, es decir, sufrió una disminución porcentual de 8.35%, el más alto en la historia de los censos de población hasta ese momento. Las disidencias católicas incrementaron su membresía. El rubro de “protestantes o evangélicos” incrementó su población en 3.65%, “otras religiones” alcanzó el 1.40%, el rubro “sin religión” llegó a 3.52%. En una visión de conjunto se puede observar que la población de la ciudad de Mexicali sufrió un cambio significativo en sus preferencias religiosas, muy probablemente por los hechos señalados de 1968, pero aún más marcado por la influencia de grupos religiosos que llegaban a establecer misiones, tanto en la ciudad de Mexicali como en el valle.

En 1990 los cambios religiosos se mantuvieron: el grupo de católicos incrementó ligeramente 0.25%, los “protestante o evangélicos” pasó de 5.99% en 1980 a 4.34% en 1990, es decir, una baja de 1.65%, el rubro de “otras religiones” tuvo su mayor incremento en la historia al llegar a 3.11%. Lo cual significa que la apertura política a la diversidad

religiosa permitió que la población de la ciudad de Mexicali optara por otro tipo de religiones.

El censo de 2000 fue cuestionado seriamente en materia metodológica acerca de la pregunta sobre religión. En el caso de la religión católica la respuesta estaba prefigurada, cuando era de otra religión el entrevistador tenía que nombrarla, lo cual dificultaba al entrevistador al momento de anotarla. Al dejar la pregunta abierta el mayor problema era al momento de sistematizar la información. Aún con esas fallas de orden metodológico, en el caso de la ciudad de Mexicali se obtuvieron resultados interesantes. La población católica disminuyó 3.46%, el rubro de “protestantes o evangélicos” pasó de 4.34% en 1990 a 8.76% en 2000, es decir, el incremento fue de 3.58%; algo muy significativo fue el resultado para “otras religiones” que disminuyó considerablemente en 2.96%; sin embargo, la población sin religión incrementó su membresía en 1.28%. En el caso del grupo “otra religión” es importante señalar que ya no se incluía en el “clasificador de religiones” a los testigos de Jehová, mormones y adventistas.

Los más destacado del censo de 2010 es el impactante descenso de la población católica: del 83.60% que representaba en 2000, disminuyó en 74.75%, es decir casi el 10 %. Ello significó el resultado más desalentador para la población católica no sólo a nivel local sino también a nivel nacional: 5.28%, la disminución porcentual más drástica en la historia de los censos en México (Masferrer, 2011). Por otra parte, por primera vez en la historia de los censos modernos, el grupo de “protestantes o evangélicos” rebasaron el 10%, llegando a 12.93%, es decir, tuvieron un incremento porcentual de 4.17%, de igual forma el más alto en la historia censal. Llama la atención cómo el grupo de “ninguna religión” logró casi los diez puntos porcentuales de la población total (9.53%), un crecimiento muy importante. En el caso del rubro “no especificado” llegó a 3.96 %, es decir, un incremento porcentual de 2.51% respecto al censo de 2000. Como se pudo observar, este último censo en particular demostró cambios estructurales profundos en la conformación del campo religioso en la ciudad de Mexicali.

### **2.3 Distribución espacial de templos y pluralidad religiosa en la ciudad de Mexicali**

La transformación de las preferencias religiosas, si bien nos ofrece un panorama del comportamiento del campo religioso, también es importante reconocer que las localidades urbanas no siempre tienen crecimientos similares si se comparan con otras ciudades o al interior de las mismas. Con el afán de profundizar en la construcción del campo religioso en la ciudad de Mexicali, se identifica espacialmente la ubicación de los templos, para ello se elaboró un mapa de la localidad ubicando los templos. Con la idea de conceptualizar el significado de la diversidad religiosa, se utilizó la expresión pluralidad religiosa en el sentido que la entiende Masferrer: “a la coexistencia de propuestas religiosas diferentes entre sí, dentro de un mismo espacio social y político.” (2011: 77). Las categorías analíticas se han construido de acuerdo con la clasificación de Elio Masferrer Khan (2011), adecuándola para la localidad. Las categorías para analizar la pluralidad religiosa son las siguientes: a) pluralidad baja, está considerada cuando la población católica oscila entre el 75 al 100% por Área Geoestadística Básica (en adelante AGEB); pluralidad media, cuando la población católica representa el 50% al 74.99%; pluralidad alta, cuando la población católica es menor a 49 %. Es importante señalar que esta elección porcentual se basó en la cantidad de población por AGEB en la localidad.

Por otra parte, para ubicar los templos religiosos se identifican dos categorías: católicos y no católicos, entre los no católicos se encuentran los templos de las iglesias protestantes, evangélicas y bíblicas diferentes a evangélicas.

El crecimiento poblacional de la ciudad de Mexicali mantiene una dinámica muy similar a la de las ciudades fronterizas, por ello el primer cuadro de la ciudad está ubicado en la línea fronteriza, lo cual implica que los primeros templos religiosos se localizaran en dicho espacio. Por otro lado, una de las AGEB con mayor población no católica se encontró en el primer cuadro de la ciudad donde se establecieron los primeros pobladores de origen asiático. Otro caso extremo de pluralidad religiosa lo representa el extremo poniente de la ciudad, el cual en sus inicios formaba parte de una zona agrícola, donde se establecieron misiones religiosas provenientes de Los Ángeles, California. En particular del movimiento señalado anteriormente, Azuza Street. Aquí se ubican dos AGEB donde la pluralidad religiosa es muy alta. Exceptuando estas tres AGEB, la dinámica espacial que presenta la

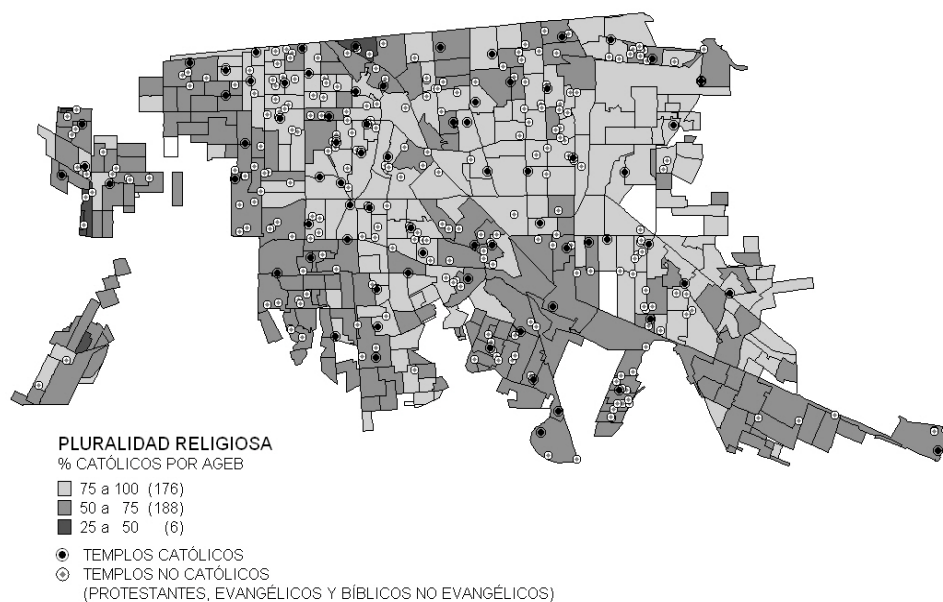


localidad es de alguna manera homogénea. A continuación se presenta el análisis de la pluralidad religiosa.

### 2.3.1 Pluralidad religiosa baja

A esta categoría pertenecen 176 AGEB, con porcentajes de población católica entre el 100% y 75%. Este comportamiento se concentra en la parte central de la ciudad y la zona oriente (ver mapa 1). Corresponden a desarrollos urbanos socioeconómico medio alto para el primero, y muy alto para el segundo. Es importante destacar que este último desarrollo urbano es la zona de mayor plusvalía de la ciudad, en ella se encuentran ubicadas las zonas residenciales de mayor nivel socioeconómico.

**MAPA 1** Distribución espacial de la pluralidad religiosa, según la población total de la ciudad de Mexicali y ubicación de templos católicos y no católicos



**Fuente:** Elaboración propia a partir de los datos de INEGI y DENU

### 2.3.2 Pluralidad religiosa media

En esta categoría se encuentran 188 AGEB, que representa la población católica que oscila entre 74.99% a 50%. Dicha población se concentra (ver mapa 1) en su mayoría en las zonas periféricas de la ciudad, aunque también tiene presencia en el resto de la ciudad, lo cual

indica que no necesariamente las zonas periféricas son exclusivas en esta categoría. Ello indica que la presencia de grupos religiosos no cristianos es más recurrente desde el inicio del desarrollo urbano. La zona poniente de la ciudad tiene una dinámica diferenciada de los demás puntos cardinales. Mientras que en la primera las pluralidades religiosas tienden a la baja, en los segundos sucede lo contrario.

Respecto a la ubicación espacial de los templos (ver mapa 1) su distribución se localiza en casi toda la ciudad. Exceptuando la zona oriente (la zona de mayor plusvalía), los templos se encuentran prácticamente en toda la ciudad. En el caso de la colonia Progreso, ubicada en la zona poniente, colonia que se encuentra aislada del resto de la población, existen exclusivamente templos no católicos, es decir, la presencia católica en cuanto a templos es nula. Algo que también llama la atención es la zona sureste de la ciudad, que recientemente se incorpora a la localidad urbana (anteriormente pertenecía al valle de Mexicali), cerca de una veintena de AGEB donde existe la presencia de un templo católico y cuatro no católicos.

Cabe señalar que la cantidad de templos católicos (73) representan el 22%, los templos protestantes y evangélicos (200) el 59%, los templos de los testigos de Jehová, mormones y adventistas (61) el 18% y los templos espiritistas (3) el 1%. Ello también tiene lógica con la estrategia de construcción de los mismos. Mientras que los evangélicos utilizan casas hogares prestadas por uno de sus miembros o lugares de renta, los católicos tienen más organizada su estrategia al reunir firmas de vecinos para adquirir un terreno y edificar un templo. Por su parte los testigos de Jehová, mormones y adventistas utilizan recursos que por lo regular provienen de Estados Unidos, sus estrategias son muy similares a los católicos. La estrategia de los evangélicos obedece a un conjunto de razones, que no se limitan a la cuestión económica. Más bien aluden al principio teológico de “donde dos o tres están ahí está Dios”, es decir, apoyados en este principio teológico de congregación para conformar un templo, no se requiere una edificación, con el hecho de tener un espacio de reunión es suficiente para iniciar y desarrollar las asambleas.

### **3.4 Configuración del campo religioso en Mexicali: un resumen**

La configuración del campo religioso en la ciudad de Mexicali adquiere dimensiones interesantes respecto a la pluralidad religiosa. Como ciudad fronteriza con un flujo migratorio importante, con una gran influencia cultural transfronteriza, esta localidad urbana mantiene una constante en el crecimiento de las disidencias religiosas. Si bien la presencia del catolicismo es aún mayor, se ha observado que las proyecciones a través del tiempo con respecto a la población católica tienden a la baja. La ciudad de Mexicali presenta particularidades en la trayectoria de transición religiosa, es decir, debido a su condición geográfica, flujo migratorio y dinámica socioeconómica por los cruces fronterizos, la convierte en una frontera multicultural que se refleja en la pluralidad religiosa. En suma, la trayectoria del campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali se ha transformado debido al proceso de descatalogización de la población. Aun así, existen una gran cantidad de habitantes que se declaran abiertamente sin religión, lo cual refiere precisamente a la apertura y la libertad de creencia. Por su parte, en cuanto a la distribución espacial de los templos se observó que el crecimiento de los templos no católicos, aunque distribuidos por toda la ciudad, se concentra mayormente en colonias y fraccionamientos populares, mientras que los templos católicos con estrategias territoriales más organizadas y estructuradas les permiten extenderse estratégicamente por toda la ciudad. En el caso de mayor plusvalía del territorio en la ciudad, ubicado al este de la misma, no hay presencia de ningún tipo de templo. Esto permite abrir la discusión para aventurar una hipótesis relacionada con la plusvalía: a mayor plusvalía del espacio físico la presencia de templos va disminuyendo hasta llegar a cero en los niveles más altos de la escala. No obstante, estas elucubraciones que rescatan aspectos estructurales del campo religioso quedan aún por conocer sobre los aspectos relativos a la transformación de la interioridad, en este caso, a la dimensión ética de los creyentes.

### **CAPÍTULO III**

## **EL MARCO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO DE LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA DESDE LA ÉTICA CRISTIANA**

El carácter interdisciplinario de este estudio exige un abordaje teórico-metodológico complejo, que se origina en el entrecruzamiento de por lo menos tres campos: el campo de la ética, la religión y la naturaleza. El problema del método requiere soluciones integrales y no reducir o simplificar la perspectiva disciplinaria. El procedimiento metodológico pretende dar cuenta de los métodos de la filosofía y las ciencias sociales. En este apartado se identifica el recorrido metodológico que se fue construyendo en función de la naturaleza del campo problemático. La pregunta que guía este recorrido es la siguiente: ¿Cuál es el procedimiento metodológico más pertinente para enfrentar el estudio de la relación hombre-naturaleza a partir de la ética cristiana?

Los estudios de la relación hombre-naturaleza, por su carácter multidimensional, rebasan el orden de la experiencia pura, lo cual deviene una serie de implicaciones éticas que trastoca la condición del sujeto. La tarea se complejiza aún más cuando la investigación pretende penetrar en una dimensión ética específica de la realidad, como es el caso del análisis de los principios éticos de los creyentes cristianos. El campo de la ética por su esencia filosófica requiere de un proceso metodológico que sitúe al sujeto como el centro de la reflexión; sin embargo, el carácter filosófico no implica que el acercamiento se limite a especulaciones y abstracciones de realidad, sino que igual recupera la vida social como condición necesaria y de posibilidad (Miller, Birch, Mauthner & Jessop, 2012: 2-5). Esta perspectiva de pensamiento, como se puede advertir, es insuficiente para teorizar desde las ciencias sociales acerca de la realidad cuando se quiere utilizar como argumento teórico metodológico (Bonilla y Rodríguez, 2000: 59), por ello y para una mayor profundidad, se requiere una visión integral de la realidad. Considerar la perspectiva integral se puede relacionar con la categoría de totalidad, la cual se caracteriza por el fundamento y exigencia epistemológica del razonamiento crítico, la comprensión de lo indeterminado de la realidad, lo cual enriquece las posibilidades de teorización y no admite la fragmentación (Zemelman, 1992a). Esta idea aplicada al campo de la ética se vuelve fundamental, debido a la influencia de procesos sociales en los que el sujeto se involucra en el transcurso de su vida

y trastoca su condición de sujeto histórico. La figura central en la relación sujeto y conocimiento es precisamente un tipo particular de pensamiento epistemológico que se mueve en diferentes escalas de la realidad, sin limitarse a lo teórico y desafiando a la conciencia y la acción en los siguientes términos: “conocimiento y acción concebidos en su unidad se refieren a la realidad como construcción” (Zemelman, 1992b: 41). Asumir dicha postura exige un esfuerzo de comprensión por observar la realidad como totalidad, para fines de este estudio significa comprender la relación del hombre con la naturaleza desde los creyentes cristianos, sin descuidar la complejidad del sujeto y su capacidad para interpretar e interiorizar libremente los principios éticos. El objeto de estudio se ha construido a partir de tres grandes dimensiones de realidad: el hombre, la naturaleza y la ética derivada de los principios filosóficos de la religión cristiana, colocando como eje central de la discusión la relación ética del hombre con la naturaleza. De la interacción entre realidad humana, naturaleza y ética de origen religioso se ha delimitado el estudio exclusivamente a la ética del respeto a la naturaleza, en tanto su integración multidimensional exige un tratamiento armonizado con esta construcción. Las disciplinas que subyacen como referentes teóricos y metodológicos son principalmente la filosofía y la teología. En el entrecruce de ellas se ha construido un marco metodológico —dada la perspectiva socio-filosófica del estudio— que responda a las exigencias del estudio de la dimensión ética del sujeto: la ética de origen cristiano y la ética del respeto a la naturaleza.

### **3.1 El estudio de la ética del respeto a la naturaleza**

Las distintas aplicaciones de la ética a otros campos disciplinarios han permitido recientemente la incursión de una variedad de disciplinas y perspectivas metodológicas, una de ellas consiste en la ética ambiental. En el camino metodológico del estudio de la ética del respeto a la naturaleza se han utilizado indistintamente modelos cualitativos o cuantitativos. Dentro del modelo cuantitativo destaca el estudio pionero de Dunlap y Van Liere (1978) al utilizar por primera vez una escala psicométrica para medir actitudes ambientales. Actualmente dicha escala se utiliza con sus modificaciones y adaptaciones posteriores (Dunlap, Van Liere, Mertig & Jones, 2000). Desde el campo disciplinario de la antropología Kempton, Boster y Hartley (1995) utilizaron métodos cualitativos y

cuantitativos en un estudio sobre valores ambientales y el sistema cultural. Por su parte, el historiador medieval Lynn White (1967) utilizó métodos propios de la historia. Chuvieco (2012) combinó métodos estadísticos con sistemas de información geográfica, Chernela (1996) el método etnográfico, Jenkins (2009) la hermenéutica y Steiner (1999) métodos sociológicos. La orientación metodológica como se observa no es exclusiva ni excluyente desde ningún nivel de análisis, antes bien la lógica metodológica se reconstruye desde la naturaleza del problema de investigación y de su alcance. Es necesario considerar las herramientas metodológicas pertinentes de acuerdo con la naturaleza del estudio, que en este caso específico pretende analizar la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza. En este estudio se ha privilegiado la utilización de la metodología cualitativa para dar respuesta a las interrogantes, los objetivos y el supuesto de investigación.

### **3.2 La investigación social cualitativa**

En la investigación social se pueden identificar dos perspectivas metodológicas, la positivista y la fenomenológica (Deutscher, 1973, Maykut & Morehouse, 1994, Taylor & Bogdan, 1994, DePoy & Gitlin, 2016). La tarea central del positivismo es investigar “los hechos o causas con independencia de los estados subjetivos de los individuos” (Taylor & Bogdan, 1994:15), tiene una larga tradición en sociología; partiendo del origen de dicha disciplina, continuando por los primeros estudios empíricos de los fenómenos sociales hasta la controversia iniciada por parte de la teoría crítica de la sociedad (Adorno, 2001). La tradición fenomenológica se enfoca en una dirección distinta, su fuerza comprensiva se construye desde la posición subjetiva de los actores, “el fenomenólogo quiere entender los fenómenos desde la propia perspectiva del actor. Examina el modo en que se experimenta el mundo. La realidad que importa es lo que las personas perciben como importante.” (Taylor & Bogdan, 1994: 16). El mundo interno de los actores representa el hilo conductor de esta tradición donde ideas, sentimientos, creencias, costumbres, formas de entender e interpretar el mundo son consideradas en el proceso comprensivo de la investigación. En esta búsqueda comprensiva del mundo experimentado por el actor el fenomenólogo realiza su esfuerzo mediante “métodos cualitativos tales como la observación participante, la

entrevista en profundidad y otros, que generan datos descriptivos” (Taylor & Bogdan, 1994: 16). De los esfuerzos metodológicos para comprender la realidad desde el sujeto que la construye es esencialmente el método cualitativo. El método cualitativo emerge como una posibilidad por recuperar la riqueza del principal actor de la sociedad, es decir el sujeto. Mediante un modelo cualitativo de la realidad es posible acercarse al significado, conocimiento y sentido que el sujeto le imprime a su actuar social, las motivaciones que lo impulsan a realizar ciertas prácticas y el sentido social del habitus religioso.<sup>45</sup> En palabras de Bonilla y Rodríguez:

Los investigadores cualitativos usan el método cualitativo para captar el conocimiento, el significado y las interpretaciones que comparten los individuos sobre la realidad social que se estudia y es definida como un producto histórico, es decir, validada y trasformada por los propios sujetos (2000: 92).

La perspectiva del sujeto adquiere relevancia en la realidad social que se estudia, el sujeto es constructor de sentido y a su vez interpreta la realidad, el sujeto participa activamente en la construcción del conocimiento, lo cual exige que el investigador profundice en el acervo social de conocimiento que los sujetos orientan a su sentido que le impulsa a la acción (Schütz & Luckmann, 2001: 274-305). De acuerdo con el carácter comprensivo de la investigación cualitativa como la riqueza que el sujeto le otorga a sus interpretaciones de lo social, al esfuerzo del investigador por comprender y reinterpretar la dinámica interna del actor, la naturaleza comprensiva de la realidad, la relación dialéctica entre el observador y el objeto observado, el desarrollo de un cuerpo de conocimientos referido al objeto de estudio y la influencia mutua de los nexos causales (Guba y Lincon, 2002). Se ha elegido este tipo de investigación, la cual permite comprender la condición ética del sujeto, profundizar en la constitución del *ethos* y conocer sus interpretaciones a partir de sus narrativas.

---

<sup>45</sup> El habitus religioso se concibe como “principio generador de todos los pensamientos percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (Bourdieu, 1971/2006: 62). Se considera una noción pertinente para la explicación y comprensión del fenómeno religioso en su dimensión ética, fundamentalmente en la identificación de los principios éticos que se generan y se comparten entre los creyentes practicantes.

### 3.3 El giro hermenéutico en la investigación social

La idea de hermenéutica en el lenguaje actual adquiere distintos matices de reflexión. Uno de los sentidos se remonta a la mitología griega, donde aparece la figura de Hermes, el enviado divino cuya tarea implicaba transmitir el mensaje a los mortales. Sentido que en la Grecia clásica dio un giro hacia lo puramente cognitivo que implica el esfuerzo del pensamiento para expresar ideas. Con el influjo del lenguaje científico, la noción de hermenéutica comienza a perfilar dos sentidos: el teológico-filológico y el jurídico (Gadamer, 1998). Actualmente se pueden identificar tres sentidos: la concepción clásica que refiere al arte de interpretar textos sagrados o canónicos, la concepción metodológica que ofrece el fundamento de las reglas de comprensión para el estudio de las ciencias sociales y la idea de hermenéutica como filosofía universal (Grondin, 2008). El punto de inflexión que permite pensar en una hermenéutica universal como una posible vía para interpretar los actos humanos, y en consecuencia sociales, inicia con la segunda concepción. Entre esta concepción destaca la obra de Dilthey (1949) dedicada a fundamentar lógicamente, metodológicamente y epistemológicamente las ciencias del espíritu<sup>46</sup> al discutir dos obstáculos de su época: el positivismo, que asume como válido el método utilizado en las ciencias naturales y la filosofía idealista que se esforzaba por una reconstrucción de la historia (Grondin, 2008). Influenciado en la distinción que elabora Droysen entre explicar y comprender, Dilthey (1949) identifica dos metodologías: mientras que la tarea de las ciencias naturales es explicar recurriendo a hipótesis y leyes generales, las ciencias del espíritu se dirigen a comprender la interioridad del sujeto histórico, por tanto, la metodología de las ciencias del espíritu necesariamente será una metodología de la comprensión. Para Dilthey el acto de comprender se convierte en el ejercicio central para el conocimiento de la vida mental y la metodología de las ciencias del espíritu: "Llamamos comprender al proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas [...] constituye el método fundamental para todas las

---

<sup>46</sup> Con el término ciencias del espíritu Dilthey expresa lo que hoy se conoce como ciencias sociales, igualmente utilizaba el término "ciencias particulares del espíritu" o "ciencias de la sociedad y la historia". Su empleo lo justifica en las siguientes palabras: "Pero la expresión participa en este defecto con todas las que han sido empleadas; ciencia de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar." (Dilthey, 1949: 14).



operaciones de las ciencias del espíritu.” (Dilthey, 1978: 337-339). La inclusión de la noción de comprensión en el conocimiento de la realidad social se convierte en una tarea hermenéutica, ello explica —en cierta medida— que haya sacrificado la idea de explicar como fundamento metodológico; la investigación se redirige hacia al sujeto mismo de la historia, a su mentalidad en el curso de la historia, y la función del investigador consiste en interpretar el sentido verdadero del ser. Como lo expresa Dilthey: “La finalidad última del método hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió” (Dilthey, 1978: 336). El método hermenéutico se convierte en la vía idónea para conocer la estructura del pensamiento, el sentido de las intenciones humanas y la experiencia vital, todo ello por medio de la comprensión, que, como se observa, prescinde del acto de explicar. Esta ausencia fue observada por el sociólogo alemán Max Weber quien se propuso sintetizar el acto de explicar y comprender al conceptualizar la sociología como: “ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos.” (Weber, 1979: 5). La línea de demarcación impuesta por Dilthey es superada por Weber al rescatar a la sociología de origen positivista —duramente criticada por Dilthey— de la trampa metodológica, para ofrecer una visión sintética en la investigación social. Ante la rigidez de la sociología positiva, Weber propone la sociología comprensiva, no solo los textos escritos son objetos de comprensión, e igualmente las acciones sociales pueden estar sujetas al análisis comprensivo del investigador. Con Weber se inicia el giro hermenéutico de la investigación social, la hermenéutica se convierte en una vía metodológica de las ciencias sociales y se libera del dominio exclusivo de la filosofía, filología y teología. A la comprensión de textos Weber incorpora la comprensión de la acción social, construyendo a su vez la noción de tipos ideales de acción social como fundamento metodológico de la sociología comprensiva. En esta tarea el investigador asume una posición de intérprete de la realidad social mediante el ejercicio de la distancia entre los motivos de la construcción ideal y la construcción real (Weber, 1979).

En la actualidad el valor de la hermenéutica no es ajena en la investigación social cualitativa, el análisis hermenéutico “se enmarca en el paradigma interpretativo comprensivo; lo que supone un rescate de los elementos del sujeto por sobre aquellos

hechos externos a él. En este sentido, debe destacarse que dicho análisis toma como eje fundamental el proceso de interpretación” (Cárcamo, 2005, p. 211). La incorporación de la dimensión social en el ejercicio hermenéutico adquiere fuerza explicativa para interpretar el sentido que los actores les dan a sus experiencias vividas en el contexto cultural y social en el que se desenvuelven. Esto fue observado por el antropólogo Geertz al proponer una teoría y análisis de la cultura, al señalar —partiendo de Weber— que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2003: 20). En el estudio de la vida social no es posible realizar hallazgos determinantes y concluyentes, esto en parte porque el hombre como constructor de sentido que interactúa en el entramado de redes de significación está sujeto a la plasticidad que sus propias interpretaciones de la realidad. El papel del investigador en el análisis de la información se enfrenta con un conjunto de fragmentos de realidad donde se entrecruzan percepciones, creencias, ideas, sensaciones. Como apoyo en esta exhaustiva tarea se hace necesario construir una metodología que recupere las interpretaciones que los creyentes realizan acerca de los principios que les ofrece la ética cristiana en relación con la naturaleza, y a su vez, sistematizar lógicamente los fragmentos de realidad, a fin de integrar el conocimiento de la realidad que se quiere estudiar.

### **3.4 Del texto a la acción. La fenomenología hermenéutica en Paul Ricoeur**

Las propuestas pioneras de Weber y Geertz a la aplicación de la hermenéutica a los estudios socioculturales emergieron como una propuesta viable ante las vicisitudes resultantes del paradigma positivista. Sus intentos se esforzaron por colocar en el centro de la realidad social y cultural al sujeto de la acción, la tarea no culminaba con estas aportaciones, aún faltaría fortalecer las metodologías comprensivas con el encuentro con la fenomenología. Entre los autores que rescataron la fenomenología como posibilidad metodológica se encuentran Paul Ricoeur, de orientación más filosófica, y Alfred Schütz, con un enfoque socio-filosófico.

Con la idea de la comprensión textual plantea el arco hermenéutico que inicia con la lectura ingenua para llegar al saber comprensivo, continúa con un proceso de explicación (exégesis), y así, llegar a la apropiación del texto. La lectura ingenua es la primera fase del proceso de interpretación, es donde el lector actual utiliza la intuición inicial para anticipar el sentido del texto, es decir, el lector aborda el texto a partir de su propio pensamiento e intenta “intuir” el sentido del mismo. La siguiente etapa del proceso de comprensión (exégesis) se justifica debido a las limitantes de orden epistemológico y psicológico de la primera (lectura ingenua) (Ricoeur, 2010). Por ello, esta segunda etapa se desprende de la actitud no-analítica para considerar otra vía de análisis de orden metodológico, es en esta fase donde Ricoeur (2010) incluye la investigación científica de los elementos del discurso. En ella intenta respetar al máximo la estructura y el significado del texto, en ella se abren nuevas posibilidades de interpretación del texto; sin embargo, este proceso no es unidireccional si no permite la posibilidad dialéctica entre la lectura ingenua y la exégesis culminando así en una especie de síntesis. La tercera fase denominada el saber comprensivo, implica ubicar el texto en el terreno concreto de la realidad social e histórica del mundo. El texto adquiere una nueva vitalidad que se manifiesta en la vida del que lo interpreta, es decir, no se limita a la dimensión gramatical y semántica del texto sino también al aspecto pragmático (Ricoeur, 2010). Es en la dimensión pragmática donde se entrecruzan ética y hermenéutica, ética como filosofía práctica y hermenéutica como metodología y teoría de la comprensión, y advierte que el análisis hermenéutico no se reduce a lo estrictamente gramático y semántico, sino que el propio sujeto como protagonista de la acción es objeto de comprensión. Por ello, Ricoeur considera que la interpretación es “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2003: 17). Fundamentalmente es el sentido de interpretación que se adopta en esta investigación, la narrativa del autor del texto, en este caso de los sujetos entrevistados, confieren un significado no revelado por su análisis gramatical, es necesario realizar un esfuerzo que logre develar la cortina de humo entre lo que dice la obra del texto y lo que se interpreta por parte del investigador.

En la etapa práctica del pensamiento filosófico de Ricoeur, dirige su esfuerzo del texto a la acción; a la problemática de las acciones humanas donde propone una hermenéutica de sí mismo. Construye una hermenéutica del sí mismo mediante tres niveles integradores: lenguaje, acción, narración y vida ética (Ricoeur, 2011). A la tradición hermenéutica que ofrecía fundamentos epistemológicos y metodológicos, el autor incluye la dimensión ontológica, es decir, el problema del sujeto. Ante la aparente fragmentación de los niveles de análisis Ricoeur advierte que el hilo conductor consiste en destacar el actuar humano: “En este estudio, de estilo ontológico, es, sobre todo, la unidad analógica del actuar humano lo que se cuestiona.” (Ricoeur, 2011: 34). Si el actuar humano adquiere un sentido práctico y en apariencia la hermenéutica ofrece las herramientas heurísticas para comprender al sujeto, la cuestión es ¿cómo excogitar la dimensión ética del sujeto en el análisis hermenéutico del relato? Reconociendo la función vital del relato en conexión con la vida, Ricoeur apunta: “El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de una vida se convierte en una historia contada.” (Ricoeur, 2009: 342). Propiamente se considera el relato como el cruce entre el lenguaje y la experiencia vivida. El estudio de la realidad sociocultural no puede ser ajena a las aportaciones de Ricoeur, el ser humano al expresar sus pensamientos lo hace desde su interioridad, en la expresión denota significados, símbolos, esquemas de percepción de realidad, e incluso su marco de acción. Si bien el acercamiento a la dimensión social adquiere relevancia en Ricoeur, ofreciendo incluso una teoría de la acción, su propuesta se presta a la reducción lingüística del actuar social. Una interpretación de la riqueza metodológica en la propuesta del filósofo y un diálogo ecuménico con la sociología permitirá reconstruir las aportaciones conceptuales y metodológicas de Ricoeur, esto es precisamente lo que se analiza con la siguiente propuesta fenomenológica de Alfred Schütz.

### **3.5 La sociología fenomenológica de Alfred Schütz**

Una de las propuestas teórico-metodológicas para comprender la realidad social desde un enfoque sociológico se origina en las ideas de Alfred Schütz. Su punto de partida en este

proceso de comprensión se origina en la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, se trata del primer momento fenomenológico: la actitud natural, actitud que se relaciona con la realidad denominada mundo de la vida cotidiana:

El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre.

En la actitud natural, siempre me encuentro en un mundo que presupongo y considero evidentemente «real». Nací en él y presumo que existió antes de mí. (Schütz, 2001: 25).

Al retomar el primer momento de la fenomenología (actitud natural) se dirige hacia la realidad (mundo de la vida cotidiana) en el cual se construye a partir de experiencias vividas, relaciones, conexiones, encuentros, desencuentros, de tal suerte que cada sujeto social le otorga sentido a lo que hace y piensa constituyendo su marco de acción (Schütz, 2001). En este marco de ideas, Schütz define el mundo de la vida cotidiana en las siguientes palabras:

[El mundo de la vida consiste en] esa realidad que la persona alerta, normal y madura encuentra dada de manera directa en la actitud natural. Debe quedar establecido también que el mundo de la vida cotidiana es el ámbito de la realidad eminente, y que la actitud natural es la actitud fundamental del adulto normal. (Schütz, 2001: 41).

La realidad más que pensamiento sobre algo se relaciona con el mundo de la vida cotidiana y se fundamenta en “la armonía entre las experiencias y un estilo específico de vivencia, es decir, un estilo cognoscitivo” (Schütz, 2001: 44), pero al igual que la fenomenología dicho estilo cognoscitivo se relaciona con un tipo de *epojé*<sup>47</sup> que se caracteriza por “la actitud natural, en la cual se suspende la duda en cuanto a la existencia del mundo externo y sus objetos” (Schütz, 2001: 53), sin embargo, el proceso de comprensión de la realidad no concluye en dicha actitud natural, prosigue en la acción de

---

<sup>47</sup> Aunque el término *epojé* es utilizado por Schütz en realidad lo retoma de Husserl. Respetando el sentido que le imprime Husserl a la *epojé*, Bech considera que “según Husserl la *epojé* no niega al mundo, ya que sólo neutraliza su validez o *Geltung*. El mundo en definitiva deja de contar. Y sobre todo la *epojé* es universal, ya que la operación de suspender se aplica a la propia instancia que la lleva a cabo. O sea que el yo que interrumpe cualquier toma de posición acerca del mundo, se suspende a sí mismo, por cuanto también es una parte del mundo. (El cogito de la duda cartesiana, en cambio se exceptuaba de su propia duda para poder hacer de fulcro.) En este sentido, *epojé* significa «detenerse» o «interrumpirse», y en Husserl este término quiere decir: «abstenerse de juzgar», o sea «suspender o interrumpir el juicio.» (Bech, 2001: 53).

sentido en el mundo externo. Es en este momento cuando el hombre interactúa con el otro, con el diferente, en las experiencias sociales cara a cara, donde se construye el acervo social de conocimiento (Schütz, 2001). Es en la relación cara a cara donde el conocimiento fluye, donde se construye a partir de los significados y sentidos que el hombre les otorga a las experiencias de la vida cotidiana, se puede decir que la comprensión de la realidad social desde esta perspectiva se elabora desde abajo, desde la interiorización del sujeto mismo, pero que trasciende su yo, su conciencia, para construir un tejido social articulado en el flujo de la vida cotidiana, en los marcos comunes de realidad social.

El camino metodológico para comprender la realidad humana se convierte en una construcción social, donde los esquemas de percepción e interpretación forman parte de las experiencias en la vida cotidiana.

### **3.6 Supuestos teórico-metodológicos para el estudio de la relación hombre-naturaleza**

El problema de la relación hombre-naturaleza desde la perspectiva ética de los creyentes requiere de un abordaje teórico y metodológico que integre la construcción dialógica del ethos del propio sujeto, la experiencia vivida en el mundo ético-religioso y su posición personal ante los problemas ambientales. La ruta metodológica para abordar el problema no puede reducirse a explicaciones unidireccionales, ya estrictamente filosóficas, ya estrictamente sociológicas o incluso reducidas a lo ecológico. El dilema se resuelve con el entrecruce de las dimensiones de análisis. A fin de ofrecer una mirada reflexiva de la construcción de esta vía integradora se exponen algunos supuestos teórico-metodológicos de los cuales esta investigación recupera:

1. Los sujetos al argumentar mediante sus relatos lo hacen desde su experiencia ética-religiosa, pero a la vez desde sus propias interpretaciones.
2. Las categorías éticas utilizadas por los sujetos creyentes están mediadas por el mensaje y el texto cristiano que ellos leen, escuchan e interpretan.
3. El hilo conductor que permea entre la narrativa y la vida ética del creyente es la acción social.

4. El mundo interno de los actores representa la articulación de las ideas, sentimientos, creencias, costumbres, formas de entender e interpretar el mundo, las cuales son referentes para el estudio cualitativo de la realidad.
5. El mundo de la vida cotidiana de los sujetos creyentes fluctúa entre los fundamentos éticos, el habitus religioso y sus propias interpretaciones de la realidad.
6. El propio protagonista de la acción es sujeto de reinterpretación por medio de la comprensión.
7. El eje articulador entre la comprensión y la explicación es el sentido de los principios éticos; es decir, por un lado, desconfiar de la comprensión inmediata de lo que el sujeto habla, y por otro, rechazar la explicación mediante una analítica estructural, y así, mediante esta dialéctica dar paso al análisis de las interpretaciones que los sujetos elaboran en relación con el respeto por la naturaleza.

### **3.7 Selección de sujetos**

Los sujetos seleccionados corresponden a cristianos evangélicos y católicos practicantes, esto significa que los sujetos deberán cumplir dos criterios básicos: profesar la religión cristiana y asistir regularmente a los servicios religiosos. Esta característica es de vital importancia para el presente estudio, debido que el interés central consiste en reconstruir el sentido ético de los creyentes, mismo que se construye en los procesos ético-religiosos internalizados a partir de los procesos intersubjetivos mediados por el mensaje religioso, expresado en por lo menos tres vías: leer, escuchar y practicar. Leer porque mediante la lectura de textos bíblicos el creyente mantiene contacto directo con la fuente escrita de conocimiento religioso, el cual se traduce en un proceso formativo interiorización de ciertas pautas de significados. Escuchar porque la constante repetición de fórmulas de orientación religiosa expresadas en el discurso del sujeto enunciante se propicia un cierto conocimiento sobre la realidad social. La práctica debido a que la puesta en escena de la formación socio-religiosa se materializa en las acciones realizadas en la vida cotidiana. Otra de las características de los sujetos de estudio es el cumplir con un rango de temporalidad como

practicante de la religión. El rango elegido oscila a partir de tres años o más de practicar la religión cristiana, es decir, independientemente si toda su vida se ha considerado católico o evangélico, pero no cumple con el requisito de haber asistido regularmente a los servicios religiosos con un mínimo de tres años, dicho sujeto no es elegido.

En este estudio participaron 20 sujetos, de los cuales 11 eran católicos y 9 evangélicos. Los criterios de selección fueron el profesar la religión católica o evangélica como mínimo tres años y el asistir regularmente a los servicios religiosos por lo menos en los últimos tres años. Se excluyeron los sujetos que no cumplían con la mayoría de edad al momento de realizar la entrevista, así como sacerdotes católicos o pastores evangélicos porque el objeto de análisis central fue recuperar las experiencias de creyentes practicantes, es decir, de quienes participan regularmente en los servicios religiosos y no de aquellos que ocupan una función sacerdotal o pastoral.

### **3.8 Construcción de la información**

Para la construcción de la información, el presente estudio se llevó a cabo utilizando la metodología de corte cualitativo en tres fases: en la primera, se utilizó el método hermenéutico, el cual permite realizar un esfuerzo por explicar y comprender el significado y sentido de un texto recuperando el contexto donde es producido, las motivaciones que orientaron su producción y superar la distancia tanto temporal como espacial a fin de lograr la apropiación (Ricoeur, 2010; Grondin, 2008; Panikkar, 2007; Patterson & Williams, 2002). Este método fue utilizado para analizar los textos bíblicos que católicos y evangélicos consideran sagrados y que tuvieran conexión directa con aspectos relativos a la relación hombre-naturaleza. En la segunda fase se acudió a los servicios religiosos que ofrecen las diferentes iglesias católicas y evangélicas utilizando la técnica de observación participante con una doble finalidad: por un lado, identificar algunos elementos del contenido del mensaje religioso vinculado con el problema de la relación hombre-naturaleza y por otro establecer contacto con los posibles informantes clave para construir la información en la siguiente fase. En la tercera fase se recurrió al uso de la entrevista a profundidad a fin de indagar –mediante sus narrativas– como interpretan e interiorizan los



creyentes católicos y evangélicos los principios de la ética cristiana asociados al respeto y cuidado de la naturaleza.

### **3.9 Exégesis**

Como una labor previa a la entrada al trabajo de campo fue necesario realizar una interpretación de algunos textos bíblicos que consideran los sujetos creyentes como fuente de autoridad y por ende como marco de referencia para guiar sus acciones humanas y sociales. Para cumplir esta tarea se analizó el pasaje de Génesis 1:26-28. Dicho texto se sometió al análisis exegético con la idea de reconstruir y comprender el sentido de los principios filosóficos y teológicos en relación con el respeto de la naturaleza

El análisis exegético fue desarrollado en cuatro niveles: lingüístico-sintáctico, semántico, pragmático y hermenéutico. En el nivel lingüístico-sintáctico se analizó la estructura lingüística del texto con la idea de identificar el léxico utilizado a fin de comprender el significado de palabras claves relativas a la naturaleza. En el nivel semántico se analizaron las palabras identificadas en el nivel anterior para comprender el sentido y el significado que el conjunto de las palabras ofrece al lector, es decir la tarea central consiste en descifrar el sentido original del texto. En el nivel pragmático se analizaron los efectos del sentido que ofrece el texto bíblico en la recepción, es decir, se trató de identificar el nivel de influencia que ejerce el texto en los oyentes o lectores del mismo. En cuanto al nivel hermenéutico se desarrolló en dos etapas: la interpretación y la actualización. En la interpretación se realizó una comprensión del sentido original del texto y en la actualización lo que nos dice actualmente en nuestro contexto socio-cultural (Egger, 1990).

### **3.10 Observación participante**

Para situarnos desde la perspectiva del sujeto, es decir, de comprender el sentido de sus acciones, no es necesario ser un César para conocer a César (Weber, 1981); sin embargo, esto no significa que apropiarse del sentido de las acciones del otro, quede reducido a la pura descripción y explicación de los hechos. Para superar esto último se ha elegido la técnica de la observación participante, la cual permite captar el punto de vista del creyente,

su relación con la vida, su visión del mundo orientada por su experiencia religiosa y el tipo de ética ambiental que se ha construido a partir de su formación ético-religiosa (Malinowski, 1986). De acuerdo a Malinowski (1986), la observación participante como una forma de construcción de la información tiene la finalidad de: a) conocer la visión de la cultura estudiada a partir de su vida cotidiana, sus intereses, sus expectativas, sus formas de expresión, en suma, de su cotidianidad; b) penetrar a otras esferas de significación dentro de la vida cotidiana de los sujetos estudiados que por otros medios sería difícil de descifrar; c) el hecho de que el investigador participe dentro de las actividades propias de la cultura permite la observación natural, inmodificada por la presencia del intruso; d) la realización de entrevistas en el momento en que están sucediendo los hechos (*in situ*); e) la socialización que adquiere el investigador le permite aprehender detalles de la cultura estudiada; f) finalmente el *rapport* que se brinda entre el investigador y los sujetos de estudio le permiten acceder a información que podría estar oculta siendo simplemente un entrevistador casual.

El espacio donde se realizaron las observaciones consistió en tres templos católicas y tres evangélicos. Cabe señalar que independientemente de la distinción entre católico y evangélico es importante considerar que, en lo general, ambas comparten un tipo particular de teología que consiste en fundamentar su doctrina en los textos bíblicos y algunos documentos de la Iglesia. Hay que advertir que existen diferencias doctrinales secundarias, sin embargo, para los fines de esta investigación dichas variantes no fueron significativas.

La inmersión al campo mediante la técnica de observación participante cumple con dos finalidades: por una parte, escuchar el mensaje que se transmite por los sujetos enunciantes (pastor en el caso de la iglesia evangélica y sacerdote en el caso de la iglesia católica) para identificar en sus interlocuciones algunos aspectos éticos relacionados con la naturaleza. Por otro lado, el interactuar con los creyentes a fin de comprender sus significados y el mundo de vida de su experiencia religiosa en relación con la naturaleza, al igual que identificar a los posibles sujetos para realizar las entrevistas.

El escenario del campo de observación se concretó en los templos, recintos religiosos donde los creyentes se congregan para escuchar el mensaje religioso. Dicha inmersión permitió identificar y experimentar la dinámica que viven los creyentes durante esta

experiencia religiosa. No siempre se pasó inadvertida la presencia, sobre todo porque en las iglesias evangélicas dentro de su orden del día dedican un momento para ofrecer la bienvenida a los visitantes, bienvenida que consistió en un saludo por algunos de los congregantes. La tarea central de la observación participante fue el rescatar algunos contenidos religiosos tanto en el discurso del sujeto enunciante como figura clave del mensaje cristiano que se vinculara con los problemas de la naturaleza. Igualmente, permitió la interacción con algunos creyentes con una doble finalidad: identificar sus opiniones relativas al problema de la naturaleza y la forma en que se explicita en la vivencia religiosa e igualmente contactar a los posibles informantes clave.

### **3.11 Entrevista a profundidad**

De acuerdo con la naturaleza de la presente investigación y las finalidades propuestas de la misma se recurrió a la entrevista a profundidad. La entrevista “se define como una conversación entre una persona (entrevistador) y otra (el entrevistado) u otras (entrevistados).” (Hernández, Fernández & Baptista, 2003: 455). En la conversación el hablante exterioriza su acervo social de conocimiento, mismo que “se manifiesta como una posesión subjetiva presupuesta, como un elemento de subjetividad.” (Schütz, 2001: 302). La entrevista como un entramado de correlatos extraídos desde la propia subjetividad permiten distinguir la dimensión ética del sujeto a partir de la conversación. Es así como las narrativas de los sujetos permiten cumplir con la intención de esta investigación.

El estudio recupera la información construida a partir de 29 entrevistas a profundidad realizada durante los meses de mayo y junio de 2014, en promedio la duración de cada entrevista fue de dos horas. Los sujetos fueron contactados en su mayoría en el momento que se realizó el trabajo de campo directamente en los templos. Se les explicaba la finalidad del estudio y las características de los sujetos, en su mayoría se consideraban como no expertos en el tema ambiental; sin embargo, en la medida que se les brindaba la confianza y se explicaba que no existían comentarios y/o respuestas falsas o verdaderas sino que se trataba de recuperar sus experiencias y opiniones al respecto fueron accediendo a la realización de la entrevista. El espacio donde se realizaron las entrevistas fue indistinto, se ajustaron los tiempos y posibilidades de acuerdo al entrevistado. En su gran mayoría fue en

el domicilio del participante, otros en su trabajo y en menor medida en la iglesia a la que acudían.

### **3.12 Procedimiento**

La primera fase correspondió a una labor previa al trabajo de campo. Consistió en seleccionar los textos bíblicos que por lo regular se utilizan como referente fundamental para la transmisión de los fundamentos éticos cristianos. Se analizaron algunos pasajes referentes a la relación hombre-naturaleza, particularmente del primer libro del Antiguo Testamento, el Génesis. Estas fuentes fueron seleccionadas debido al énfasis en la reflexión ética respecto a la relación del hombre con la naturaleza y el posible alcance en la comunidad de creyentes.

En la fase dos –como primera inmersión al campo– se acudió a los servicios religiosos de tres iglesias católicas y tres iglesias evangélicas todos los domingos de los meses de enero a julio de 2013 para explorar el contexto general en el cual los creyentes participan en los servicios religiosos y si en este se promueve algún tipo particular de orientación ética relativa a la relación del hombre con la naturaleza. Durante esta fase se logró interactuar con los posibles sujetos a entrevistar. Se les explicaron las características de los participantes, la idea general de la entrevista y el anonimato de la información. Con los sujetos que aceptaban participar en el estudio se programó una cita para la realización de la entrevista.

En la tercera fase se realizaron las entrevistas a profundidad. Las entrevistas se llevaron a cabo en una sola sesión con una duración promedio de 45 minutos, donde se abordaron los ejes planteados: los principios éticos filosóficos expresados en la ética cristiana en relación con la naturaleza, las interpretaciones que realizan los creyentes en el pleno ejercicio de su voluntad y libertad, y cómo ello interviene en la relación ética que ellos establecen con la naturaleza.

### **3.13 Análisis de la información**

Los textos bíblicos seleccionados en la primera fase se analizaron mediante la hermenéutica de la distancia<sup>48</sup>, cuya tarea consiste en indagar en el texto la dinámica interna que rige la obra, ofrecer la capacidad de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable, articular explicación y comprensión del sentido del texto para culminar el proceso de comprensión (arco hermenéutico) con la apropiación (Ricoeur, 2010: 35; Grondin, 2008: 114). Este método permite tomar distancia ante un texto e interpretarlo objetivamente sin ninguna interferencia, a fin de reconstruir el significado y sentido, superando tanto la distancia del tiempo, como la distancia espacial. El proceso de interpretación del texto se efectuó mediante tres momentos integrantes: la lectura ingenua, la explicación (exégesis) y el saber comprensivo. En el primer momento se realizó una primera lectura de análisis con la única mirada que proporciona la propia experiencia del lector, en el segundo momento se identificaron unidades lingüístico-sintáctico relevantes para el estudio, es decir, palabras, frases y oraciones que nos brindaran algún sentido ético respecto a la naturaleza. Esto permitió realizar un primer acercamiento al proceso de interpretación mediante la explicación, a fin de desplegar el significado del texto. El tercer y último momento consistió en una recontextualización del significado del texto ligado a la comprensión y actualización (De Wit, 2002: 201). Del desarrollo de este ejercicio comprensivo surgieron tres categorías. La categoría “Someter y juzgar la tierra” se construyó con la idea de comprender los principios éticos expresados en el relato de la creación; la categoría “Cuidar el jardín” permitió comprender el contexto que rodea el texto clave que refiere al mandato bíblico de dominar la Tierra; y la categoría “Responsabilidades ante la creación” permitió identificar algunos principios éticos expresados en el relato de la creación que estuvieran relacionados con el respeto y cuidado de la naturaleza.

El procedimiento llevado a cabo en el análisis cualitativo de las entrevistas se realizó mediante cuatro tareas fundamentales: comparar los incidentes aplicables a cada categoría, integrar categorías y sus propiedades, delimitar la teoría y escribir la teoría. Con este

---

<sup>48</sup> Ante el problema de la interpretación Ricoeur plantea que, para alejarse de los dogmas, creencias o la subjetividad es necesario el distanciamiento para apropiarse de la cosa del texto, de conseguir que lo que era extraño se haga propio en términos de “un distanciamiento *de uno respecto de sí mismo*, inherente a la apropiación misma [...] el distanciamiento, en todas sus formas y todos sus aspectos, constituye el momento crítico por excelencia de la comprensión” (Ricoeur, 2010: 53).

procedimiento se hizo posible la construcción de categorías que correspondieran estrechamente con la información obtenida en las entrevistas (Glaser & Strauss, 1967; Strauss & Corbin, 2002; Schutt, 2012). Las categorías de análisis emanaron a partir del campo problemático, el marco teórico y conceptual y la construcción de la información en las fases de la investigación. La categoría “Principios de la ética cristiana” se planteó para conocer la aportación de los principios filosóficos de la ética cristiana en la vida ética del creyente y en relación con la naturaleza; la categoría “Mensaje cristiano y naturaleza” se construyó para analizar si los creyentes identifican en el mensaje cristiano –mismo que se efectúa durante las asambleas religiosas– algún contenido ético que les ofrezca elementos para el respeto por la naturaleza; la categoría “Interpretación de la ética cristiana” consistió en analizar las interpretaciones que los creyentes realizan del relato bíblico y del mensaje cristiano en relación con la naturaleza. La categoría “Interiorización de principios” se planteó con la finalidad de analizar cómo interiorizan los creyentes los principios éticos de la doctrina cristiana en relación con la naturaleza.

## CAPÍTULO IV LOS RELATOS DE LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON LA NATURALEZA DESDE LA ÉTICA CRISTIANA

El estudio de la relación del hombre con la naturaleza desde la perspectiva ética de los sujetos es relativamente nuevo, y, por lo tanto, poco estudiada en el marco de la ética cristiana. En este sentido, los relatos que se presentan no pueden ser de ninguna manera generalizables ni concluyentes. Lo que sí se puede hacer es leer en ellos las opiniones e interpretaciones que los creyentes realizan de los principios filosóficos relativos a la naturaleza, contemplados en la ética cristiana.

En este acápite se recupera, por un lado, el análisis exegético que se realizó al relato bíblico de la creación con especial énfasis en la perspectiva ética sobre la naturaleza; por el otro, los relatos de los creyentes, mismos que comparten un tipo particular de ética cristiana como parte esencial y continua en su vida personal, con la intención de analizar a través de sus narrativas los aspectos fundamentales de los ejes planteados en esta investigación: los principios éticos filosóficos expresados en la ética cristiana en relación con la naturaleza, las interpretaciones que realizan los creyentes, y cómo ello interviene en su relación ética hacia la naturaleza. Es importante advertir que estos tres ejes no se construyen por separado, por lo tanto, se interconectan para configurar una totalidad de aspectos que dan cuenta de las consideraciones éticas de los creyentes en relación con la naturaleza.

### **4.1. El relato bíblico de la creación en el marco de la relación hombre-naturaleza**

Las tres grandes interrogantes filosóficas ¿de dónde vengo? ¿quién soy? ¿a dónde voy?, se responden, en la doctrina cristiana, mediante el texto bíblico. En términos generales, el cristianismo<sup>49</sup> se fundamenta en las enseñanzas bíblicas ofrecidas en los diferentes relatos acerca de lo que es el ser cristiano. Por lo tanto, el primer aspecto a considerar en la

---

<sup>49</sup> Para el cristianismo el texto bíblico se convierte en fundamento clave porque “es una religión *bíblica*, esto es, la religión de un *libro* o de varios libros, [...] esto significa también que la teología no puede desviarse por su cuenta de ese camino, sino volver repetidamente e indefinidamente a interpretar el mismo libro” (Segundo, 1975: 11).

narrativa cristiana del origen del universo consiste en la lectura bíblica que comparten los sujetos creyentes. En la narrativa de la creación expresada en el Génesis se pueden identificar algunos fundamentos éticos relativos a la naturaleza, aunque a lo largo del texto bíblico se hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza:

- a) El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, lo creó para ser el representante de su reino, para administrar y dirigir al resto de la creación. (Gen 1:26-28).
- b) Todo lo creado es bueno (incluyendo la naturaleza), nada es despreciable. (Gen 1:31).
- c) Los problemas ambientales son consecuencia del pecado del hombre. (Gen 1:17-19).
- d) Las leyes de Moisés mencionan el cuidado de la tierra y de los animales. (Éx 23:10-11).
- e) Dios hace un llamado a la reconciliación del hombre para perdonarlo y restablecer la naturaleza. (2 Cr 7:14).
- f) La insolencia en la mayordomía origina consecuencias graves en la naturaleza. (Is 24:5-6).
- g) La creación está lastimada por el pecado del hombre desde el principio de los tiempos y hasta nuestros días. (Ro 8:22).
- h) La habilidad humana para administrar los recursos naturales depende de la fidelidad para obedecer las leyes divinas. (1 Cr 29.10-16).

El pasaje más citado en el marco del debate sobre la función del ser humano en relación con la naturaleza se encuentra en Génesis<sup>50</sup> 1:26-28, en el cual se lee lo siguiente:

---

<sup>50</sup> Las citas bíblicas utilizadas en el presente escrito son extraídas de la versión Reina-Valera 1960. Cabe señalar que se realizó un trabajo previo de confiabilidad entre traducciones haciendo una comparativa entre cuatro versiones (Reina-Valera, La Biblia de las Américas, Nueva Versión Internacional, Reina-Valera Contemporánea y Biblia Latinoamericana), obteniendo como resultado que las palabras aquí analizadas no difieren el sentido original entre otras traducciones; por ejemplo, la palabra “sojuzgar” es utilizada en Reina-Valera 1960 y La Biblia de las Américas, mientras que las traducciones Nueva Versión Internacional y la Biblia Latinoamericana utilizan la palabra “someter”, es decir, ambas palabras (sojuzgar y someter) pertenecen al mismo campo semántico.



Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. (Gen 1.26)

Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. (Gen 1.27)

Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. (Gen 1.28)

La comprensión de Gn 1:26-28 se hace más profunda, si se toman en cuenta las peculiaridades lingüísticas del texto. Conforme al sistema verbal se puede observar que es un texto bastante narrativo. Pero hace suficiente uso de señales fuertes en forma de imperativos (26b, d, 28c, d, e y f).<sup>51</sup> Desde el punto de vista gramatical y sintáctico mucho énfasis cae en la última parte de la narración (28e, f y g). Los dos imperativos finales ofrecen un toque literario especial: “sojuzgadla y señoread [la tierra].” Se utilizan dos figuras de estilo consistentes en la adición:<sup>52</sup> la inversión de los elementos de la frase (quiasmo): el acto de crear al hombre a la imagen de Dios (26b, c, 27a y b); y la inclusión (se repiten en el último párrafo las locuciones que se habían empleado al inicio del texto, el mandato de dominar la naturaleza (26d, e, 28f y g). Los imperativos de los versos 26d, 28d y 28f, marcan las peculiaridades gramaticales del texto.

Caracteriza a este pasaje la predilección por determinadas palabras: el verbo crear (del hebreo *bara*) se emplea tres veces (9 veces en Génesis). Es un verbo que tiene un significado teológico muy profundo, puesto que su único sujeto es Dios. El verbo expresa creación de la nada (*ex nihilo*). En el caso del libro de Génesis los complementos directos de este verbo son los cielos y la tierra (Gn 1.1) y el hombre (Gn 1.27; 5.2; 6.7). Se utiliza 49 veces en el Antiguo Testamento (en adelante A.T.). La palabra imagen (del hebreo *demut*) aparece tres veces en este pasaje, cinco en el Génesis y 97 en el A.T. En este caso significa “el original que sirve de patrón para una réplica”, cabe señalar que es la primera ocasión (Gn 1.26) en que se utiliza este vocablo. La palabra señorear (del hebreo *radá*)

---

<sup>51</sup> La numeración que se sigue del texto corresponde a las unidades lingüísticas que se presentan en el anexo C

<sup>52</sup> La adición es “una expresión [que] se precisa más con otras expresiones” (Egger, 1990: 102).

aparece dos veces en el pasaje, cinco veces en el Génesis y 17 veces en el A.T. Llama la atención el empleo de la palabra sojuzgar (del hebreo *kabash*), porque le precede al vocablo señorear y sólo se utiliza cinco veces en todo el A.T.

En el aspecto semántico, la agrupación de elementos se puede realizar sin mayores dificultades: la estadística de palabras muestra que en los 101 lexemas hay 48 palabras de función (artículos, preposiciones, conjunciones, etc.), 27 sustantivos, 15 verbos y 11 pronombres. El texto contiene las siguientes líneas de sentido:<sup>53</sup> en la línea de sentido «hacer algo» pertenecen las expresiones: hacer al hombre, acción creadora de Dios, señorear la Tierra, sojuzgar la Tierra, llenar la Tierra, fructificar y multiplicar. En la línea de sentido «seres vivos» se presenta: hombre, varón y hembra, peces, aves, bestias y animales. En la línea de sentido «aspectos divinos» pertenecen las expresiones: imagen divina, semejanza divina, bendición divina y ser creado por Dios.

En cuanto al objeto pragmático del texto se observan dos funciones: la función referencial, se presentan hechos acerca de la creación del hombre; la función directiva, las instrucciones que Dios da a la humanidad expresada en los imperativos finales de “señorear y sojuzgar la tierra.”. En este imperativo se establece la decisión divina de situar a la humanidad como ama sobre la Tierra.

Todos estos aspectos tomados de conjunto permiten considerar lo siguiente: a) el texto es un relato de la acción creadora de Dios de la humanidad a Su imagen y semejanza, b) al ser humano se le asigna la responsabilidad de gobernar y someter el resto de la creación, c) el hombre es el centro de la creación, que a su vez fue creado para ser el agente del Reino de Dios.

## **4.2. ¿Dominar o cuidar el jardín?**

Para comprender con mayor profundidad el significado de las palabras “sojuzgad” y “señoread” es importante considerar el pasaje Génesis 2:15: “Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase”. Este pasaje es

---

<sup>53</sup> No hay uniformidad para designar los elementos de un texto que se corresponden por su significado. Se habla de campo semántico, campo léxico o isotopía. En este trabajo se utiliza el término “líneas de sentido” para designar a los “grupos de expresiones afines a su significado” (Egger, 1990: 119).

una continuación de Génesis 1:26-28, donde se explican otros aspectos de la creación del hombre. Se adicionan dos acciones relacionadas con los actos humanos: “labrar”, que significa cultivar, trabajar, sembrar; y “guardar”, que tiene que ver con cuidar y conservar; a las formas de dominación de la naturaleza señalado en el versículo anterior (Gn 1:26-28), se incorpora en este versículo la conservación y cuidado de la naturaleza, “por lo tanto sojuzgar y señorear no es permiso para destruir, y el hombre debe someterse a Dios y a su mandato, reflejar su imagen” (González, 1998: 96). La palabra “sojuzgar” se utiliza en otras partes de la Biblia para las conquistas militares (Nm 32.22, 32.29; Dt 20.20), o bien, como referencia al castigo de un pueblo o nación (Jer 25.14). Es una expresión fuerte que implica el dominio total a través de la fuerza o poder. El término “guardar” se utiliza como un imperativo relacionado con el cuidado, ya sea de los mandamientos o cuestiones de conducta específica de los creyentes. En apariencia, Génesis 2.15 tiene un contrasentido con el pasaje anterior. El primero que se analizó, demandaba la dominación del hombre sobre la Tierra, en este se observa lo contrario: le ordena que la cuide. Esto invita a reflexionar en lo siguiente: ¿Son contradictorios, se complementan? ¿Cómo se pueden interpretar estos pasajes bíblicos a la luz de los problemas de la naturaleza?

Algunos exégetas (Johnson, 2005; Towner, 2005; Simango, 2016; Taurus, 2016) han explicado este dilema al señalar que el mandato bíblico de someter y dominar la Tierra no es sinónimo de destrucción. Por ejemplo, González indica que: “sojuzgar y señorear no es permiso para destruir, y el hombre debe someterse a Dios y a su mandato” (González, 1998:93). Otra explicación teológica considera que señorear la Tierra significa “Gobernar como virrey de Dios [...], la humanidad está para reinar como Dios lo haría (sabia y prudentemente) sobre todo su creación (peces, aves, ganado y otras cosas)” (Radmacher, Allen & Wayne House, 2003: 8). Por su parte, los últimos tres papas de la Iglesia católica han fijado su postura respecto a la intención del relato de la creación en el contexto de la relación hombre-naturaleza:

La llamada a Adán y Eva, para participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación, avivaba aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona humana de cualquier otra criatura y, al mismo tiempo, establecía una relación ordenada entre los hombres y la creación entera. Creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva debían ejercer su dominio sobre la tierra

(*Gén 1, 28*) con sabiduría y amor. Ellos, en cambio, con su pecado destruyeron la armonía existente, *poniéndose deliberadamente contra el designio del Creador*. Esto llevó no sólo a la alienación del hombre mismo, a la muerte y al fratricidio, sino también a una especie de rebelión de la tierra contra él (cfr. *Gén 3, 17-19; 4, 12*). Toda la creación se vio sometida a la caducidad, y desde entonces espera, de modo misterioso, ser liberada para entrar en la libertad gloriosa con todos los hijos de Dios (cfr. *Rom 8, 20-21*). (Juan Pablo II, 1990, n. 3).

El *libro del Génesis* nos remite en sus primeras páginas al proyecto sapiente del cosmos, fruto del pensamiento de Dios, en cuya cima se sitúan el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza del Creador para «llenar la tierra» y «dominarla» como «administradores» de Dios mismo (cf. *Gn 1,28*). La armonía entre el Creador, la humanidad y la creación que describe la Sagrada Escritura, se ha roto por el pecado de Adán y Eva, del hombre y la mujer, que pretendieron ponerse en el lugar de Dios, negándose a reconocerse criaturas suyas. La consecuencia es que se ha distorsionado también el encargo de «dominar» la tierra, de «cultivarla y guardarla», y así surgió un conflicto entre ellos y el resto de la creación (cf. *Gn 3,17-19*). El ser humano se ha dejado dominar por el egoísmo, perdiendo el sentido del mandato de Dios, y en su relación con la creación se ha comportado como explotador, queriendo ejercer sobre ella un dominio absoluto. Pero el verdadero sentido del mandato original de Dios, perfectamente claro en el *libro del Génesis*, no consistía en una simple concesión de autoridad, sino más bien en una llamada a la responsabilidad. (Benedicto XVI, 2010, n. 6)

Los relatos de la creación en el libro del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado. La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. Este hecho desnaturalizó también el mandato de «dominar» la tierra (cf. *Gn 1,28*) y de «labrarla y cuidarla» (cf. *Gn 2,15*). Como resultado, la relación originariamente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en un conflicto (cf. *Gn 3,17-19*). (Francisco, 2015, n. 66).

En lo esencial coinciden en lo siguiente. La intención original de la creación era la relación armónica entre el ser humano y la naturaleza, y la función del ser humano consistía en administrar los bienes de la Tierra, función que requería del amor, la sabiduría y la responsabilidad por parte del hombre. Esto significa que el mandato bíblico de “dominar” la Tierra se distorsionó, y desencadenó un conflicto entre el hombre y la naturaleza. Este

conflicto fue provocado por el egoísmo del hombre, el mandato no consistía en simple concesión de autoridad, sino que era un llamado a la responsabilidad.

El pasaje de Génesis 1:26-28 se puede interpretar como una narrativa que explica la creación divina del hombre a imagen de Dios como un ser superior del resto de la creación, la encomienda del hombre es muy clara: convertirse en el administrador de los recursos naturales. No obstante, si se lee el contexto del texto (Génesis 2:15) se puede apreciar que esto no significa permiso para destruir porque también se le indica al hombre el guardar y cuidar la creación. Existe a su vez, la posibilidad de oscurecer el sentido del texto respecto a la creación. Si el énfasis interpretativo se enfoca al postulado de sojuzgar la Tierra, sin contemplar el contexto del relato, es muy probable que se deslice una conceptualización de dominio absoluto, por lo contrario, si la interpretación reconstruye la totalidad del sentido al incluir el cuidado de la Tierra, esta consideración actúa como sobrepeso para lograr el equilibrio entre el hombre y la naturaleza.

## **4.2 Los relatos en el marco de la relación ética del hombre con la naturaleza**

Los relatos recuperados corresponden a sujetos creyentes que profesan y practican la religión cristiana católica y evangélica. Es de notar algo casi coincidente: que la mayoría de los sujetos entrevistados eran practicantes de muy buena parte de su vida, aunque también muchos eran practicantes desde el nacimiento, algunos casos en particular de sujetos creyentes evangélicos oscilaron entre los diez y quince años de haberse convertido a este tipo de religión.

### **4.2.1. Principios de la ética cristiana en la vida ética del creyente**

Una de las contribuciones que la religión ofrece a la vida de los creyentes tiene que ver con los principios éticos, que en el caso de la ética cristiana coloca a Dios como el fundamento de la ética (De Mingo, 2015: 11). Por tanto, es importante identificar cuáles principios de la ética cristiana asumen los creyentes en su vida. Los principios emanados de la ética cristiana abarcan un conjunto de valores éticos que impactan en varios ámbitos de la vida del creyente. Como lo relata uno de los entrevistados:

ENRIQUE (CATÓLICO): En mi vida me ha dejado [...] prácticamente todo, me ha enseñado muchos valores, me ha dado muchos conocimientos tanto de la biblia, como persona, cómo llevar mi vida de una manera correcta, y la verdad sí me ha servido en mi vida, así que en todos mis ámbitos tanto laborales como en la escuela, familiares y personales me ha servido.

Esta opinión no sólo le corresponde a Enrique, sino también a otros de los creyentes entrevistados, quienes de igual forma admitieron que los principios de la ética cristiana les aportan un conjunto de saberes, actitudes y valores que transforman radicalmente su vida personal. Tal es el caso de Ernesto, quien narra lo siguiente:

ERNESTO (EVANGÉLICO): Es un cambio radical, porque tu traes obviamente, como todo, o sea traes tus valores traes tus principios, pues lo que cada papá o cada familia nos va pasando no, pero obviamente, si lo cuantificamos por así decirlo, de cien valores que me pudieron haber dado, a lo mejor, la mitad estaban bien, y la otra mitad no lo estaban, o nunca me los dieron. Yo al empezar a [...] estudiar la palabra y aplicarla, empiezo a cambiar. Uno de ellos eran las mentiras, ¿verdad? Es decir, yo estaba acostumbrado [a las mentiras] ¿Por qué? Pues porque eso era lo que veía, o sea pues tú lo vez y te acostumbras, ¡Dile que no estoy! Pues se te hacía fácil, cuando ves tú y empiezas a ver todas las personas, o sea todo lo que no le gusta a Dios y empiezas a hacer esos cambios en tu vida, tu manera de actuar, tu manera de hablar, tu manera de tratar a la gente va a cambiar, y la gente nota esos cambios, y allí es cuando precisamente, cuando ellos ven cómo eras y cómo eres ahora.

Es importante destacar cómo Ernesto distingue entre los principios éticos que recibió en el seno familiar y los que comparte al interior de su comunidad de fe. El estudio y conocimiento de los principios éticos es insuficiente, es necesario ponerlos en práctica para propiciar el cambio. La relevancia de los principios de la ética cristiana en la vida ética del creyente no sólo tiene implicaciones abstractas, sino que también requieren ser llevados al campo de la práctica, como ese espacio integrador del pensamiento y la acción donde “se dan los cambios” (como mencionan los entrevistados). Es insuficiente captar a nivel intelectual los principios éticos, lo que se requiere es un verdadero cambio en la vida ética del creyente, que le permita ser congruente en lo que cree y lo que hace.

El cambio en la vida del creyente es un proceso paulatino que requiere la formación del carácter, no se trata de una transformación automática, se requiere convicción, compromiso y disposición, el responsable es el propio creyente. Ni la Iglesia en general, ni

el sujeto encargado del mensaje teológico en particular, pueden hacer nada si el creyente no interioriza los principios y asume el cambio en su vida.

MARGARITA (CATÓLICA): Yo pienso que es algo más personal, quienes van a misa a veces que solamente van, se sientan y escuchan, pero no la interiorizan, ellos no lo toman como un ejemplo, no quieren escucharlo o simplemente como dicen: "Lo oigo pero no lo escucho", pero ya el sentir, el comprometerte, el aceptar, es algo ya muy personal, quienes vayan con la disposición de tener [...] la mente abierta, el corazón abierto, es quienes pueden hacer un cambio en su vida, hay quienes van a misa pero saliendo siguen siendo la misma persona, entonces eso no depende si es el padre o la iglesia, es de uno mismo, porque puedes ir a la iglesia más bonita, y pues ir con el padre que da los mejores sermones, pero si tu no vas con esa convicción de aceptarlo, de aprender, de conocer a Dios [...] no va a depender de lo de afuera tiene que depender de ti.

Como lo observó Max Weber hace casi cien años, la formación del carácter éticamente orientado, requiere de la convicción y la responsabilidad (Weber, p. 91). Esto implica la disposición e interés del creyente por lograr un cambio personal. Es también insuficiente la asistencia a los servicios religiosos si el creyente no acepta el compromiso como un acto personal. Cuando el creyente logra solventar esta situación existe la posibilidad de reflejar el cambio en su vida ética. Así lo expresan algunos de los creyentes entrevistados:

CLAUDIA (CATÓLICA): Si no hubiera estado en la iglesia católica, pues yo creo que si sería una persona diferente a la que soy ahora, sí ha dejado en mí [...] una huella muy interesante, [...] primero uno entra como juego, y ya que lo conoces y lo tomas en serio sí cambia tu vida en todos los aspectos.

EVERARDO (EVANGÉLICO): Al menos en mí hizo cambios, en cuanto a pensamiento, formas tanto de vivir, de pensar, en valores en la familia, los hijos; en ese aspecto sí he cambiado [...] pues ya ahí son los valores.

JESÚS ALFONSO (EVANGÉLICO): Hemos desarrollado muchos valores que también en la Biblia te viene, diciendo pues que tienes que practicar el amor, que debes practicar el credo, ser bondadosos, ser fiel.

En cuanto a los principios éticos particulares derivados de la ética cristiana, los creyentes mencionaron algunos como el respeto, la tolerancia, la paz, el diálogo, la solidaridad, la fortaleza, el amor, la esperanza, la fe, la justicia, la humildad, el servicio, la amabilidad y la amistad:

CLAUDIA (CATÓLICA): Valores, [...] los universales: respeto, tolerancia, paz, respeto, diálogo, comunicación.

EVERARDO (EVANGÉLICO). Lo que me han inculcado [...] en sí, el valor de la familia, el valor que tiene la familia en la sociedad, el valor que tiene un matrimonio, el valor que tienen los hijos, [...] el valor en cuanto a estar unidos como pueblo, pues de iglesia.

ALBERTO (CATÓLICO): Para mí es el respeto a las demás personas, yo soy muy respetoso, a mí me han enseñado que si dicen a las ocho de la mañana, no espero que sean las ocho quince, la puntualidad y el respeto.

MARIA DEL PILAR (CATÓLICA): Me ha dejado servicio, humildad, amor, esperanza, fe, me ha cimentado en lo que soy, en lo que creo, y hacia dónde quiero llegar. Primero la justicia, la paz, el servicio, creo que son valores muy importantes, la unión, el ecumenismo, sí pienso que son valores que me han fortalecido.

Estos principios, como se puede advertir, no se contradicen con una ética pluralista, es decir, se tratan de principios éticos universales, no exclusivos de un grupo, comunidad o religión en particular. Como señala Cortina (1994: 12), no obstante, en el caso de los creyentes, sus principios éticos se fundamentan en una ética que trasciende al ser humano, es decir, procede de una fuente divina, de un ser supremo. Así lo exponen algunos creyentes:

DAN (EVANGÉLICO): En la casa no decíamos groserías, nada, nadie, ni una palabra altisonante porque no creíamos que es correcto, y durante un tiempo me di la oportunidad de experimentar [...] y hablaba como quisiera, y pensaba lo que quería, pero realmente el estudiar la Biblia y creer que puedo seguir los principios que nos enseñan ahí, entonces me obligaba a hacer una diferencia en mi forma de hablar, en mi forma de comer, en mi forma de vestir, en mi forma de pensar y de conducirme. Hay muchas diferencias, desde la música que escucho, las películas que veo, mi relación con mi esposa, con mis hijos, la diversión que tenemos, los lugares a los que vamos, los lugares a los que no vamos, [...] todo eso creo que es una conducta muy marcada de tener que escoger, que sí y que no va hacer de provecho para nuestras vidas. [...] Llegué a la conclusión de que creer en Cristo, creer en Dios, creer en la Biblia, era lo más acertado para mí, para mi vida, y por eso ahora tengo la convicción de hacer lo que hago.

JUAN ACOSTA (EVANGÉLICO). Las escrituras [...] nos enseñan a ser amigables en cuanto al trato con las demás personas, nos enseñan a ser más amigables, ser personas que buscan siempre la paz, [...] a pensar positivamente, a pensar en cuanto a las relaciones con las demás personas, a vivir en paz de lo que dependa de nosotros.



ERNESTO (EVANGÉLICO): Si yo no recibo esos principios y esos valores en una forma completa [...] quizás por la ausencia de mi parte porque está trabajando o por desinterés, o por lo que sea, entonces pues imagínate cómo va ser mi comportamiento en la sociedad, o sea hasta donde voy a ver qué es lo correcto y qué no es lo correcto si no recibo una educación en forma correcta, [...] a raíz del estudio de la palabra tú te vas dando cuenta, y vas formando tu criterio, y afirmando, y cambiando tu manera de pensar, porque aquí no nada más es leer, si no tienes que llevarlo a la práctica, y allí es donde se dan los cambios.

Estas consideraciones de los creyentes coinciden en lo esencial con lo que algunos autores (Bonhoeffer, 2000; Giles, 2011; Nyenhuis & Eckman, 2002; Trigo, 2010) conciben como el fundamento básico de la ética cristiana: la Biblia como el documento teológico de mayor valor y autoridad ética para el cristianismo. El ejercicio de lectura bíblica, no obstante, requiere del uso de habilidades cognitivas, por tanto, mediante el “estudio de la palabra” (como exponen los entrevistados) el creyente identifica los principios para orientar la vida ética, que se traduce en la formación del carácter del ser cristiano. Los principios de la ética cristiana se reconocen, por una parte, mediante la lectura comprensiva, no obstante, este acto comprensivo se acompaña de la puesta en práctica, es decir, cuando el sujeto requiere demostrar mediante sus acciones (y esta es la otra parte) el nivel de eficacia de dichos principios en la vida ética del creyente.

#### **4.2.2. ¿De qué color es el mensaje cristiano? ¿Verde?**

Los creyentes, como se observó anteriormente, identifican un conjunto de principios éticos para lograr una vida cristiana a partir de las enseñanzas recibidas por parte de la ética cristiana, no obstante, aún falta especificar si se ofrece –como parte integrante del contenido básico del mensaje cristiano– algún contenido formativo que permita considerar la relación del hombre con la naturaleza y desarrollar una orientación ética ante ello.

El espacio común en el que tradicionalmente las comunidades religiosas en general y específicamente las de origen cristiano recurren para la transmisión de su fe, es la asamblea religiosa;<sup>54</sup> espacio que se constituye como el ambiente formativo por excelencia de esta fe

---

<sup>54</sup> Con la finalidad de armonizar las expresiones “culto” o “servicio” que se utilizan para las reuniones evangélicas y la expresión “misa” en el caso católico, en este trabajo se prefiere la expresión “asamblea religiosa”, en el sentido de reunión a la que acuden los creyentes como miembros de una comunidad cristiana para celebrar los actos propios de trasmisión de la doctrina cristiana. Existen otros espacios formativos de la

religiosa, en él se brindan las enseñanzas relativas a los cuerpos teológicos específicos de la doctrina cristiana. La figura central como sujeto transmisor del discurso teológico en la asamblea está representada por el sacerdote, en el caso de los católicos, y por el pastor, en el caso de los evangélicos.<sup>55</sup> Dichos sujetos transmiten un mensaje de carácter orientador de la vida cristiana, su conducto, aunque humano por la esencia misma de su ser enunciante de discurso, se convierte en un factor clave en el objeto y proceso de interpretación. En el mensaje teológico oral, en la homilía,<sup>56</sup> se transmiten “a partir de los textos sagrados los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana” (Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 1963, n. 52), por lo tanto, el referente básico del contenido del discurso corresponde al texto bíblico. Pero lo que interesa aquí es averiguar mediante las narrativas de los creyentes entrevistados algún contenido del mensaje cristiano que pudiera relacionarse con la orientación ética del respeto por la naturaleza.

---

fe religiosa: la catequesis en el caso católico y el discipulado en el caso evangélico, donde se transmiten las instrucciones fundamentales de la doctrina cristiana; los grupos de estudio bíblico sobre todo, más frecuente en el caso evangélico; los congresos, foros o encuentros. Si bien estos espacios contribuyen a la formación ética cristiana, este estudio se enfoca particularmente a la asamblea religiosa donde los creyentes asisten por lo regular una vez a la semana, frecuencia que tiene mayor probabilidad de consolidar o por lo menos reconocer los principios éticos cristianos. Proceso que sucede con menor intensidad, en la catequesis (caso católico) o en el discipulado (caso evangélico) dado que la duración se limita a uno o dos años por lo regular y se desarrolla al inicio de la vida cristiana, o en los grupos de estudio bíblico, o en los congresos, porque estos espacios no siempre se ofrecen en todas las iglesias y no está al alcance de la mayoría de creyentes. Por lo contrario, en el caso de la asamblea religiosa se convierte en el espacio formativo por excelencia donde se transmite el contenido de la ética cristiana.

<sup>55</sup> En los términos de legislación de las asociaciones religiosas en México dichas figuras se les consideran “ministros de culto”, es decir, aquellas personas mayores de edad que ejercen como principal ocupación las funciones de dirección, representación u organización. (art. 12, *Ley de asociaciones religiosas y culto público*, 2015)

<sup>56</sup> La homilía es una modalidad de género discursivo de naturaleza oral. El género discursivo abarca un conjunto de actos locutivos que se comparten en una comunidad, se trata de un texto que refleja un contenido temático, un estilo y una composición particular propia de una dimensión comunicativa. La homilía cristiana presenta varias características: a) es dinámica, es decir, es una forma retórica que se ha desarrollado a lo largo de la historia cuyos orígenes se remontan a las prácticas religiosas de la lectura bíblica en la sinagoga y que en la actualidad ha evolucionado; b) está situada en un ámbito sociocultural, es decir, nace, crece y se aplica en el contexto sociocultural del cristianismo; c) desarrolla un propósito, después de las lecturas bíblicas el sacerdote o pastor relaciona lo escuchado con la vida de los creyentes y los invita a reflexionar sobre sus enseñanzas; d) está organizada en forma y contenido, los escritos teológicos para sacerdotes y/o pastores identifican en la homilía cristiana un elemento exegético (interpretación bíblica), uno vital (aplicación del mensaje a la comunidad de fe) y otro litúrgico (relación del mensaje con el sacramento eucarístico, sobre todo en el caso católico y en menor medida en la homilía evangélica); d) delimitan comunidades discursivas (conjunto de sujetos que comparten un grupo determinado de géneros discursivos) con sus normas, conocimiento y prácticas sociales, es decir, los practicantes de la fe cristiana reconocen los principios, normas y prácticas de esta religión; e) construyen y reproducen estructuras sociales, la participación en la homilía y asamblea religiosa significa la aceptación de la doctrina cristiana. (Cassany, 2006: 24-26).

No es lugar para el análisis del contenido del mensaje teológico en su totalidad que emite el sujeto enunciante, puesto que el interés central radica en develar algunos postulados expresivos del mensaje cristiano en relación con la naturaleza en general y a la problemática del medio ambiente en particular, desde la perspectiva cristiana, para así abstraer el sentido ético que pudiera ofrecer en el creyente alguna actitud ética frente a los problemas de la naturaleza.

La experiencia del creyente al momento de recibir el mensaje relacionado con la problemática ambiental no siempre se torna inteligible, es un mensaje no explícito, pero que los creyentes asumen como propio para construir una actitud religiosa ante los problemas de la naturaleza. Fátima es una de las creyentes evangélicas que reconoce que en el contenido central del mensaje no se enfatizan directamente aspectos acerca de los problemas ambientales, no obstante, ello no impide considerar que la responsabilidad ética hacia la naturaleza se puede inferir como contenido implícito.

FÁTIMA (EVANGÉLICA): Dios instituyó nuestro alimento, por ejemplo, el puerco no lo debemos de comer, es un animal sucio, y que produce bacterias, aparte de que es un animal sucio, produce bacterias y eso daña a nuestro organismo, [...] otra cosa pues [...], creo que está implícito en los sermones que debemos de cuidar la naturaleza, he escuchado que es nuestra obligación cuidar lo que Dios nos dio, este mundo, la naturaleza, lo que él creó en sus siete días.

Más adelante reconoce, que, si bien en el mensaje ordinario (homilía) que se desarrolla durante las asambleas religiosas el tema ambiental no es prioritario, existen otros espacios formativos en los que se promueve al interior de la comunidad religiosa donde se abordan varios temas de interés.

FÁTIMA (EVANGÉLICA): Hay programas especiales donde tu acudes y ahí te mencionan diferentes temas, desde la sexualidad, desde el cuidado del medio ambiente, las artes, de todo, son talleres, por ejemplo, me ha tocado ir a Tecate, porque nosotros tenemos un rancho en Tecate, [...] y han habido cursos de cómo realizar cine, de cómo tocar un instrumento, [...] por ejemplo, de los jóvenes cuando tienen un noviazgo, que no están permitidas las relaciones sexuales dentro del noviazgo hasta el matrimonio, [...] por ejemplo hay uno que se llama federación de jóvenes, eso lo hacen como tres veces al año, van jóvenes de todo el estado y dan temas para jóvenes, es un fin de semana, viernes, sábado y domingo que te quedas allá, o en alguna zona que te digan, en la playa. Hace poco hubo una en el Rancho Baja Cucapah, aquí en Mexicali, hubo otro y ahí es más específicamente donde te dan ese tipo de talleres

Esta experiencia formativa, alterna a la predicación de la palabra dentro de la iglesia no sólo corresponde a Fátima, sino que la búsqueda por comprender los fenómenos sociales actuales en general donde se incluye la problemática ambiental los impulsa a la búsqueda por informarse a través de otras alternativas distintas al sermón religioso convencional que se ofrece en las asambleas, sin embargo, siguen la misma línea discursiva pero desde otros espacios de formación teológica, como en el caso de Fátima a través de talleres. Esta experiencia formativa es compartida por Everardo, quien considera que es insuficiente lo que se aborda al interior de las iglesias respecto al medio ambiente, no obstante, de forma voluntaria recurre a los medios electrónicos como complemento de su formación teológica al estudiar videoconferencias ofrecidas por teólogos cristianos:

EVERARDO (EVANGÉLICO): Porque no he visto muchos que hablen de medio ambiente, pero sí se habla de la responsabilidad que tiene el ser humano ante el medio ambiente pues, y uno lo estudia, y otra parte la oímos. Pero cuando yo oí sobre eso pues el mismo Génesis habla de la responsabilidad que le da Dios al hombre de cuidar el ambiente, de cuidar todo pues, ahí en Génesis 1:26 a 1:27, por ahí encuentra uno, se supone, que la responsabilidad que tiene frente al medio ambiente, de cuidar, porque habla de que tiene que cuidar el medio ambiente, los animales, cuidar todo pues, entonces te habla de [...] tener equilibrio, si no, aunque no lo ha tenido, se supone que es lo que debió haber sido, tener un equilibrio del medio ambiente porque se supone que nos dio Dios a nosotros el medio ambiente y todo pues esta Tierra para cuidarla y sojuzgarla, y el sojuzgar bien, en cuidar, en tener equilibrio, en cuanto al medio ambiente.

Aparte, yo he escuchado a predicadores [...] que ya te hablan sobre cómo debemos de administrarla, el ser humano como debe de administra [...] la Tierra [...] las cosas como cuidarlas. Hay uno que se llama Armando Alducín, habla sobre el cuidado [...] como tenemos que tener [...] ese equilibrio, ahí habla a veces sobre eso, cómo cuidar el medio ambiente, el agua. Inclusive habla hasta sobre salud, salud personal, pues saber uno lo que no debe de comer, por qué no debe comer tal cosa, y no por religión si no por el cuerpo. Y le habla totalmente a la gente, [...] porque el hombre está hecho para cuidar la Tierra, para administrar la Tierra y como cuidar todos los recursos que Dios nos ha dado. Entonces, él, no nada más le habla a la iglesia, le habla a la gente [...] que no es cristiana para oírlo, y ahí le habla directamente, tanto como iglesia, la responsabilidad que tenemos como iglesia, pero también la responsabilidad que tenemos como seres humanos.

Otros entrevistados coinciden en señalar que la prioridad del mensaje cristiano no consiste en ofrecer elementos para la comprensión de los problemas ambientales, no obstante, ocasionalmente se les menciona de la necesidad de “cuidar lo que tenemos”

[Socorro, católica], “del cuidado de la naturaleza, por la creación tangible de Dios padre” [Enrique, católico]. Como menciona María del Pilar, respecto al contenido de tópicos relacionados con la naturaleza en el contexto del mensaje cristiano:

MARÍA DEL PILAR (CATÓLICA): La mayor parte de las veces, y eso es muy nutritivo para mí como persona, el sacerdote cuando hace su predicación [...] siempre se enfoca, siempre trae las lecturas de la Biblia de los tiempos de Jesús, siempre los trae a la actualidad, a los sucesos que se están viviendo, si entonces todo esto que me está preguntando en estos momentos son cosas que se viven a diario, el cuidado del medio ambiente y sí es algo a lo que hace referencia, de hecho, el día de hoy lo retomó el sacerdote dentro de su homilía.

De los relatos que expresan la inclusión o no de tópicos relativos a la naturaleza dentro de la homilía, los entrevistados manifiestan que no forman parte del cuerpo central del mensaje cristiano, no obstante, ocasionalmente se mencionan pasajes bíblicos (Génesis), sobre todo relacionados con la creación, y se aprovecha el momento para realizar algunas observaciones respecto a la necesidad actual de cuidar la naturaleza. Esto no es la regla, sino la excepción, por lo cual el hilo conductor que guía el tópico central de las asambleas religiosas no se relaciona directamente con una ética del respeto y cuidado de la naturaleza. A pesar del hecho de no abordar clara y directamente el aspecto ambiental, no obstante, los entrevistados deducen que dentro del mensaje conlleva implícita la responsabilidad, no sólo con sus semejantes sino también con la naturaleza.

ELSA (CATÓLICA): De la creación que Dios creó, que los mares, el cielo, la Tierra, los animales, entonces, pues desde ahí yo veo que se representa lo que es el medio ambiente.

MARÍA DEL SOCORRO (CATÓLICA): En algunas ocasiones sí, llegan a mencionar, no siempre, pero sí en algunas ocasiones, no como estarnos repitiendo cada domingo, que lo hagamos, pero algunos sacerdotes [...] que han asistido a esta comunidad, si nos hacen mención. Ahora sí que de cuidar [la naturaleza] no lo mencionan así, sino que nos dicen de cuidar la obra de Dios, y uno entiende que cuidar la obra de Dios no es nada más cuidarnos a nosotros, sino lo que tenemos a nuestro alrededor. Y eso siempre no lo están repitiendo, porque, si entre nosotros no nos cuidamos, y no cuidamos lo que tenemos, pues ya no vamos, más adelante, sobrevivir.

IBIS (EVANGÉLICO): La única vez que se ha tocado el tema es cuando vamos a sembrar árboles [...] si hacemos campaña de reforestación, en algunos parques y así, pero no se toman. Pero [...] se hace como una actividad que hacemos, pero no es teología, no es nada de enseñanza bíblica, no va en la enseñanza bíblica.

ERNESTO (EVANGÉLICO): Pues, mira así en específico no, pero, sabemos que, obviamente como te decía, nuestro Dios es un Dios de orden, y Él dentro de todo metió un orden, de la Tierra, porque desde Génesis te habla desde la creación, como se encontraba la Tierra desordenada y vacía, y conforme fue pasando, fue metiendo orden en todas las cosas [...] dentro de todo pues tenemos que respetar, hay un orden, o sea Él creó las cosas, y en la misma forma pues tenemos que ir apoyando y si hay reglamentos, hay reglas y tenemos que respetar y apoyar si queremos un mundo mejor, igual pues los animales son creación, las plantas tenemos que cuidarlas, tenemos que ser responsables, el medio ambiente de la misma forma tenemos que ser cuidadosos, tenemos que ser, pues es un lugar en el que vivimos, y sino la cuidamos, pues no contribuimos con eso, pues entonces con qué cara me voy a estar quejando con las autoridades, o voy a pedir o voy a exigir cuando estamos viendo todo lo contrario.

MARGARITA (CATÓLICA): En lo que es los sermones o la palabra de Dios, no viene estrictamente que "Si talas un árbol, te va a pasar esto" "Si contaminas el agua, te va a pasar esto" ¡No! Pero si nos habla de cuidarlo, ya dentro de lo que es el sermón del Padre, eso ya es donde viene la interpretación de la palabra de Dios, es ahí donde explica el Padre las consecuencias.

Estos relatos coinciden en lo sustancial con las observaciones de campo realizadas por este investigador, en las cuales se pudo apreciar que en el contenido del mensaje cristiano no se desarrolla directamente algún tópico relacionado con el valor ético del respeto y cuidado de la naturaleza. En efecto, existen referencias acerca de plantas, animales, elementos naturales como el agua, el polvo, la brisa; no obstante, el propósito del mensaje se circunscribe, en esencia, al respeto a la divinidad y a sus semejantes. Esto coincide, por un lado, con los relatos de los entrevistados, por otro, es importante señalar que ellos mismos correlacionan el mensaje teológico con los problemas actuales del medio ambiente al inferir que el tema ambiental, aunque no es el hilo conductor de la homilía cristiana, se puede deducir cuando se hace referencia a la “obra de Dios”, a la “creación divina” o se actualiza el sermón a los acontecimientos actuales.

#### **4.2.3. Lo que interpreto. El hombre, “La corona de la creación”**

El mensaje de la ética cristiana que se efectúa, ya en la homilía, ya en la lectura de los textos bíblicos presenta un problema clave, el de la interpretación. Este problema de interpretación, está determinado por los aspectos a ser dilucidados y por la propia experiencia de lectura (Ricoeur, 2006: 11). La categoría de texto ofrece la posibilidad de armonizar y reorientar la compleja realidad susceptible de ser interpretada, ya sea que se

trate de un texto en particular o un conjunto de expresiones, acciones o experiencias que pueden ser agrupados en la categoría textual (Ricoeur, 1990: 11). Esto permite extender la tarea interpretativa a todos los aspectos que puedan ser interpretados y no exclusivamente a la escritura “sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto a descifrar” (Ricoeur, 1990: 27), dado que la noción de texto desborda a la escritura. En este sentido, en el acto interpretativo “hay un texto, un autor y un intérprete (y además un código). El texto puede ser de varias clases: escrito, hablado y actuado” (Beuchot, 2009: 30), por tanto, los sujetos creyentes se convierten –en potencia– en intérpretes de la palabra, intérpretes de sus propios principios cristianos. El texto, en este caso, se trata de dos clases, escrito y hablado. El texto bíblico es el texto escrito, y la homilía el texto hablado, estas dos tipologías textuales, de acuerdo con esta investigación, se pueden agrupar en una sola categoría textual: el relato teológico de la creación (naturaleza). Esto significa que el creyente recibe el mensaje por lo menos desde dos fuentes: por un lado, mediante el discurso hablado que se efectúa en la homilía y por otro lado (y en menor medida) mediante la lectura individual de la literatura religiosa. Es importante precisar que si bien el creyente no elabora en rigor una exégesis, su experiencia en el seno de la comunidad cristiana, su ser reflexivo, el mundo cristiano que le circunda, le brindan la posibilidad de ejercer su capacidad para interpretar. Este proceso interpretativo se dirige hacia el texto, o como lo denomina Ricoeur, al mundo del texto, “la *cosa* del texto, he aquí el objeto de la hermenéutica. La cosa del texto es el mundo que él despliega delante de sí. Y este mundo (...) toma *distancia* frente a la realidad cotidiana hacia lo que apunta el discurso ordinario. (Ricoeur, 2010:117, cursivas original), ¿En qué consiste la *cosa* del texto? La *cosa* del texto, o mundo del texto, es el resultado del acto interpretativo, es aquello a lo que el intérprete se refiere al comprender algo, por tanto es “la referencia que se crea al leer el texto” (Balaguer, 2002: 84). Esto implica que la tarea interpretativa del creyente no se circunscribe a la simple interpretación detrás del texto, sino que explicita su propio ser desplegado ante el texto (Ricoeur, 2010: 107). Desde esta óptica, el relato teológico de la creación representa el texto básico fundamental donde se expresa la relación del hombre con la naturaleza, y por lo tanto es posible analizar la relación ética que los creyentes establecen con la naturaleza mediante la interpretación que ellos realizan de los principios

contemplados en la ética cristiana. Este análisis, a su vez, está mediado por la narrativa que los creyentes elaboran acerca de su interpretación del relato cristiano de la creación, narrativa que procede de las entrevistas a profundidad que se realizaron en esta investigación.

La creación del hombre significa para la comunidad cristiana el máximo logro de la totalidad de la creación (Dhavamony, 2003: 97-114), el hombre se convierte en el principal actor de la realidad, lo que pareciera le otorga cierta justificación para servirse de la naturaleza. Sin embargo, subyace entre los propios creyentes la idea del “buen administrador”, como lo interpreta uno de los entrevistados al referir el relato de la creación:

DAN (EVANGÉLICO): La Biblia dice que el hombre es como la corona de la creación de Dios, es decir, es el pináculo máximo de lo que Dios quiso crear, para que estuviera por encima de todas las cosas. No creo que esto se debe convertir [...] en un libertinaje de cómo somos la máxima autoridad –por así decirlo– entonces podemos decidir indiscriminadamente sobre los recursos naturales, creo que ahí es donde entra más la palabra mayordomo. Un mayordomo es administrador de bienes, que no son propios, y que no son suyos, creo que en la medida que nosotros entendamos eso, nuestra responsabilidad social aumenta, porque es como si nos dieran un bien a cuidar ¡Te presto mi casa! ¡Te presto mi carro! Pues vamos a cuidar de no caer en baches, checarlo, de hacer los servicios correspondientes porque es prestado y lo voy a tener que devolver y voy a tener que rendir cuentas, y eso puede sonar medio absurdo en ocasiones, porque a veces tendemos a cuidar mejor, o más, lo que no es nuestro de lo que sí es nuestro. Como este es mi carro yo lo puedo pasar por los hoyos, o hacer lo que quiera, porque es mío, pero cuando estamos administrando algo que no es nuestro sabemos que vamos a tener que rendir cuentas, es en ese sentido donde yo entiendo que los seres humanos debemos de rendir cuentas por lo que estamos haciendo en el medio ambiente y a la vez que podemos aprovechar, lo que el medio ambiente tiene que darnos de nosotros de beneficio.

La noción de “mayordomo” no corresponde literalmente con el relato bíblico de la creación, no obstante, Dan vincula esta idea con la posición de superioridad del hombre ante la creación. La soberanía del hombre sobre el resto de la creación, no le brinda autoridad para hacer lo que le plazca, se requiere de habilidades directivas para administrar el mundo natural, y a su vez le exige al creyente responsabilizarse de sus acciones porque será necesario rendir cuentas de los resultados obtenidos. Esta interpretación coincide con lo que algunos teólogos (Gnanakan, 2004; González, 1998; Hore-Lacy, 2006; Kantonen, 2001; Silva, 2003; Wilkinson, 1980) han denominado como el principio de mayordomía responsable, principio que permite considerar al ser humano como el representante de Dios



en la creación, cargo que implica la administración responsable, lo que a su vez significa que la soberanía del hombre no es absoluta sino que está condicionada por el principio ético de la responsabilidad. En este sentido, algunos entrevistados identificaron algunas enseñanzas de la ética cristiana y las implicaciones en relación con la responsabilidad del hombre hacia la naturaleza:

ELSA (CATÓLICA): Pues el cuidado, pues hablábamos de que Dios creó todo, entonces no tenemos por qué dañarlo nosotros. ¿Por qué extinguirlo? ¿Por qué no cuidarlo pues si Dios lo creó por amor? Uno debe [...] amar también nuestro medio ambiente.

MARGARITA (CATÓLICA): Bueno, básicamente dentro de lo que ya es la Biblia para ser exacta en el Génesis, donde explica que Dios creó las cosas, creó todo lo que nos rodea, nos creó la luna, las estrellas, todo eso, y nos da la capacidad de estar en ella, pero también nos da la responsabilidad de cuidarla, entonces no le pueda dar esta capacidad a ningún animal a una cosa que está creada, sino solamente a nosotros, porque somos las personas que somos racionales, nosotros debemos saber que si contaminamos el aire, se nos va a regresar, nos va a enfermar, entonces desde ese momento nosotros tenemos que crear conciencia de que no todas las cosas, ¡Ay, es porque Dios quiso! No, es una consecuencia de tus actos, si tu contaminas el agua, se te va a regresar tarde o temprano, la basura, la contaminación, hasta el ruido, también de cierta manera nos afecta. En lo que dice la Biblia, Él nos da la oportunidad de vivir en el paraíso, entonces en el momento en que nosotros lo desobedecemos es cuando inician las carencias, [...] en parte de nosotros [está] esa responsabilidad. Si tú quieres talar un árbol tú vas a saber que si los talas todos ya no va haber aire, entonces esa es la responsabilidad. Se nos da [la responsabilidad] pero también tenemos que aprender a cuidarlos. Tener conciencia de que si en un momento se va acabar no se puede fabricar. Simplemente la comida que ahorita hay, tantas comidas transgénicas y que tantas cosas que le ponen a la comida, o sea, ya nos está provocando un daño, entonces tenemos que tener conciencia. Y básicamente la responsabilidad de que si algún día se nos va acabar no va a llegar otra vez Dios y nos la va a crear por obra divina, entonces esa es básicamente.

MARÍA DEL PILAR (CATÓLICA): Recae en el hecho de decir: “Dios creó al mundo y nos hizo responsables de este mundo”. Dijo Dios: “Aquí tienes a los animales del campo, a las aves del cielo a los peces del mar. Aquí hay árboles que te van alimentar entonces yo Dios te hago responsable a ti hombre de todo esto que te doy ahora” Ahí está toda la responsabilidad sobre el hombre [ríe] ahora sí que más claro ni el agua.

YULIANA (CATÓLICA): En la Biblia se menciona, desde el jardín del Edén, se mencionan montes, huertos no tanto, bueno no conozco yo una cita que hable directamente del cuidado del medio ambiente, pero sí de un modo de vivirla, las viñas, los campos, eran los que alimentaban a todo el pueblo entonces como no cuidarlas.

JESUS ALONSO (EVANGÉLICO): En Génesis, no recuerdo la verdad, no recuerdo cual es la cita, pero es como obviamente dice es el principio y el fin,

entonces dice que Dios creó el universo, creó el sol, al decir que se haga la luz, se hizo la luz entonces él creó detalladamente a cada animal que existe en la Tierra, entonces él creó el agua, la Tierra, creó el mar, creó los peces, creó básicamente todo, pero el humano al creerse inteligente, pues ha ido destruyendo las cosas, al creer que está siendo juego, que se está superando así mismo, entonces es como que, si estamos sobreviviendo, pero estamos destruyendo también nuestro planeta, nuestro propio ambiente.

ENRIQUE (CATÓLICO): Para empezar, el texto más literal que podemos encontrar es el de la creación sería el Génesis, el primer libro de la Biblia, entonces ahí podemos ver paso a paso la creación de toda la naturaleza, y la creación del mundo, del planeta Tierra. Con eso inicia la Biblia, con eso inicia nuestra doctrina, con la creación y con la naturaleza.

Este conjunto de relatos se refiere en su mayoría a la interpretación de la narrativa bíblica de la creación, que de igual forma es una de las enseñanzas básicas de la fe cristiana sobre el origen del hombre, no obstante, cabe señalar que, si bien no todos los entrevistados citaban literalmente el pasaje relacionado con la creación del Génesis, sí tenían presente los elementos de la creación divina como contenido de la fe cristiana que coloca al hombre en la cúspide del acto creativo y de acuerdo a su propia reflexión no implica el hecho de destruir o atentar contra la naturaleza. Los entrevistados consideran que la primacía del hombre no la otorga el derecho de portar una licencia para maltratar y destruir la naturaleza, antes bien comprende la responsabilidad de cuidarla por el simple hecho de ser creación divina al igual que el propio hombre. La interpretación realizada por los entrevistados indica que los sujetos tienen la libertad para asimilar e interpretar su realidad, por tanto, la realidad es constructiva y no determinada por una esfera social ajena a la voluntad de acción del sujeto. Realidad que se reconstruye por y desde los actores. Como lo indica una de las entrevistadas, el fundamento esencial de la ética cristiana no enfatiza directamente el cuidado de la naturaleza, no obstante, se puede considerar que el relato de la creación como un “modo de vivirla” [Yuliana, católica]; lo que significa que el contenido de la ética cristiana como modo de vida implica una vida plena en todos los sentidos, incluyendo los aspectos relacionados con la naturaleza.

En el acto comprensivo efectuado por parte de los entrevistados se destacan algunas nociones clave susceptibles de ser reinterpretadas, tales como las expresiones: “enseñorear” y “sojuzgar”. Uno de los entrevistados, Ibis, considera que la noción cristiana de “enseñorear” no le otorga al hombre el poder para destruir la naturaleza:

IBIS (EVANGÉLICO): Dios dijo que se enseñoreara sobre toda bestia. Le dio [al hombre] el poder de dominar a cualquier bestia, toda bestia está bajo nuestro control, podemos dominarlas, lo que es amaestrar un animal [...] tenemos nosotros ese poder de dominar cualquier animal, amaestrar un perro, un gato, un león, un tigre, independientemente su naturaleza, nosotros podemos controlar su forma de vivir y enseñarle hacer ciertas cosas. Tenemos ese control sobre los animales. Eso mínimo implica. Creo que es en Proverbios, te dice que el hombre que maltrata, no recuerdo bien el texto, pero el hombre no debe maltratar a su bestia, o sea, uno no debe maltratar a los animales. Una cosa es enseñorearte de los animales, y otra cosa es maltratarlos.

Enseñorear no es permiso para destruir, enseñorear consiste en el uso de las capacidades humanas para administrar con responsabilidad los bienes naturales. Así como la interpretación de la palabra sojuzgar los entrevistados mencionaron otras expresiones asociadas a la responsabilidad ambiental como “equilibrio”, “armonía”, “cuidado”, “responsabilidad”, mismas que conllevan una impresión por parte del sujeto desde los cimientos de su propia fe que le permiten construir una red de significados a partir de un conocimiento de los fundamentos éticos religiosos. En particular, la interpretación en clave teológica de la palabra “sojuzgar” adquiere un alcance relevante en el sentido de las acciones éticas respecto al cuidado de la naturaleza, como explica Everardo, en su interpretación del sentido de la palabra sojuzgar:

EVERARDO (EVANGÉLICO): La he entendido de muchas formas, pero una de las formas es yo que he entendido es cómo administrarla, él [el ser humano] tiene que administrar la Tierra, o sea, tal vez tenga muchos significados pues, pero yo la he entendido más en que el hombre tiene que tener mucho cuidado en tener equilibrio con la Tierra.

Las expresiones “enseñorear” y “sojuzgar” no implican –como lo refieren los creyentes– libertad para destruir la naturaleza, se requiere la disposición ética del creyente para considerarse a sí mismo como un representante del ser supremo, si bien el ser humano, de acuerdo a la enseñanza cristiana, es la corona de la creación, ello no lo exime de responsabilidades, la responsabilidad del hombre con la naturaleza le demandan la habilidad para administrar prudentemente todos los bienes que representan el resto de la creación. En su conjunto, el relato cristiano de la creación se convierte en el referente básico de interpretación de las responsabilidades cristianas ante la naturaleza.

#### *4.2.3.1. Tengo el poder, tengo el dominio.*

El mensaje cristiano en clave ética se conjuga mediante figuras y enseñanzas que los creyentes interpretan en función del mundo que les circunda. Este proceso de interpretación culmina en la autocomprensión, es decir, el creyente se comprende a sí mismo cuando interpreta la obra discursiva del relato de la creación (Ricoeur, 2011: 96). Como se observaba, los creyentes le otorgan sentido al relato de la creación como parte de sus convicciones ético religiosas respecto a la naturaleza, el énfasis del mensaje teológico de la creación se circunscribe al origen del hombre y del mundo, los creyentes asumen que en el principio bíblico de la creación se pueden considerar algunos principios relacionados con la responsabilidad hacia la naturaleza. Es necesario dilucidar lo que ocurre en cuanto lo que los creyentes asimilan propiamente del contenido de la ética cristiana y cómo ellos consideran la relación del hombre con la naturaleza en el marco de la ética cristiana.

El relato cristiano de la creación al ser reinterpretado desde lo propio implica elementos para considerar respecto al papel del ser humano hacia la naturaleza. ¿Cuáles son las implicaciones de la reinterpretación del relato cristiano de la creación en la disposición ética ante la naturaleza? La cuestión ambiental no es el denominador común en el mensaje cristiano. La narrativa de Dan creyente evangélico, indica que esta inquietud es actual:

DAN (EVANGÉLICO): Recientemente hemos tenido como un despertar, al menos en casa, mi esposa es una fan mega aficionada del reciclar, ella empezó todo este movimiento en casa, y no yo, y con tanta insistencia de guardar las botellas de plástico, de separar, de esto, lo otro y aquello, la basura orgánica de la que no lo es. Esto me empiezo a preguntar por qué, muchas veces, la sociedad como algunas [...] asociaciones civiles hacen mucho más énfasis en el cuidado del medio ambiente, inclusive de los animales y de algunas otras cuestiones, que nosotros, que estudiamos la biblia y sabemos que Dios nos ha dicho que debemos de ser buenos mayordomos. Recientemente me invitaron por las redes sociales a ser parte del movimiento que está en contra de las corridas de toros y todo eso me ha traído más conciencia de decir ¿Por qué nosotros como iglesia como creyentes en Dios, creyentes en Cristo, no estamos haciendo un énfasis mayor en cuidar este asunto? ¿Por qué hay alguien más? No porque me incomode, pero creo que deberíamos estar a la par ¿Por qué no estamos nosotros también empujando fuertemente para que esto sea una agenda de la iglesia?

Se reconoce que la preocupación ambiental ha estado presente con mayor énfasis en la sociedad en general, no obstante, en el ámbito de la ética cristiana las acciones concretas

al respecto no son muy comunes. El sujeto creyente admite, no obstante, el llamado de su fe cristiana al ser “buen mayordomo”, es decir la administración responsable y prudente del resto de la creación. Este ejercicio de autorreflexión de Dan es compartido por otros entrevistados, como es el caso de Everardo:

EVERARDO (EVANGÉLICO): Porque el hombre está hecho para cuidar la Tierra, para administrar la Tierra y como cuidar todos los recursos que Dios nos ha dado. La responsabilidad que tenemos como iglesia, pero también la responsabilidad que tenemos como seres humanos. Sí tenemos mucha responsabilidad, se supone que como pueblo cristiano, Dios nos pone frente a eso. Nosotros tenemos que iniciar, deberíamos de iniciar eso, de cuidar el medio ambiente, y en la iglesia se debería de hablar fuertemente sobre eso también, no nada más pregonar a Jesucristo, y si pues pregonar, pues también pregonar el cuidar, porque al final de cuentas Dios es el que nos dice que tenemos que cuidar la Tierra, que cuidemos, lo que tenemos lo tenemos que administrar así como tenemos la prioridad de cuidar a los hijos, y dice cómo debemos conducir a la familia, también tenemos que conducirnos como seres humanos, en cuanto al cuidado del medio ambiente.

De nueva cuenta emerge la idea del buen administrador de la creación, como aquel creyente responsable ante la naturaleza. Lo que apunta en la realidad concreta de la ética cristiana, no obstante, es que el énfasis aún no ha retomado la fuerza necesaria para lograr involucrar a la comunidad de creyentes en el respeto y cuidado de la naturaleza. Este reconocimiento por parte de Everardo indica la necesidad de considerar con mayor énfasis la problemática ambiental en el conjunto del mensaje y las acciones cristianas.

Esta reflexión coincide con la de otros entrevistados que manifiestan que el ser humano “tiene el poder, tiene el dominio, pero también implica la responsabilidad” [Ibis, evangélico] y que es necesario “cuidar la naturaleza que Dios creó” [Claudia, católica; Fátima, evangélica]. Igualmente se reconoce que no siempre se ha observado esta disposición hacia el respeto hacia la naturaleza debido a que “no siempre se había pensado en el cuidado de la naturaleza” [María del Socorro, católica], puesto que no es una enseñanza “directa” [Yuliana, católica] que se ofrezca como contenido esencial de la fe cristiana, pero en el mensaje cristiano está implícito el respeto por la creación, el respeto por la naturaleza. Estas, y otras ideas son expresadas por los entrevistados en los siguientes relatos:

IBIS (EVANGÉLICO): Al hombre, se le dio poder [...] se le dio responsabilidad, todo poder llevar una responsabilidad, tienes la responsabilidad de cuidar lo que se te dio, lo que se le entregó, él [hombre] tiene que cuidar, tiene que dar un buen uso, el uso natural que tienen las cosas en el mundo, como fueron creadas, entonces tienes que respetar hasta donde se pueda mantenerlo, lo mejor que pueda, se nos está prestando [...] somos responsables de lo que pase adentro. Sí yo llego y hago un destrozo usted es el responsable, usted será responsable que yo cuide el agua, y que se le dé el uso que se le tiene que dar, entonces todo dominio, todo poder, lleva una responsabilidad. Dentro de tu casa, fuera de tú casa, en tú trabajo, en tu escuela. Tienes el poder, tienes el dominio, pero tienes una responsabilidad también de lo que sucede dentro y fuera... Creo que en Proverbios te dice que el hombre no debe maltratar a su bestia, o sea uno no debe maltratar a los animales. Una cosa es enseñorearte de los animales, y otra cosa es maltratarlos.

JUAN (EVANGÉLICO): Todo cristiano evangélico debe estar comprometido, nosotros nos sentimos comprometidos de cuidar las cosas de la naturaleza que Dios ha hecho todo en general, enseñamos a la gente que asiste a nuestras reuniones de que hay que ser responsables con esas cosas, en cuanto todas las cosas, en cuanto a la contaminación, en cuanto al cuidado de las cosas, no tenerlas como algo que no nos interesa. Mucha gente piensa que la fe se encuadra nada más en [...] reunirnos en un lugar y orar, y se acaba, y no. Es que ser creyente es una manera de vida, Jesús es lo que nos vino a enseñar una manera de vida donde nos enseña a cuidar las cosas y el medio ambiente también.

CLAUDIA (CATÓLICA): Pues si cuando conoces, bueno cuando estás en contacto con la naturaleza. El aquí urbano, a la gente no le gusta mucho esas cosas, yo tuve la fortuna que mis papás siempre nos llevaran al parque nacional y cuando estás en contacto con la naturaleza, sí admiras y la respetas, pero si no tienes ese acercamiento, independientemente de lo que puedas leer, o el voluntariado que puedes hacer por internet, si no estás en contacto con la naturaleza directamente, es mucho más difícil que pienses que vas afectar con un bote de aluminio a seres vivos, porque nunca lo has experimentado. Yo tengo la fortuna de que he viajado mucho y conozco muchos tipos de ecosistemas y se los peligros [...] y todo lo que pasa, ahorita lo ambiental está mucho de moda por una cuestión política y monetaria, pero siempre ha estado de moda, desde los hippies respetaban la naturaleza, se fueron al bosque a vivir [...] pero si no tienes ese contacto, pues no, más allá de lo literario pues si te puedes imaginar los mares, las ballenas, pero hasta que lo vez [...] te impacta y te comprometes más a cuidar la naturaleza que Dios creó.

FATIMA (EVANGÉLICA) En tener más cuidado, y pensar no nomás en mí, sino que el mundo está compartido, que es una creación y que debemos de respetar, o sea, por ejemplo, la naturaleza se debe de respetar, el agua, por ejemplo las flores, los animales, todo ese tipo.

ELSA (CATÓLICA): Creo que ya lo entendía, a lo mejor fue como reafirmar la importancia de la naturaleza de la creación porque fue como [...] reafirmado de decir a si ya lo sabía, o sea, pero ya tenía la idea, a lo mejor como desde chica he estado así como en el ambiente religioso y de cuidar esto pues como que yo creo que quede igual, lo reafirmé.

YULIANA (CATÓLICA): Creo que nos falta, me falta en lo personal más conciencia, pero sí creo que el cambio climático va empeorando cada vez por nuestras conductas, si creo que hay parte de la responsabilidad en el uso de tantas cosas de químicos y todo eso porque no pensamos que este mundo es para nosotros mismos pues, entonces, siento que somos egoístas, ¡Lo hago y ya! A otros les tocará, entonces, es una percepción muy negativa, a veces nos encerramos en eso y no nos damos cuenta y tal vez hasta yo lo he hecho. No es como directamente que nos den una formación, pero si lo que aprendes hay es armonía, y parte de la armonía estar bien contigo, con tu cuerpo, con los demás y con el lugar donde vives porque lo vemos como un regalo de Dios, como un don de Dios el lugar donde estamos entonces indirectamente si lo es, no es que nos den un tema directamente del medio ambiente, pero lo creemos.

ALEJANDRA (EVANGÉLICA): Muchas veces creemos que la responsabilidad es de otros, y no, debemos iniciar nosotros mismos fomentando a otros a cuidar nuestro medio ambiente que el día de mañana será para nuestros hijos. En la misma Biblia mencionan en Apocalipsis 11- 18 que el Señor destruirá a los que destruyen la Tierra.

ENRIQUE (EVANGÉLICO): Para lo que otras personas que no se le ha inculcado esta situación le puede ser un poquito difícil o tal vez natural tirar basura o maltratar a las plantas, pero como a nosotros se nos ha inculcado de esta manera me es más fácil para mí guardarme la basura o evitarme hacer un daño a las plantas por la conciencia que se nos crea, por eso es que yo cuido la naturaleza y no daño. Realmente no es que me ponga a pensar hacer más contra eso. Pero yo intento, actúo más bien de donde estoy.

Considerar que la responsabilidad ambiental de los sujetos surge como una formación directa de la enseñanza cristiana puede ser difícil de imputar, pero los sujetos entrevistados, no obstante, utilizan su propia capacidad reflexiva para transferir su acervo de principios éticos derivados de su vida religiosa hacia la problemática ambiental. Ellos mismos reconstruyen y le dan su propio significado. No es muy claro si el sentido de responsabilidad ambiental emerge con nitidez de la fe cristiana o como resultado de las circunstancias contextuales de un mundo donde la información de la cuestión ambiental fluye de manera continua lo que ocasiona ajustes de la propia ética cristiana al ofrecer una alternativa que permita redirigir su intencionalidad ética hacia la naturaleza. La mayoría de los entrevistados coinciden al señalar que el mensaje cristiano que se efectúa en la homilía como parte esencial de la enseñanza de la ética cristiana, no se aborda explícitamente el problema ambiental. El objeto central de la enseñanza cristiana consiste en ofrecer una alternativa espiritual antes que una enseñanza del respeto por la naturaleza. En este sentido, los sujetos admiten que si bien no es una prioridad como contenido de fe, ellos mismo le dan el sentido y significado a sus saberes éticos religiosos y lo vinculan a la disposición

ética hacia la naturaleza: “no se aprende directamente, pero es necesario establecer la armonía con la naturaleza ” [Yuliana, católica], “los principios y valores los aplicas en todos los contextos” [Ernesto, evangélico], “es necesario obedecer a Dios y por tanto de hacerse responsable de la naturaleza” [Margarita, católica], “es necesario respetar la creación” [Fátima, evangélica]. Esto indica que los creyentes asumen el contenido de su ética cristiana como fundamento de su forma de manejar el mundo, lo que les permite reinterpretar el significado de sus principios éticos y filosóficos ante un problema que subyace en el mundo de hoy, la cuestión ambiental.

#### *4.2.3.2. El lugar de la ética cristiana en el contexto de la responsabilidad ambiental*

En su condición de sujetos libres, dotados de raciocinio y voluntad los creyentes narran su sentir respecto al nivel de compromiso hacia la naturaleza como parte de una comunidad de fe. Tal es el caso de Everardo, creyente evangélico quien considera que el ser cristiano implica estar preocupado por lo que daña en la totalidad de lo que nos circunda, incluida la Tierra. Si bien, también reconoce que la sociedad en general se ha adelantado hacia esta necesidad por el cuidado del medio ambiente, por tanto, esto indica que la fe cristiana está a un paso atrás, cuando “debería ser el primer promotor” [Everardo, evangélico] del cuidado de la naturaleza.

EVERARDO (EVANGÉLICO): Si sentí la gran responsabilidad que tenemos. Al menos voy a decirlo así como cristiano: tenemos gran responsabilidad en cuanto a medio ambiente, y deberíamos de ser [...] por decirlo así, los primero promotores, o debimos haber sido los primeros promotores sobre el cuidado del medio ambiente. No tengo idea si los que están en el ecologismo todos esos son cristianos o no, pero si no son cristianos nos ganaron... ¿Quién se los inculcó a ellos? ¿De dónde les salió esa idea de cuidar el ecosistema, de cuidar plantas y animales? Pero al cristiano generalmente la Biblia le manda que sea el primer promotor del cuidado del medio ambiente, de cuidar los energéticos, de cuidar todo lo que nos da, la Tierra.

Esta idea es muy similar a la que nos ofrece Dan, creyente evangélico quien acepta que al interior de la comunidad cristiana no se promueve directamente una ética del cuidado de la naturaleza, sino que los medios de comunicación iniciaron el papel protagónico de promotores del cuidado de la naturaleza al recomendar ideas prácticas para realizar acciones concretas:



DAN (EVANGÉLICO): Creo que definitivamente en cuestión de practicidad han sido los medios de comunicación, porque estos me hablan directamente de cómo hacerlo, cuándo hacerlo, del qué hacerlo. Esto viene a construir encima del fundamento de Dios, de lo que entiendo que Dios nos pide mayordomos, es decir eso se potencializa, yo veo un comercial o la información que recibo por correo electrónico y esto viene a caer encima de la responsabilidad que creo que tengo. Dios me hace responsable de esto, debería poner atención a este artículo, debería inclusive difundir este comercial para que más gente sea consciente de esto, entonces esto abona, y lo que si me da los medios de comunicación [...] es el sentido práctico de: ¡Apaga la luz de tal a tal hora! El agua, come esto, intenta no tomar soda, intenta no consumir cosas que vienen en las botellas de plástico o cosas por el estilo.

El concepto de ambición no suena bien en términos morales, alguien que diga yo soy ambicioso a lo mejor no muchos estaríamos orgullosos de admitir que somos ambiciosos, le queremos dar una buena connotación con decir tengo visión son visionario y aspiro cosas grandes ¿no? No soy mediocre ni conformista pero más bien en lo religioso en lo espiritual Dios dice que la ambición [...] es la raíz de todos los males, el amor el dinero, el amor a las cosas es la raíz de todos los males porque siempre vas a querer más, y en cuestión de los productos que caducan que son precederos siempre vamos a querer más. El carro nuevo deja de oler a nuevo en alguno tiempo, entonces queremos el más nuevo o en cuanto sale el otro nuevo ya se fue por la borda el viejo, creo que ahí hay pasajes que nos aterrizan mucho en decir que debemos de tener contentamiento ahí uno muy claro donde dice: Si Dios da de comer a las aves todos los días y le decía al rey Salomón, uno de los grandes reyes que han existo con mucha sabiduría y grandes riquezas. Ni Salomón con toda su gloria se pudo vestir con lino fino, tan majestuosamente como los lirios del campo. Entonces dejen de preocuparse porque han de comer, que han de beber, que han de vestir, confien en que Dios les va a dar todo lo que van a necesitar todos los días de aquí en adelante, y eso viene a contrarrestar directamente el concepto de ambición, de sobreexplotar. Hay otro pasaje que habla muy específicamente de eso. De un hombre rico que estaba sembrando y almacenaba en sus graneros, almacenó a tal punto que dijo: “No me cabe en mi gran granero necesito construir otro diez veces más grandes que este” y entonces recibiría la palabra de Dios que le diría: “Hombre necio y tonto tú no sabes que hoy vienen a pedir tu alma y quien se va a quedar con todo esto que construiste, le dedicaste tiempo a cosas que no eran tan importantes” Creo que eso es, hoy habla directamente de esto, yo lo encuentro en el apóstol Pablo cuando dice: “He sido entrenado para tener abundancia o para estar en escasez”. Es decir, a mí no me mueve lo que tengo o lo que me hace falta, debo confiar en Dios, y él me va a dar lo que necesito todos los días, y es mucho lo que intentamos enseñar. Creo que si lo giramos hacia el énfasis del medio ambiente podemos hacer un punto más sólido, también respecto de este tema, pero creo que la enseñanza bíblica está plasmada ahí para que comprendamos.

Como se aprecia, el sujeto creyente admite por un lado el avance de los medios de comunicación en materia de intervención ante los problemas ambientales, sin embargo, por otro lado, los entrelaza a la fe cristiana al asumir que mediante los principios bíblicos de la enseñanza cristiana se transfiere este conocimiento de la cuestión ambiental en general al

universo de su fe cristiana, a fin de asumir el principio de mayordomía responsable. En esta transición se reconstruye la problemática observada de la realidad externa, es decir, ajena –en una primera apariencia– al contenido de la comunidad de fe, para armonizarla con la actitud ética deseable de acuerdo a los principios cristianos. No obstante este reconocimiento, por igual admite la posición inactiva ante la problemática ambiental. Con aguda autocrítica Dan puntualiza lo siguiente:

DAN (EVANGÉLICO): Siento que no estoy haciendo lo suficiente, creo que debería saber más, estar más informado y después ser parte más activa, y creo que a veces somos muy medianos en nuestras acciones y las forma de involucrarnos con este tipo de actividades.

En esta breve narrativa el sujeto creyente se reconoce en distensión con los problemas que aquejan al mundo natural y su posición como un ente inactivo como resultado de la ignorancia y la falta de información. Es importante notar que se trata de un desconocimiento, más que desinterés, por tanto, no se puede concluir que el compromiso hacia la naturaleza pueda ser nulo, porque como se observó anteriormente el entrevistado admitía el llamado divino relativo a la mayordomía responsable como un aspecto central para el cuidado de la naturaleza. Esta necesidad de conocimiento e información sobre lo que acontece en el mundo natural no sólo le pertenece a Dan. Como lo indica Yuliana, una de las creyentes católicas entrevistadas:

YULIANA (CATÓLICA): Sí existe [compromiso] pero falta más difusión está dentro de todas las formaciones de valores el cuidado es un principio, pero yo pienso que nos falta un poquito más de difusión a nosotros los católicos.

Los sujetos creyentes asumen el nivel de compromiso como sujetos dotados de libertad de decisión, reconocen que al interior de su comunidad de fe no se expresa explícitamente el llamado puntual del respeto y cuidado de la naturaleza. El ejercicio que realizan los entrevistados consiste en conciliar los contenidos de su ética cristiana para adaptarla a las necesidades actuales respecto a la relación del hombre con la naturaleza. Por tanto, integran la problemática ambiental pero siempre manteniendo la fe como el pilar donde se integran todas las totalidades. Como lo explica Ernesto, creyente evangélico:

ERNESTO (EVANGÉLICO): Pues el compromiso si está, porque lo tengo que aplicar, de la manera en que yo pueda ir aportando, pues empiezo en casa, porque ese es mi

primer ministerio así te lo marca la palabra, ¿Dónde vas a empezar? Pues en tu casa. No puedes ser candil de la calle y oscuridad de tu hogar. Entonces primero vas a empezar con la familia. Empiezas a hacer conciencia ahí. Ya después donde quiera...Yo anteriormente trabajaba en la empresa, [...] yo aplicaba, enseñaba y capacitaba a la gente porque para eso soy instructor. Dentro de eso, es ir formando la cultura en la gente y decía: Si tu aquí eres un desastre, ¡Pues no te quejes de tus hijos! Porque ellos van a ver cómo te comportas tú. Si tú aquí no cuidas tu medio ambiente, tu trabajo, y no te preocupas por eso, pues entonces en tu casa va a ser peor, al rato no te quejes de que hay basura tirada o pues tenemos que ir contribuyendo o sea tenemos que irlo agregando. Pero los principios te los da Dios. Porque como te decía, no nada más es el guardar tu corazón, tú tienes que obedecer lo que dice la palabra, lo que dice Dios. Y eso es todo, o sea ahí implica todo, abarca todos los conceptos, no nada más la cuestión ambiental, se le aplica a todo. Y dentro de las pláticas que se dan pues aprovechas igual, "señores quién va a cuidar esto", ustedes, pues ustedes son los que viven aquí empiecen por ustedes, si cada uno hace su tarea pues la cuadra, al rato va a ser la colonia, al rato va a ser todo Mexicali, empezarnos a preocupar y nada más por los hijos porque acuérdense que nada más ven, si yo tiro, pues ellos también van a tirar, [...] debemos ser congruentes.

Para el cristianismo la fuente de todos los principios tiene un origen divino, el principio primero de la ética cristiana es la obediencia a la deidad, sin embargo, este principio rector impacta en otras dimensiones,<sup>57</sup> tales como la familiar, la comunitaria y la ambiental. Lo que subyace de esta realidad es la necesidad de congruencia del ser cristiano. Para el creyente, no se puede ser obediente a los principios emanados de la ética cristiana y al mismo tiempo descuidar otras áreas de la vida social. Por tanto, los conceptos se entrelazan al conformar el todo concreto de la fe cristiana. Por igual se reconoce, no obstante, que la fe cristiana no tiene el poder mágico para solucionar todos los problemas de la naturaleza. Como señala Margarita, creyente católica:

MARGARITA (CATÓLICA): No somos tan directos como para decirle al niño: "Es pecado que tires la basura", "te vas a ir al infierno si pasa esto", o sea, tratamos de cambiar un poquito la mentalidad, "mira, si Dios lo creó, si Dios lo hizo para ti, o sea, que vas a hacer tu para cuidarlo, para mantenerlo, así como les tratamos, así como tu papa hizo el sacrificio de regalarte una bicicleta, pues no vas a agarrar la bicicleta a patadas, o sea, tratas de cuidarla.". Así nosotros tratamos de fomentarle con ejemplos sencillos a los niños para que poco a poco [...] se acerquen en esa situación: "Ay no, mejor no tiro la basura" o "mejor no quemó cuetes" o algo por lo mismo, o sea, para

---

<sup>57</sup> El sociólogo alemán Max Weber (1998a) realizó uno de los trabajos pioneros de sociología de la religión, quien distinguió un tipo particular de afinidad electiva entre la ética protestante y la ética empresarial. Con ello demostró que la vida religiosa puede entrelazarse en otras dimensiones concretas de la realidad, como el caso del sistema económico capitalista. Los principios éticos de los creyentes, pueden ser considerados como elementos latentes para motivar sus acciones en otras dimensiones de realidad.

tratar de evitarlo, pero pues la responsabilidad no solamente es la religión. Si todas las personas pensarán que es la religión la que puede solucionar los problemas, no faltarían iglesias. La verdad, yo pienso que la religión no, no tiene que ver, básicamente en niveles de educación ambiental porque así como hay personas que van a la iglesia, y escuchan, y reciben el sermón del padre, y lo aceptan en su vida, y lo predicán con el ejemplo. La iglesia no tiene el arma o la varita mágica para solucionarlo.

En esta narrativa se observa una realidad importante, el compromiso y responsabilidad del hombre hacia la naturaleza no son exclusivos de la religión o de la ética cristiana, más bien se trata de tareas que les corresponden a los sujetos en general en pleno uso de su capacidad reflexiva y crítica para actuar en función de la circunstancia que le acontece, acción que requiere prudencia y responsabilidad. La iglesia como comunidad de creyentes no posee las herramientas mágicas para resolver la problemática ambiental. En el interior de las iglesias no se ofrecen elementos formativos que puedan considerarse como contenidos exclusivos de reflexión ambiental. Se advierte a su vez, que el énfasis sobre la función central de la ética cristiana no implica observar la problemática ambiental, es una tarea de la sociedad en general. No obstante, la religión cristiana como parte integrante de la cultura juega un papel importante, lo que no impide pensar que la ética cristiana tiene una misión esencial, esto es lo que explica María del Pilar, creyente católica, respecto al compromiso y responsabilidad por atender los problemas de la naturaleza:

**MARÍA DEL PILAR (CATÓLICA):** Como te decía, se nos dio una responsabilidad de todo lo que existe, de todo lo viviente, entonces, me pongo a pensar y digo yo quiero que cuando tenga hijos, que ellos sepan lo que es un árbol, yo quiero que conozcan lo que es una flor, yo quiero que conozcan los animales, yo quiero que convivan, que realmente haya naturaleza, se nos dio esa misión, de que hay que conservar la vida y luchar por la vida, en todos los aspectos. Sin embargo, si yo creo que es una responsabilidad dada por Dios y de esa manera yo voy a preservar algo, un regalo, pues lógicamente [...] va a tener más sentido porque lo voy a hacer con amor. No es lo mismo que yo ahorita les regale una moneda a cada uno, a que se la regale a la persona que más aman, porque a lo mejor esa moneda [...] la vas a gastar en cualquier momento. Pero si alguien verdaderamente especial te la dio pues la vas a guardar ¿Por qué? Porque amas a la persona.

Uno de los principios centrales de la ética cristiana tiene que ver con el respeto por la vida, este principio es claramente descrito por María del Pilar quien narra emotivamente el anhelo de que sus propios hijos en un futuro puedan apreciar la naturaleza, ese compromiso que la entrevistada expresa, tiene que ver con la misión cristiana del respeto a la vida. La

lucha por la vida no tiene costo, lo material es efímero e intrascendente, no obstante, el amor a la vida permite preservar este regalo, el regalo divino. Esta enseñanza en clave teológica es trasladada por la entrevistada al seno de los problemas ambientales en el ámbito vital. Si la naturaleza es vida y uno de los principios es conservar la vida, por ende, es importante comprometerse en la preservación y respeto por la naturaleza. A continuación, se presentan algunos relatos de los entrevistados que expresan la inquietud por el compromiso ambiental desde la perspectiva de la ética cristiana:

HUMBERTO (CATÓLICO): Sí se siente uno comprometido porque así como te inculcan por tu religión, tu religión te va enseñando por lo menos una historia [...] desde donde se creó el mundo, lo que ha pasado en el mundo. Que no desearía uno que nunca pasaran cosas así, que siempre estuvieran todas las cosas bien y pues te lo vuelvo a repetir mientras nos esté enseñando la religión [...] lo correcto, entonces pues hay que seguir adelante en este aspecto de la naturaleza y del ambiente, pues cuidar lo que tenemos.

JUAN ACOSTA (EVANGÉLICO): Como explicaba al principio, las escrituras nos enseñan a cuidar lo que Dios ha hecho, al no hacerlo, para nosotros [...] constituye una falta a la obediencia al Dios que profesamos, y toda esa desobediencia es pecado, entonces, el no estar consciente o tomarle poca importancia a eso para nosotros es una falta grave a Dios.

ALICIA (EVANGÉLICA): Ahorita ya me está dando el remordimiento de conciencia de que estoy sintiendo el compromiso. Pues más bien de las plantas, pero de los animales ellos tienen su ciclo de que van a morir, pero [...] tampoco merecen ser maltratados, pero tampoco como el cuidado excesivo, el animal es un animal, un ciclo, muere y ya. Lo veo así por los instintos, el animal tiene su instinto animal a veces te traiciona a veces se ponen agresivos.

ENRIQUE (CATÓLICO): Preocupación no, pero si llega uno a reflexionar [...] para uno que voltea hacia los lados ¿Dónde encontramos la vegetación? ¡No hay! O sea, todo [es] puros hogares, edificios, locales, y aquí por lo menos en Mexicali no está inculcado tener una planta afuera del negocio, realmente todo está poblado, pero de una manera desterrando la naturaleza, lo malo, como dominante y no le da cabida a nada más, no es que me preocupe, pero sí me doy cuenta de la situación.

#### **4.2.4. La dimensión práctica de la vida ética: “Naturaleza, regalo divino”**

La reflexión filosófica del ser ético requiere centrarse no sólo en actos de elección aislados, sino en la totalidad del curso de su vida ética, su compromiso, sus prácticas y su pasión (Nussbaum, 1999: 578). En el caso de la dimensión práctica de la vida ética de los creyentes procura ser examinada mediante las motivaciones que les induce a realizar (o no

realizar) acciones relativas al cuidado de la naturaleza. Esto implica enfocarse en la constitución del *ethos* ecológico<sup>58</sup> de los creyentes, conceptualizado como el conjunto potencial de creencias, actitudes, valores que les incita a realizar ciertas prácticas de respeto y cuidado hacia la naturaleza. (Weber, 1998a: 154-270). En suma, se trata de distinguir el espíritu que impulsa la práctica ambiental. En armonía con los fines de esta investigación este análisis se enfoca en la relación ética que los creyentes establecen con la naturaleza desde su formación ética cristiana, y es desde esta rítmica como se orientan las narrativas de los entrevistados.

Las prácticas relacionadas con el respeto y cuidado de la naturaleza que los creyentes expresaron realizar fueron acciones tales como el cuidado del agua, las plantas, la tierra y la energía. De estas acciones, las más recurrentes fueron el cuidado del agua y la energía eléctrica, acciones nada sorprendentes porque para los habitantes de la región de Mexicali estos dos recursos naturales son de extrema importancia.

En el caso del agua por ser un elemento natural de vital importancia y las distintas estrategias globales y locales de promoción de su uso racional, y en el caso de la energía eléctrica por la condición de las tarifas eléctricas locales. La imagen más recurrente que los entrevistados representaban con el cuidado de la naturaleza, era el agua como “el tesoro más grande” (Alicia, católica) para el ser humano. Consideración que coincide con las proyecciones que se han realizado sobre un posible problema de abastecimiento de agua potable en un futuro, tanto en la región en general como en la ciudad de Mexicali y por la clasificación de dicha región como una zona semidesértica, donde la característica principal es la limitada presencia de agua para consumo humano (Ramírez, 2006: 21-22; Ramírez y Mendoza, 2005: 77). El agua potable es esencial para la vida, incluida la humana, es indispensable para la sobrevivencia, pero en la medida que incrementa la población se incrementa la necesidad de agua. (Gómez-Gómez, Danglot-Banck y Vega-Franco, 2010: 260). Así, el agua se convierte en el elemento fundamental de valoración ética para el ser humano por la centralidad que ocupa en la subsistencia humana.

---

<sup>58</sup> La concepción weberiana del *ethos* está centrada en la dimensión económica, pero para este estudio se retoma el sentido general y se actualiza al contexto de la dimensión ecológica.

FÁTIMA (EVANGÉLICA): Trato de cuidar el agua, por ejemplo, cuando estoy lavando los trastes o algo así, no estar con el chorrote del agua como muchas personas, y trato de regañar a mi mamá porque ella sí tira mucha agua.

EVERARDO (EVANGÉLICO): En mi caso personal pues cuidar el agua, cuidar el medio ambiente donde yo vivo, inclusive, ahorita [...] me acabo de cambiar de casa pero donde estábamos ahí los vecinos cuidábamos mucho el agua, que no hubiera tiradero de agua.

ELSA (CATÓLICA): No desperdiciando tanta agua como lo necesario, no dejar como que si estoy haciendo otra cosa no dejar la llave [abierta]. Como cuidar las plantas. Por mi casa hay como muchas plantas, no tirar a lo mejor como basura e igual en la calle a veces como que vamos como no queriendo a lo mejor tirar papeles, y no, no me gusta a mí hacer esas cosas de tirar en la calle [...] y de esa manera siento que lo cuido.

ALICIA (CATÓLICA): Ya valoro más el agua, para mí es el tesoro más grande que tenemos, el agua. me gustan más las plantas, ahora me gustan más los jardines, no sé, ¿cómo nos imaginamos el cielo? Pienso que así es como me gustaría tener así en mi casa el jardín, entonces ya valoro más la naturaleza y me gusta más la lluvia que antes no me gustaba, ya me gusta más todo lo que es la naturaleza o sea ya todas las creaciones de Dios ya las valoro más.

Por otro lado, una variante del cuidado de la naturaleza que expresaron los entrevistados consiste en las acciones de reciclar y reutilizar, sólo que en este caso especial no queda claro si esta práctica está orientada por un interés de naturaleza económica o está asociada por una intencionalidad ética, ya que estas acciones conllevan el “ahorro” (Ernesto, evangélico) de recursos naturales. Si se asimila el recurso natural desde la perspectiva económica la práctica del cuidado se puede desviar hacia el interés instrumental de reducir el consumo por cuestiones meramente económicas. Este tipo de práctica de ahorro para obtener beneficio económico concuerda con las observaciones de campo realizadas al interior de las iglesias. En ellas se observaron algunas prácticas del cuidado de la naturaleza como el reciclar botes de aluminio con la finalidad de obtener recursos económicos, práctica que en apariencia toma distancia con la reflexión ética.

Respecto al principal móvil que les impulsa a los creyentes el realizar este tipo particular de prácticas no existe consenso, pero se pudieron identificar dos patrones básicos: el personal y el religioso. El personal se refiere a que los creyentes identifican y reconocen la problemática ambiental por sus propios medios, después reflexionan sobre las consecuencias y actúan en función de lo que ellos consideran necesario para cuidar la naturaleza. En este patrón no existe un referente directo o explícito a la formación ética

religiosa, se trata de una práctica anónima de los principios de la ética cristiana, se trata de una adecuación de valores universales y que no son exclusivos de un grupo religioso, consiste en una ética civil, es decir aquella ética universal que no niega lo religioso pero que es posible articular con éticas religiosas en sociedades pluralistas (Cortina, 2005).

En el nivel religioso los creyentes apelan a Dios como el conducto clave que les trasmite el poder de domino ante la creación, pero que conlleva la responsabilidad de cuidar el regalo divino. En este patrón se encuentran dos niveles de intensidad. El primer nivel de intensidad se caracteriza por adjudicar una fuerza primordial (nivel de intensidad alto) a los fundamentos cristianos, mientras que en el segundo nivel (nivel de intensidad bajo) se admite que dicha fuerza sólo es primordial con ciertas reservas.

#### *Nivel de intensidad alto*

IBIS (EVANGÉLICO): Al hombre se le dio poder, se le dio responsabilidad. Todo poder llevar una responsabilidad, tienes la responsabilidad de cuidar lo que se te dio, lo que se te entrego. [El hombre] tiene que dar un buen uso de las cosas en el mundo, como fueron creadas, entonces tiene que respetar hasta donde él pueda mantenerlo, lo mejor que pueda. [...] Todo dominio, todo poder lleva una responsabilidad, dentro de tu casa, fuera de tu casa, en tu trabajo, en tu escuela, tienes el poder [...] tienes el dominio, pero tienes una responsabilidad.

ENRIQUE (CATÓLICO): Nosotros vemos la naturaleza como presencia de Dios, entonces es por eso que no podemos atacar la presencia de Dios, cualquier daño contra la naturaleza, estamos ofendiendo el poder, estamos ofendiendo el regalo de Dios y también estamos rechazando lo que Dios nos está obsequiando es por eso que de esa manera [lo] practico.

#### *Nivel de intensidad bajo*

YULIANA (CATÓLICO): En lo personal como diseñadora tenía un proyecto de reciclaje de utilizar cosas que están en el ambiente, madera usada, cartón para hacer cosas nuevas, enfocado desde el lado del diseño y también desde el aspecto social. A lo mejor no tanto católico sino valores morales [...] Si vemos que hay demasiada contaminación tratar de ayudar un poquito desde donde estamos, a lo mejor no vamos a ir acabar la contaminación de toda una ciudad, pero por lo menos a mi alrededor en lo que pueda ayudar.

IBIS (EVANGÉLICO): Si hay mucha relación [entre los principios cristianos y la práctica de cuidado de la naturaleza] si hay mucha similitud, pero cada persona tiene que encontrarla, son cosas [...] que ya es personal de cada persona.



Es de notar el caso aislado de uno de los entrevistados que admite que desde el ámbito religioso la práctica del cuidado de la naturaleza no se ejerce como “debería ser” (Humberto, Católico) lo cual indica por un lado, que la tarea sustantiva del cuidado de la naturaleza no representa un aspecto esencial para la doctrina cristiana y por otro, que el creyente ejerce la autocrítica al examinar su práctica en el contexto de la cuestión ambiental.

El conjunto de las narrativas no permite precisar que la génesis social de las prácticas de cuidado de la naturaleza consideren como el fundamento clave la doctrina cristiana; sin embargo, existe un espectro de influencia que fluye desde una intensidad baja hacia una intensidad alta. En el nivel bajo, aunque mínimo, se pueden vislumbrar ciertas propiedades que entrañan algunos rasgos ético-religiosos que se entrecruzan con la ética universal. Destaca en el nivel de intensidad alto la creencia por parte de los creyentes que la naturaleza representa la presencia divina, y el atentar contra ella puede ser considerado una trasgresión a los mandatos divinos.

#### **4.2.5. Espacios de formación ética diferentes a la dimensión religiosa**

Es importante reconocer que el sujeto es un ser social que interactúa en distintos espacios de la vida cotidiana. No es posible reducir ni determinar su ser a un espacio específico, ello significaría fragmentar su propia condición de existencia; por tanto, asumir que el creyente está ajeno a lo que acontece en otros espacios (familiar, educativo, laboral) sería limitar la mirada interpretativa y explicativa de la realidad ética del sujeto. La realidad del ser es antes que nada social. Existe una dialéctica entre el ser y lo social: como miembro de una sociedad, que externaliza su ser hacia el mundo social y lo internaliza como realidad objetiva (Berger y Luckman, 1966/2001: 164). En esta dialéctica el punto de partida consiste en la internalización, que se entiende como “la aprehensión o interpretación inmediata de acontecimiento objetivo, en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos, de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí” (Berger y Luckman, 1966/2001: 164-165). Este proceso por el que atraviesa el sujeto en el que se comparten aspectos en común y se internalizan todos los saberes de la realidad objetiva se conoce como socialización, y se

define “como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él” (Berger y Luckman, 1966/2001: 166). A su vez, la socialización se presenta en dos momentos integradores:

La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. (Berger y Luckman, 1966/2001: 166).

El primer espacio de socialización es la familia, donde se comparten y reconstruyen un conjunto de saberes, normas, valores y costumbres. El segundo espacio de socialización es aquella realidad donde el individuo interactúa en la cotidianidad: el grupo de amigos, la escuela, el trabajo, la religión, entre otros. En estos espacios se intercambian normas y valores que se comparten recíprocamente, lo que permite construir el ser ético del hombre. Esta es la razón por la cual la formación del ser ético se comprende y explica dentro de un conjunto de escenarios, dimensiones de realidad, situaciones y experiencias en diferentes espacios formativos. Desde esta óptica, las virtudes, en el contexto de la ética, encuentran su fundamento en

Su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. (MacIntyre, 2007: 274).

El reconocimiento de las virtudes esenciales para la vida se reconstruye en el flujo de la dialéctica de la vida individual y la vida entera de los sujetos, lo que permite construir el *ethos* del hombre como “un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos” (Bourdieu, 2002: 154). En este sentido, los sujetos de estudio, los creyentes practicantes de la religión cristiana experimentan las enseñanzas de la ética cristiana en forma de *habitus* religioso como un conjunto de disposiciones éticas en vista de la práctica en función de acciones regulares que permiten comprender las conductas regulares en ciertas circunstancias (Bourdieu, 2000: 84). No obstante, dicho

conjunto o sistema axiológico de principios prácticos no se constituye en una esfera metafísica, los propios sujetos le otorgan importancia y le dan prioridad desde sus propias lógicas de sentido. En este contexto la idea primordial consiste en identificar algunos rasgos de los principios de la vida ética de los creyentes que se transmiten y comparten en otros espacios formativos diferentes al contexto religioso y como ellos los relacionan con el respeto y cuidado de la naturaleza. Debido a la variedad de espacios formativos se han seleccionado el familiar y el educativo por constituirse como un referente importante en la formación ética de los sujetos. (Scales, Potthast, Oravec, 2010; Peters, 2015). Recuperar las experiencias formativas de estos dos espacios, a partir de las narrativas de los entrevistados, permite una lectura abierta de sus principios éticos y cómo estos se integran a la vida ética del creyente.

#### *4.2.5.1. Familia: el primer espacio de socialización para la formación de la vida ética*

La familia es considerada el primer espacio de socialización en el cual se internaliza la realidad social (Berger y Luckmann, 2001: 164-174). La familia constituye un referente importante para la construcción de valores, actitudes y conductas (Chambers, 2012: 58). En opinión de Bourdieu la familia es un principio de construcción de la realidad social, principio que conforma un elemento constitutivo del *habitus*, que estructura el nivel cognitivo de los sujetos, en función que ha sido motivo de inspiración de las mentes tanto a nivel individual como colectivo:

La familia como categoría social objetiva (estructura estructurante) es el fundamento de la familia como categoría social subjetiva (estructura estructurada), categoría mental que constituye el principio de miles de representaciones y de acciones (matrimonios, por ejemplo) que contribuyen a reproducir la categoría social objetiva. Este círculo es el de la reproducción del orden social. La sintonía casi perfecta que se establece entonces entre las categorías subjetivas y las categorías objetivas fundamenta una experiencia del mundo como evidente, taken for granted. Y nada parece más natural que la familia: esta construcción social arbitraria parece situarse del lado de lo natural y de lo universal. [...] Para comprender cómo la familia pasa de ficción nominal a convertirse en grupo real cuyos miembros están unidos por intensos lazos afectivos hay que tener en cuenta toda la labor simbólica y práctica que tiende a transformar la obligación de amar en disposición amante y en dotar a cada uno de los miembros de la familia de un «espíritu de familia» generador de dedicaciones, de generosidades, de solidaridades. (Bourdieu, 1997: 130-131)

En el marco de los principios generadores de acción, el “espíritu de familia” representa el conducto clave de trasmisión y formación de la virtud en forma de “sentimientos [...] familias de disposiciones y tendencias reguladas por un deseo de orden más elevado [...] un deseo de actuar según los principios morales correspondientes” (Rawls, 2006: 184), lo que permite que fluya y se reproduzca socialmente el conjunto de normas, valores y actitudes necesarias para actuar en el mundo. En la vida familiar se constituyen los fundamentos necesarios para el desarrollo de la vida ética del sujeto (Scales, S. & Potthast, A. & Oravec, 2010) dado que se realiza el intercambio de pautas de conducta que se han transmitido socialmente en relación con lo que los sujetos consideran las normas del bien vivir.

#### *4.2.5.1.1. El interés ético por la naturaleza al interior de la familia*

El objeto por analizar lo que acontece en el contexto familiar consiste en recuperar las experiencias e interacciones que emergen en dicho ámbito en relación con la preocupación del cuidado y respeto de la naturaleza. Se trata de observar lo que los entrevistados consideran que han logrado asimilar respecto al interés por construir una relación ética respecto a la naturaleza. Es decir, el distinguir las propiedades manifestadas al interior de la familia con respecto a la preocupación ética acerca de la naturaleza. Después del ejercicio de análisis cualitativo de las entrevistas se identificaron cuatro niveles de interés demostrados por parte de los sujetos entrevistados: la ausencia de interés, el interés circunstancial, el interés utilitario y el interés con intencionalidad ética. La ausencia de interés se refiere a que el contenido central de la discusión ética en el seno familiar no existe una preocupación por los problemas ambientales. El interés circunstancial se caracteriza por la reflexión ética de la cuestión ambiental de forma ocasional, es decir, conforme las circunstancias del momento lo ameriten. En el interés utilitario la cuestión ambiental se mantiene como parte de la vida familiar, solamente que la finalidad no implica directamente la reflexión ética, sino que se enfoca casi exclusivamente al ahorro de recursos naturales, tales como el agua o la electricidad. En el interés con intencionalidad

ética la reflexión ética de la cuestión ambiental se coloca al centro de la discusión. A continuación, se presentan las narrativas de los entrevistados de acuerdo a esta clasificación:

*Ausencia de interés*

JESUS ALFONSO (EVANGÉLICO): La verdad es raro, no es un tema del que estemos hablando muy seguido o algo así, si no que aceptemos de que... ¡Fíjate de que en... no sé... en Perú pasó esto! Pero no es una plática que se extendió seis horas, tal vez media hora en familia y ya.

ALICIA: (CATÓLICA): No, la verdad ahorita el enfoque es la economía, pero de cuidar el medio ambiente no, la verdad no hemos platicado [de] eso, solamente que hay que cortar el zacate, cosas simples de un hogar, pero de que tenga que ser cuidado [el medio ambiente] no.

ENRIQUE (CATÓLICO): Para ser sincero, en mi casa nunca he tenido comunicación del medio ambiente en mi familia, o sea a todos se nos ha inculcado de alguna manera en el catolicismo, pero no hemos tenido una conversación así del medio ambiente en la familia no.

*Interés circunstancial*

FATIMA (EVANGÉLICA): Sí, han salido a relucir los temas, con mi papá y con mi hermano mayor, hemos platicado de por ejemplo la causa de los tsunamis, de todas estas catástrofes, los terremotos y eso han salido a relucir, pero no tanto como hay que cuidar el medio ambiente y cosas así no. En casa sólo se describe lo que sucedió en las catástrofes por medio de charlas, no nos sentimos culpables, ni con el compromiso de cuidar la naturaleza.

CLAUDIA (EVANGÉLICA): ¿Ecológico? Pues, ahorita lo normal o sea tampoco no así como de Greenpeace, pero tampoco...[silencio] pues como todos la cultura del norte somos consumistas y contaminamos mucho, pero sí tienen sus dos botes para inorgánicos y orgánicos ahorita que ellos [hermanos] están estudiando la maestría en educación ambiental en la UPN pues ya están [risas] pues ya están mucho más sensibles con el tema ya comentan cosas como del plástico y el número seis y siete. Todo ese rollo, ya ellos lo están descubriendo, los miembros de mi familia que están en la maestría de educación ambiental en la UPN. Están así bien clavados con ese rollo porque lo están viviendo y lo comentan, y ya fueron a un lugar raro. ¡No sé dónde! Ya trajeron la foto y nos la enseñaron a todos, y todos estábamos maravillados con ese viaje mágico-musical que hicieron [risas] en el desierto. Pero ahorita ya es porque ellos lo están ocupando, lo están estudiando. A mi papa siempre le ha gustado excursionar, le gusta viajar y llevarnos a la naturaleza, le gusta mucho acampar, entonces inconscientemente aunque nunca se haya hablado del tema, en la práctica siempre nos ha acercado a la naturaleza, pero así de que ¡Vamos a mirar la ecología, a cuidar el medio ambiente! No... pero en la práctica siempre nos ha llevado a espacios naturales a acampar, y a poner la casa de campaña, prender la fogata y dejarla apagada, no dejar basura, y todo con la práctica siempre.

HUMBERTO (CATÓLICO): Pues mira, este, mmm lo que siempre se platica en mi familia, cuando hay un desastre natural o cuando hay algo que suceda en el medio ambiente o en la naturaleza. Es que lo vemos en las noticias o que lo vemos personalmente, este, tratamos de inculcar a nuestros hijos, decir ¿Por qué pasó? o ¿Por qué está sucediendo? Y platicarlo para que ellos mismos lo vivan y también vayan aprendiendo a cuidar.

ALEJANDRA (EVANGÉLICA): Si hemos comentado esto en algunas ocasiones debido a la contaminación que existe aquí en Mexicali.

#### *Interés utilitario*

DAN (EVANGÉLICO): En casa –te decía– reciclamos, en la iglesia también lo hacemos, de hecho, también tenemos una campaña, y gracias a mucho de los botes de aluminio que juntamos es que se han puesto todas las sombras que hay en la propiedad, intentamos hacer buen uso del agua de la electricidad, somos muy puntuales con nuestros hijos en casa: de no dejar luces prendidas, llaves abiertas, cosas por el estilo. Pero fuera de eso ¿No sé si estamos haciendo algo más?

ELSA (CATÓLICO): También en el caso de la luz, mi papá siempre es muy observador, como de que si no están en tal cuarto pues hay que apagar la luz o el abanico o cualquier cosa que esté conectada y no se esté necesitando en ese tiempo, entonces como mi mamá [cuida] mucho de las plantas [...] Específicamente alguien, tiene como un cuidado moral o sea mi papá la luz, el agua. Pues yo creo ahorita nada más es en el caso por ejemplo de la luz yo creo puede ser más como en el exceso de cobro [...] como un cuidado nada más así, aquí en Mexicali que la luz es más alta.

MARÍA DEL SOCORRO (CATÓLICA): Solamente me llama la atención cuando, tengo, cuando tengo el agua abierta, la llave abierta, me dicen: ¡Mamá ciérrala! Estas desperdiciando agua, pero así de sentarnos a platicar sobre eso, pues no realmente no.

MARGARITA (CATÓLICO): Dentro de mi familia básicamente, pues todo es el reciclaje, tratamos de reciclar lo que son las botellas de plástico, separamos lo que es la [basura] Tratamos de ahorrar lo más que se pueda de la luz, tratamos de cuidar igual el agua, en lo que es mi familia, dentro de mi trabajo trato de fomentar a los niños la basura en su lugar. Vas al baño y no dejes la llave abierta. Fomentamos la forestación, lo que es en mi trabajo y dentro de lo que es la iglesia pues ahí es pura platica. "Te voy a pasar un video para que veas lo que puede pasar si seguimos haciendo fogatas" Por lo regular en estas fechas, en estas fiestas que se acercan nosotros no compramos lo que es árboles [naturales]. Tampoco participamos en lo que son las fogatas, no acostumbramos tampoco y mucho menos los famosísimos cohetes.

YULIANA (CATÓLICO): Si, por lo personal mi mamá es muy de cuidar el agua, siempre nos dice: ¡Cierra la llave! La luz así siempre, tal vez no es como un tema central y no utilizamos botes para diferente tipo de basura, pero sí es un tema que tratamos de cuidar en nuestras posibilidades que tocan en mi familia.

#### *Interés con intencionalidad ética*

EVERARDO (EVANGÉLICO): Yo me formé más bien aparte, yo les inculqué a mis hijos, si les he inculcado todo eso. De pérdida protejan lo que tienen en sus manos, a ellos sí, si siempre les he inculcado, ya aunque estén chicos, pues ya están a punto de ser mayores, pero desde chicos les he inculcado el cuidar el medio ambiente. En cuestión del hogar y la casa, las cosas que no destruyan. Inclusive a mí lo que no me gusta es que [maltraten] animales. También cuidar a los animales. A mí no me gusta que les llamen mascotas, pues son seres vivientes que merecen respeto. Porque son mascotas y al rato ya no las quieren y así las trata, como si fueran mugre. Y no sé por qué siempre las tratan como si fuera un osito de peluche. Y no son eso los animales, pues tienen una función también ellos.

MARÍA DEL PILAR (CATÓLICA): ¿De quién se recibe la primera enseñanza religiosa? De la familia. ¿De quién recibes las bases? De la familia. Yo creo que también tiene mucho que ver la familia. Hace ver más allá de lo que está. Más allá, [un rato de silencio] Me acuerdo mucho, por ejemplo, mi papá, él no le llevaba rosas a mi mamá, él le llevaba rosales a mi mamá. Entonces decía: “Una rosa se seca y ahí queda, pero el rosal va a vivir el tiempo que nosotros lo cuidemos” Entonces era hermoso ver todos esos rosales, todos los rosales que mi papá le fue regalando a mi mamá, o sea el jardín lleno de rosales y el cuidado que tenía de esos rosales, y le da otro sentido.

JUAN ACOSTA (EVANGÉLICO): Yo y mi familia, tengo un par de hijos y mi esposa y aparte otros familiares cuando nos reunimos, siempre hacemos alusión, o me preguntan y yo les tengo que responder a lo que dicen las escrituras en cuanto que Dios juzgará aquellos que destruyan la Tierra. Entonces siempre estamos en contacto, sobre todo somos una comunidad que estamos constantes de lo que nos enseñan las escrituras. Como les digo, a diferencia de muchos piensan que las escrituras solo nos enseñan a decir el padre nuestro y se acabó y no tiene una sabiduría profunda.

Como se observa en las narrativas no se puede identificar un rasgo central que permita considerar que en las familias se constituya un espacio clave en el cual la reflexión o el interés por la naturaleza sea intenso en términos de interioridad ética. El espectro del interés inicia en un nivel ínfimo, como lo mencionan algunos entrevistados: en el interior de la familia el tema ambiental no es relevante. En los dos siguientes niveles de interés (circunstancial y utilitario) la intención ética no se consolida como tal, mientras que en el interés circunstancial la reflexión ética es intermitente, en el interés utilitario la finalidad es casi exclusiva para obtener un beneficio económico. Muy apenas se alcanza a distinguir el interés ético. Se realizan acciones instrumentales como parte de la vida común y ordinaria en función de las lógicas utilitarias. Las acciones y disposiciones en familia oscilan entre el reciclar, cuidar el agua, apagar la luz, comentarios ocasionales sobre la contaminación o incluso describir sucesos relacionados con catástrofes ambientales; acciones y

disposiciones que en nada o muy poco se logra activar el “sentimiento de culpa o el compromiso por el cuidado de la naturaleza” [Fátima, evangélica].

Si bien, los sujetos en su mayoría consideran que en la familia se realizan acciones relacionadas con el cuidado del agua, del ahorro de la luz y el reciclaje, en términos generales este interés obedece a la lógica económica del ahorro que se limita a nivel utilitario dejando la consideración ética en suspenso. No obstante, cabe señalar que los sujetos que establecen un interés con dimensión ética transfieren las disposiciones éticas religiosas a la esfera familiar. Sin embargo, como se observa, no logra convertirse en una fuerza que logre desafiar la dinámica familiar sumida en las tareas de la cotidianidad. Esto significa que el *habitus* adquirido por los sujetos en la vida familiar sugiere lo que los sujetos piensan, dicen y hacen. Dicha sugerencia implica considerar que el sujeto responde, piensa y ejecuta acciones libremente y nunca de manera mecánica (Ávila, 2005). Esta diversidad de respuestas obtenidas por parte de los entrevistados demuestra que el *habitus* adquirido en el espacio familiar con respecto a los problemas ambientales, varía en función de las disposiciones e intereses que cada sujeto en lo particular le imprime a su propia vida. Que no responde a una lógica lineal donde se pueda abstraer un sentido unidireccional, sino que se le otorga la libertad de acción para adaptarse a las necesidades de su entorno. Esto indica que el interés de la familia por las cuestiones ambientales adopta distintos matices, no obstante, se pueden agrupar la mayoría de los niveles de interés en la ausencia de la preocupación ética respecto al cuidado por la naturaleza. Esto es, que la preocupación central por incluir algunos aspectos relativos al cuidado de la naturaleza, parecen referirse más al cuidado de la economía familiar, o al interés ocasional que en nada o muy poco se adopta el rasgo de intencionalidad ética que conduzca hacia el respeto por la naturaleza.

#### *4.2.5.2. El espacio educativo: de las primeras acciones formales hacia el cuidado de la naturaleza*

En el espacio educativo se realizan una serie de intercambios de saberes que los sujetos participantes construyen durante el curso de actuación. Uno de esos intercambios corresponde a la dimensión ética del ser. La educación permite el desarrollo paulatino de la formación ética de los sujetos. No obstante, ello no significa que la educación se suscriba a



lecciones de moral, sino en el reconocimiento de la persona como parte de una sociedad en el ejercicio libre de su voluntad (Morin, 1999, 2002). La formación ética es una exigencia de la sociedad hacia el espacio escolar, esto independientemente de que la familia pareciera el espacio privilegiado para lograrlo. El carácter masivo de la escuela y el alcance de su impacto permite considerar el espacio educativo como un lugar donde se realiza el desarrollo valoral (Schmelkes, 1996). Por ello, en las últimas décadas se ha incrementado el interés por la educación en valores desde la escuela (Maggi, Hirsh, Tapia & Yurén; 2003). Es por esta razón que se hizo necesario recuperar las experiencias de los entrevistados respecto al espacio educativo, con el objeto de distinguir algunos elementos que pudieran vincularse con la asimilación de actitudes éticas orientadas hacia el respeto por la naturaleza.

Si bien la mayoría recuerda que en la escuela obtuvieron información respecto al cuidado de la naturaleza y participaron en acciones colectivas como plantar árboles, actividades de reciclaje, de cuidado de los recursos naturales como el agua, entre otras acciones; en lo general no consideran que la educación recibida en la escuela se haya convertido en un determinante central en su formación ambiental. Se puede advertir que en la escuela la mayor parte de los entrevistados realizaron actividades relacionadas con el cuidado de la naturaleza, no obstante, consideran que no fue un factor decisivo para su formación ética hacia la naturaleza. Para ellos, participar en estas actividades formaba parte de las obligaciones escolares; sin embargo, la mayoría no considera que les haya permitido reflexionar sobre la responsabilidad ambiental. Antes bien se trataba de una pedagogía ambiental que privilegiaba la reacción momentánea pero muy pocas veces se reflexionaba sobre el alcance ético de dichas acciones. En la escuela se realizan tareas porque se les indica realizarlas, pero no se explicitan las consecuencias lo que conlleva a la práctica reactiva del cuidado de la naturaleza. Es decir, la realización de acciones ambientales al interior de la escuela para cumplir con la obligación escolar solicitada, lo que deja un poco de lado el aprendizaje o la formación en términos del desarrollo moral. En general, consideran que las finalidades de dichas actividades eran por estética (“conservar la belleza”) del edificio escolar o de las necesidades sanitarias. Estas actividades las asimilan en un sentido práctico y/o utilitario como ruptura de los ordenamientos rutinarios de la

formación escolar. Esto es, que las actividades relativas al cuidado o conservación de la naturaleza fueron en su mayoría acciones realizadas “fuera del aula”, lo que para ellos significaron un conjunto de acciones que les permitieron abstraerse de la rutina escolar. No obstante, como visión retrospectiva, reconocen que durante su formación escolar no “tenían la madurez mental” para asimilar la importancia de asumir una posición ética respecto a la naturaleza. Esto lo explica uno de los entrevistados en la siguiente narrativa:

IBIS (EVANGÉLICO): Considero que donde más información [de la cuestión ambiental] se dio, fue en la escuela. Pero no tenía conciencia, o sea, en la escuela escuchaba, no entendía y tampoco lo hacía porque era una materia. Pero no tenía conciencia, no me importaba, no lo tomaba en cuenta no tenía la madurez mental de poderme detener. Algunas cosas como cuidar el agua, realmente no estaba haciendo conciencia. ¿No tenía la conciencia del qué? ¿Qué sigue después de eso? Me quedo sin agua, ¿Qué sigue después? O sea, tiro aceite aquí, y ¿qué sigue después? Y no debe de ser esto, porque no lo haces, pero no me ponía a pensar: “Si tiro aceite en el drenaje, esto va a los ríos, llega al mar y se mueren los peces, y toda la contaminación que se crea” O sea, no ves más allá de lo que se te dice, no hagas esto, no lo haces y ya, y no preguntas porqué. Ni tampoco te interesaba, porque nomás no lo haces. [...] Muchas veces en la escuela hacemos cosas porque se nos dice, pero no por las consecuencias, no nos aportan nada más.

Este señalamiento observado por Ibis refleja por un lado el mecanicismo pedagógico que responde a las necesidades del momento y por otro, el desinterés personal, propio de la etapa de desarrollo (juventud). Esta idea es compartida por otros entrevistados. Como es el caso de María del Socorro, quien recuerda que sí se realizaban acciones ambientales, no obstante, eran parte de una dinámica que le permitía abstraerse de lo rutinario: “Pues es que estaba uno muy joven y realmente, pero yo no tenía esa... No tenía la conciencia, era algo que nos sacaba de la rutina de la escuela” [María del Socorro, católica]. El potencial formativo de la vida ética se desdibuja en el espacio escolar, se dificulta el cumplir con el propósito de propiciar la reflexión encaminada hacia una ética del cuidado y respeto de la naturaleza. Como lo señala uno de los entrevistados “no tiene nada que ver las acciones para... cuidar el medio ambiente” [Humberto, católico]. No obstante, lo que sí parecer ser una condicionante importante para activar dicha preocupación ética, tiene que ver con la experimentación directa con la naturaleza, es decir la vivencia personal con la naturaleza. Las siguientes narrativas lo ilustran:

EVERARDO (EVANGÉLICO): Pues bueno, yo cuando estudié, pues todavía estaba en la prepa. En la prepa sí me acuerdo que nosotros hacíamos lo que era sembrar los árboles. ¡Siembra tu arbolito! Entonces era la reforestación en casas o ir a llevar árboles a las casas o en campos ir a sembrar árboles, eso sí me acuerdo que nosotros hacíamos mucho. Pues lo que pasa es que, como yo no nací aquí en Mexicali, soy de rancho, Benjamín Hill, pero aparte [en] un rancho a mí siempre me llamó la atención la naturaleza, me gustó mucho la naturaleza, los animales y esa parte a mí siempre me quedó arraigada, y siempre me gustó, siempre respeté al animal, y las plantas pues si me gustó siempre. Me gustan mucho los árboles frutales, siempre he tenido la idea de tener un tipo de casa grande como un ranchito y poder sembrar tanto frutas, hortalizas. Siempre ha sido mi sueño. A lo mejor de ahí me nace el respeto a lo que nos da la planta, porque no sé si por estar aquí, en un lugar como Mexicali que tú vas y todo lo agarras en un mercado, no valores. Agarras tanto frutas, legumbres, todo eso, no hay un valor, pero yo que nací allá en un rancho; donde yo era un tipo animalito de la creación. Lo llamo así porque yo me la llevaba todo el día en la calle. En la escuela y en la calle, pero allá en Sonora donde llegaba yo, agarraba un árbol y agarraba una naranja, una manzana. Agarraba limones donde yo anduviera pues yo le tuve mucho amor. No necesitaba ir ni a la casa, ahí comía, llegaba ya en la noche o en la tardecita yo ya andaba bien comido, entonces ahí si le agarré mucho agradecimiento a lo que nos proporciona un árbol, pues un fruto. Entonces a mí sí me llamó mucho la atención. Porque va (la gente) a un mercado y no le halla ese valor a lo que te da un fruto, a lo que te da una hortaliza, pues no le tienen ese valor, pues sólo el que lo siembra sabe lo que te da eso.

ELSA (CATÓLICA): Donde sí participé fue en la preparatoria plantando arbolitos. Una vez teníamos que llevar un árbol. Ahí sí participé plantando mi árbol. De hecho, en ese tiempo, no sé si todavía, estaba la materia de ecología y entonces era toda la naturaleza el medio ambiente, y si sentí bonito porque éramos varios jóvenes. En aquel tiempo era padre porque todos contribuíamos igual, y sí, o sea, sí éramos conscientes porque mirábamos como se miraba la escuela con los árboles. Todo eso tenía que tener cuidado, no era “como que planto un árbol que padre”. Si sabíamos que había un compromiso que teníamos que cuidar nuestro árbol para que nuestra escuela se viera bonita.

La vivencia personal y el contacto con el mundo natural, más que la obligación de cumplir o no con ciertas tareas escolares parecen ofrecer mayor impulso por respetar el valor de la naturaleza. El simple contacto físico al momento de “plantar un árbol” o “tocar un fruto” provoca una sensación de bienestar y de reconocimiento del valor del mundo natural. Este valor solo se reconoce por medio del contacto: “Sólo el que lo siembra sabe lo que te da eso”. Si bien no se puede determinar que la escuela sea un factor decisivo en la actitud ética hacia la naturaleza, sí se pudo observar, en el conjunto de los entrevistados, que la experiencia escolar en general está acompañada de acciones orientadas hacia el

contacto con el mundo natural, no obstante, el alcance de dichas acciones no logra profundizar lo suficiente como para consolidar una relación ética con la naturaleza.

#### **4.7. Posibilidad de cambio**

Respecto a lo que los entrevistados consideran si es necesario o no un cambio al interior de su comunidad de fe respecto a la promoción del cuidado y respeto por la naturaleza, la mayoría aceptan que no hay un interés por abordar este tipo de problemáticas, por lo cual sí consideran necesario realizar un cambio en sus enseñanzas cristianas porque a través de ellas se podría ejercer cierto impacto en el respeto por la naturaleza. Proponen que se promueva desde el interior de su comunidad mediante la incorporación de tópicos relativos al problema ambiental. Esta propuesta viene acompañada de la participación de cada uno de los miembros. Sin embargo, ello implica ciertas condiciones para su realización, entre las que destacan el conocimiento del problema. Es decir, lograr asimilar las dimensiones de la problemática ambiental desde el punto de vista teórico y práctico. En lo teórico, porque se requiere conocer la problemática y en lo práctico porque se tendría que diseñar estrategias de actuación. Otra condición es la puesta en común de dicha problemática, es decir, una vez que se ha reconocido la magnitud del problema se requiere compartirlo. En esta condición intervienen los medios de acción e interacción. Esta puesta en común tiene que ser aceptada tanto por los creyentes en general como los ministros de culto. Esta figura resalta como un actor central dentro de la realización de las acciones. Ello debido a la jerarquía que asumen los fieles creyentes ante su estructura organizacional. No obstante, no es suficiente con la simple participación activa. Es necesario la participación se realice en el marco del convencimiento auténtico del problema, esto es que la acción se realice conforme al valor o, como mencionan los entrevistados: una acción con consciencia. El ser consciente de algo tiene que ver con la libre voluntad, es decir, no se puede llegar a ser consciente si el sujeto sólo actúa por obligación. Esta consciencia de algo implica estar convencido de su actuar, de participar en el cambio. No obstante, una variante de la participación es el desinterés, es decir, la nula participación; y esto a su vez se vincula con la puesta en común debido a la necesidad de la importancia de los ministros en la promoción de estas acciones que al ser impulsadas desde dichos liderazgos puede llegar a impactar en el conjunto de la comunidad

de creyentes, y a su vez mediante esta fuerza, el lograr ejercer un verdadero impacto. La narrativa de Dan, uno de los entrevistados evangélicos, ilustra lo anterior:

DAN (EVANGÉLICO): Creo que los que tenemos la oportunidad de servir a otros, o en posiciones de liderazgo, debemos buscar la opción de involucrarnos en obtener mayor conocimiento en la problemática actual, en nuestra comunidad, en nuestra región, en nuestro país, porque a medida que nosotros seamos más conscientes de esto entonces vamos a poder derramar este conocimiento y esa conciencia que muchas veces tenemos sobre los otros equipos. Es muy sencillo cuando, por ejemplo, nosotros nos enteramos aquí de una problemática social, conocimos hace poco a la directora de una organización que se dedica al rescate de las chicas que son víctimas de trata de blancas en todo el mundo, entonces cuando fuimos confrontados con estadísticas, con cosas que están sucediendo hoy en día, entonces eso te inquieta y entonces ya quieres ser parte, ¿Qué puedo hacer yo para ayudar que esos niños sean más grandes? Y muchas veces nos retaban que con comprar una camiseta, dar un dólar o donar algo puedes ser parte de. Pero no creo que todo se reduzca a lo económico, podemos hacer muchas cosas más, estoy seguro que junto con nuestra comunidad y si nosotros estuviéramos más entrenados respecto al tema [ambiental] podríamos ejercer una mejor [ayuda].

En la medida en que se reconozcan los problemas que afectan a la comunidad en general, existe la disposición de participar en su resolución. No obstante, como lo menciona Dan, es necesario “estar capacitado”, lo que conlleva el reconocimiento del problema en cuanto a sus manifestaciones, consecuencias y la forma en que se puede participar. Esto no significa que el nivel de intervención se limite a lo material, es decir, a lo estrictamente económico. Se requiere afrontar la problemática con actitud de lograr una transformación real. No obstante, esta intención ideal se enfrenta a uno de los mayores obstáculos: la motivación. Respecto al desinterés en la participación, María del Socorro, una de las entrevistadas católicas, lo expresa de la siguiente forma:

MA. DEL SOCORRO (CATÓLICA): Lo que falta es gente, desgraciadamente no hay muchas personas que se quieran involucrar porque cualquier cosa que se vaya a hacer se requiere de esfuerzo, de compromiso. Siento que hacen falta personas, personas que realmente quieran trabajar en cualquier cosa. Pero que quieran trabajar porque hay mucha gente que quiere trabajar, pero quiere remuneración, y eso es obvio verdad. Ahorita todo mundo quiere poder recibir, pero no hay mucha gente que quiera trabajar a favor de algo, no nada más en la religión de cualquier cosa y que le cueste y me refiero a que le cueste y no que vaya a dar.

Si bien María del Socorro indica la necesidad de cambio al interior de comunidad cristiana detecta uno de los mayores problemas: la disposición. La participación no es gratuita, exige esfuerzo, compromiso y trabajo. Muchas veces se desdibuja la finalidad de estas acciones por el interés económico. No obstante, de acuerdo a los principios cristianos la retribución económica no es primordial porque la persona que ofrece algo sin esperar nada a cambio se le es retribuido por sus propios dioses. Lo que implica la esperanza de obtener la gratificación divina.

La mayoría de los entrevistados consideraron necesario un cambio al interior de sus prácticas cristianas con la idea de promover el cuidado y la responsabilidad de la naturaleza. Al respecto se presentan las siguientes narrativas:

FATIMA (EVANGÉLICA): Yo creo que falta más, algo más específico y que se trate en los cultos donde acuda casi toda la gente. Por ejemplo, no son temas que se traten por lo regular el sábado al mediodía, que es cuando la iglesia se llena. Siento que sí hace falta. Pues yo creo que [falta] reformarse. Es que todo esto viene por parte de una asociación. Que es la que rige todas las iglesias, tanto las mundiales como aquí en nuestra zona, hay una. Siento que desde ahí debería de impactarse a nivel mundial o cuando menos a nivel regional. La de nosotros es la asociación de la baja [colonia Baja California]. Por ejemplo que desde allá viniera implementado un programa para todos, desde arriba, los de abajo podrían en mi iglesia, hablar con el pastor de la iglesia, y decirle que por qué no algún día, un sábado, se traten temáticas sobre el cuidado de la naturaleza desde el punto de vista de los cristianos, desde la perspectiva cristiana, pero igual ¿No? tratándolo desde la biblia, bíblicamente, pero un sábado a medio día que es cuando más gente hay.

EVERARDO (EVANGÉLICO): Es promocionar eso [la cuestión ambiental], o sea hablar de eso, que se habla muy poco, o cada vez es nada. En las que yo he estado [iglesias] nunca oí de nada sobre el medio ambiente, o sea nunca lo escuché... Desgraciadamente en la iglesia no se habla tampoco, yo nunca lo he oído, no sé, se habría de respetar pero no, no se hace. No sé por qué nunca se ha tocado este tema [ambiental] o por qué no se toca, no tengo idea, pero sí debería de tocarse.

ELSA (CATÓLICA): Sí faltaría, o sea, ya lo sabemos y ya nos inculcaron que el amor, que la creación, que todo que hay que cuidar y no destruirlo. Pero si faltaría entonces que nos pudiéramos comprometer [...], que en la religión sí nos dijeran, pues no debe de ser como algo así impuesto, pero pues si somos obra de Dios y todo, pues cuidarlo, o sea si ser consciente porque si todos los religiosos y católicos que hay lo cumplimos, pues fuera menos los que contaminaríamos.

Como se observa, es difícil apreciar explícitamente un contenido relacionado con los aspectos del cuidado y respeto de la naturaleza al interior de los diferentes espacios donde

se ofrecen los servicios cristianos. Esto es el primer aspecto que identifican los entrevistados. El problema central estriba en que la cuestión ambiental no es prioridad para la comunidad cristiana. No obstante, este reconocimiento les permite considerar la necesidad de cambio. Un cambio que no solo implica la promoción, sino asumir el compromiso en el pleno ejercicio de la voluntad y libertad, para así lograr la interiorización de la reflexión ética acerca de la naturaleza. Reflexión que nunca se asume como proceso acabado sino como un proceso abierto mediante el cual se reconocen principios éticos que se comparten en un grupo en particular, y que paulatinamente el sujeto incorpora a su propio esquema y pautas de acción ajustándolo a su situación personal. Este proceso no se piensa en términos aislados de su fe cristiana, antes bien implica por igual que este compromiso sea generado desde los propios fundamentos filosóficos de la ética cristiana. ¿Cómo podría ser este desenlace? Es un capítulo que aún está por escribirse. Una aventura necesaria y posible.

## CONCLUSIONES

En el presente apartado se rescatan los aspectos sustantivos de la investigación: la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza, así como los principales logros obtenidos y las interrogantes que quedan abiertas para su futura discusión.

En la constitución de la relación del ser humano con la naturaleza intervienen distintos aspectos: principios, valores éticos, interpretaciones e interiorizaciones del ser ético; mismos que se enlazan con los ejes de análisis planteados: principios éticos filosóficos expresados en la ética cristiana en relación con la naturaleza, interpretación e interiorización de dichos principios en relación con la naturaleza. Para el estudio de la relación ética que los creyentes de una comunidad cristiana establecen con la naturaleza, es importante considerar los principios éticos en clave teológica que comparten a partir de sus textos sagrados en general y del relato bíblico de la creación en particular, el cual, diferentes autores (Bateson, 1972; Cobb, 1998; Chuvieco, 2012a, 2012b; Jenkins, 2009; White, 1967) se han referido como el centro del debate de este dilema bíblico de dimensión ambiental. Esta consideración, a su vez, se relaciona con la vida ética de los creyentes, quienes a través de sus narrativas como sujetos libres y dispuestos a ejercer su voluntad, se comprenden a sí mismos al expresar un conjunto de interpretaciones acerca de sus propios principios cristianos en relación con la naturaleza.

Para conocer la respuesta a las interrogantes ¿Cuál es la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza? ¿Cuáles son los principios filosóficos contemplados en la ética cristiana asociados con el respeto a la naturaleza? ¿Cómo interpretan e interiorizan los creyentes católicos y evangélicos los principios éticos del mensaje cristiano y el relato bíblico en relación con el respeto de la naturaleza? se recurrió, por un lado, al análisis exegético del relato de la creación, y por otro, al análisis de narrativas del conjunto de entrevistados. La relación ética que establecen los creyentes con la naturaleza, como noción teórica, se construyó a partir de tres categorías: a) principios de la ética cristiana; que se define como aquel conjunto de principios éticos filosóficos expresados en el relato bíblico de la creación y el mensaje cristiano, b) interpretación de la ética cristiana; que se define como proceso del pensamiento que consiste en descifrar el



sentido oculto en el sentido aparente de los principios cristianos al revelar los niveles de significación implicados en la significación literal, c) interiorización de la ética cristiana; que se concibe como proceso de constitución –al modo de ser– de un conjunto de disposiciones con dimensión ética que motiva a los creyentes a adoptar una vida ética de principios prácticos y de respeto a la naturaleza.

### **Principios, interpretación e interiorización de la ética cristiana.**

Los principios de la ética cristiana se abordaron mediante tres aristas; exégesis del relato bíblico de la creación, observaciones al interior de las asambleas respecto a los discursos efectuados por el sujeto enunciante (sacerdote en el caso católico y pastor en el caso evangélico) vinculados con la naturaleza y las narrativas de los sujetos entrevistados.

El influjo de los principios cristianos se desarrolla básicamente mediante actos<sup>59</sup> como leer, escuchar y conversar. Leer, en relación con la lectura de textos religiosos, por ejemplo la biblia; escuchar, en lo que refiere al mensaje que se desarrolla durante las asambleas religiosas; conversar, en cuanto al intercambio entre creyentes de concepciones e interpretaciones con dimensión ética. El texto básico de la ética cristiana que adquiere mayor fuerza para asumir una actitud ética ante la naturaleza consiste en el relato bíblico de la creación que se encuentra en Génesis 1:26-28. Se trata de un pasaje bastante narrativo con la particularidad lingüística de utilizar imperativos fuertes, entre los que destacan la expresión “sojuzgadla y señoread [la tierra]”. La composición semántica del texto se integra de 101 lexemas (48 palabras de función, 27 sustantivos, 15 verbos y 11 pronombres). En el ámbito pragmático el pasaje asume dos funciones: referencial, al presentar los hechos del origen del hombre en forma de relato histórico y la función directiva, la cual brinda un conjunto de instrucciones que permiten considerar la supremacía del hombre en el conjunto de la creación. En suma, se puede considerar que

---

<sup>59</sup> Si bien en el acto de leer, el lector se puede considerar como un sujeto ausente de la escritura, la relación de diálogo articula la voz de uno con el oído del otro. No obstante, “la lectura nunca equivale a un intercambio de palabras, a un diálogo, sino que se acaba concretamente en un acto que es al texto lo que el habla es a la lengua, a saber, acontecimiento a instancia de discurso. El texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido, el texto tenía solo una dimensión semiológica; ahora tiene, por su significado, una dimensión semántica.” (Ricoeur, 2010: 142).

este pasaje es un relato de la acción creadora de Dios de la humanidad donde se le asigna al hombre la responsabilidad de gobernar ante el resto de la creación. Esta consideración coincide con investigaciones exegéticas (Johnson, 2005, Towner, 2005; Simango, 2016; Taurus, 2016) que concluyen que el mandato bíblico de la creación no es permiso para destruir la naturaleza. Asumir una conclusión determinante acerca de postulados que permitan considerar que los principios cristianos están a favor o en contra del respeto a la naturaleza puede ser apresurado. Lo que sí permite este análisis exegético, es revelar que no hay elementos incuestionables que de forma explícita se le otorgue autoridad al hombre para destruir la naturaleza; si bien, la creación divina lo coloca por encima de todas las cosas creadas, ello no es causal suficiente para actos destructivos hacia la naturaleza. El principio esencial en este pasaje tiene que ver con la responsabilidad humana de cuidar la naturaleza, el ser humano se coloca en una jerarquía superior. Ante esta prerrogativa se encuentra el ser responsable.

Por otra parte, se puede identificar –mediante las narrativas de los entrevistados– un conjunto de principios éticos que los creyentes consideran que fueron derivados de su formación ética durante el trayecto de su vida religiosa. A su vez, conciben que dichos principios contemplan saberes, actitudes y valores como el respeto, tolerancia solidaridad, humildad, entre otros. No obstante, reconocen que vivenciar estos principios en la vida práctica no provienen como resultado de un impulso mecánico y reactivo. Destacan que se requiere compromiso y disposición por parte del propio creyente; ni la Iglesia ni el sacerdote en el caso católico o pastor en el caso evangélico son los responsables de este proceso sino que es un atributo del desarrollo personal. Los principios identificados por los creyentes concuerdan con los principios éticos universales, no obstante –de acuerdo con las narrativas– los principios cristianos proceden de una fuente suprema. Si bien, su origen es de naturaleza inmaterial se puede detectar el carácter objetivo en función del documento de mayor autoridad ética que se comparte en general en el mundo cristiano: la Biblia. Así lo expresaron la mayoría de los entrevistados, la Biblia como el documento central para la enseñanza cristiana. Esta consideración fue más frecuente entre evangélicos que en católicos. Ello se explica porque en el caso evangélico la lectura popular de la Biblia goza

de una historia importante ya que para su doctrina en particular es esencial dicho acto (Sala, 2013).

En cuanto al mensaje que se ofrece al interior de los recintos religiosos, los entrevistados refieren que su contenido no aborda explícitamente la cuestión ambiental como una preocupación ética en particular. En esencia, en el mensaje ordinario no es frecuente que se desarrollen principios que refieran directamente a la complejidad ambiental en general, ni del respeto a la naturaleza en particular. Si se aborda algo relacionado con la naturaleza, su función básica es el reforzar el contenido central del mensaje, que por lo regular, consiste en orientar la relación de los creyentes con la divinidad a partir de un modelo de vida cristiana. Las narrativas de los entrevistados coinciden en este aspecto con las observaciones de campo realizadas al interior de los recintos religiosos. El tema ambiental con dimensión ética fue casi nulo. En ocasiones –sobre todo en el caso evangélico– se invitaban a los asistentes a participar en el reciclado de botes de aluminio, incluso en los pasillos de los templos había información de la campaña de reciclaje de botes de aluminio. No obstante, el motivo de esta acción toma distancia con la orientación ética. En esencia, el interés manifiesto por los propios creyentes adquiriría una finalidad utilitaria; obtención de recursos financieros para apoyar las actividades de la Iglesia, tales como adquisición de mobiliario o equipo de cómputo. Otro aspecto observado durante el trabajo de campo consistió en detectar expresiones relacionadas con la naturaleza en particular (agua, plantas o animales). No obstante, la mención por parte del sujeto enunciante de estos elementos se circunscribía a enseñanzas de la vida cristiana como el respeto a la divinidad, a los padres, hermanos, al modelo de conducta cristiana, entre otras. Por tanto, es difícil vincular enseñanzas explícitas de respeto hacia la naturaleza. Como hallazgo adicional se logró identificar que algunos creyentes participaron en otros espacios religiosos alternativos como cursos, talleres o medios digitales; experiencia formativa que les permitió acumular información específica sobre el estado de la naturaleza y la necesidad de su respeto y cuidado.

En cuanto a la interpretación de la ética cristiana, los creyentes identificaron por un lado, que la lectura bíblica y la participación en las asambleas religiosas les permiten detectar la naturaleza de los principios cristianos, por otro lado, reconocen la insuficiencia

de estas acciones como fundamentos éticos explícitos que propicien el respeto a la naturaleza.

No obstante lo anterior, los creyentes comprenden la enseñanza ética cristiana en general (por ejemplo en las orientaciones éticas que les señalan el “cuidar lo que tienen”) para interpretarla en la cuestión ambiental en particular. Ello es más frecuente cuando se les ofrecen enseñanzas relacionadas con el relato de la creación, y así es como realizan un esfuerzo interpretativo de los contenidos éticos orientados al respeto por la naturaleza. La creación humana por parte de una entidad divina conforma un corpus teológico fundamental en la comunidad de creyentes católicos y evangélicos. Esta creencia representa el máximo logro de la totalidad de la creación (Dhavamony, 2003); así lo interpretan los creyentes, el ser humano como la corona de la creación. No obstante, la primacía del ser humano sobre la totalidad de las cosas creadas, no significa autorización divina para destruir la naturaleza, los creyentes consideran que les implica responsabilidades. Conciben que las expresiones bíblicas de “enseñorear” o “sojuzgar” no le otorga al ser humano el permiso para destruir. Como lo indicaba uno de los entrevistados, le exige al creyente el asumir el principio de la mayordomía responsable, el ser humano fue una creación divina y se le dispuso el utilizar la naturaleza para cubrir sus necesidades, no obstante, este privilegio viene acompañado de la responsabilidad de cuidar la naturaleza. El principio de mayordomía responsable es una construcción teológica (Gnanakan, 2004; González, 1998; Hore-Lacy, 2006; Kantonen, 2001; Silva, 2003; Wilkinson, 1980) de origen evangélico que implica la responsabilidad cristiana de administrar cuidadosamente la naturaleza. Si bien su origen evangélico, de igual forma creyentes católicos asumen dicho principio (sin mencionarlo) al observar que la creación divina es una obra que requiere cuidados especiales, para lo cual el hombre fue el ser que se le otorgó dicha responsabilidad. Como lo expresa una creyente católica: “Dijo Dios: 'Aquí tienes a los animales del campo, a las aves del cielo a los peces del mar. [...] yo Dios te hago responsable a ti hombre de todo [...]’ ¡Ahí está toda la responsabilidad sobre el hombre!’” (María del Pilar, Católica).

Si bien, se interpreta la ética cristiana en función del buen administrador, en el caso de afrontar directamente la cuestión ambiental mediante el mensaje cristiano en general, los creyentes conciben como insuficiente el trabajo desempeñado. Reconocen que la

preocupación ambiental ha estado presente con mayor énfasis en la sociedad en general. En el ámbito del mensaje cristiano las acciones concretas al respecto no son muy comunes porque la misión esencial del cristianismo no consiste en ofrecer elementos explícitos para constituir una formación ética de consideración ambiental, por ese motivo admiten la necesidad de impulsar acciones en favor de la naturaleza al interior de su fe religiosa.

En cuanto a la interiorización de la ética cristiana en relación con la naturaleza, los resultados obtenidos no permiten sostener que el sentido de responsabilidad ambiental emerge con nitidez de la fe cristiana. Los creyentes coinciden al señalar que el mensaje cristiano que se efectúa en la homilía como parte esencial de la enseñanza de la ética cristiana, no se aborda explícitamente el problema ambiental. El objeto central de la enseñanza cristiana consiste en ofrecer una alternativa espiritual antes que una enseñanza del respeto por la naturaleza. Se admite, que si bien no es una prioridad como contenido de fe, ellos mismos le dan el sentido y significado a sus saberes éticos religiosos y lo vinculan a la disposición ética hacia la naturaleza. Los creyentes asumen el contenido de su ética cristiana como fundamento de su forma de manejar el mundo, lo que les permite reinterpretar el significado de sus principios éticos y filosóficos ante un problema que subyace en el mundo de hoy, la cuestión ambiental.

Si bien el creyente se considera a sí mismo como un ser creado con responsabilidades hacia la naturaleza, la ética cristiana, de acuerdo con los creyentes, se ubica un paso atrás de las acciones concretas que se observaban en la sociedad en general. Lo que si se admite es una preocupación auténtica por la cuestión ambiental por parte del creyente, que se acompaña con un llamado por extender sus principios éticos hacia la naturaleza, es decir, difundir el dominio de la ética cristiana no sólo por el respeto entre seres humanos, sino que dicho respeto sea extensivo hacia la naturaleza. Esto implica la armonización de los principios cristianos con la cuestión ambiental. Ello permite identificar una débil cohesión de principios cristianos que aluden al respeto a la naturaleza, pero que se fortalece por ese mismo descuido, lo cual en potencia lo asumen como una posibilidad para entrelazar sus principios cristianos como fundamento de su ser ético. ¿Es posible enlazar los principios del cristianismo con el respeto a la naturaleza? El creyente al interiorizar sus principios básicos que les ofrece su ética está en posibilidades de incluir otras dimensiones como la

ambiental. Como lo explica uno de los creyentes: “no nada más es el guardar tu corazón, tú tienes que obedecer lo que dice la palabra, lo que dice Dios. Y eso es todo, o sea, ahí implica todo, abarca todos los conceptos, no nada más la cuestión ambiental” (Ernesto, evangélico). Este proceso de interiorización no es casuístico del cristianismo, ni tampoco exclusivo de los principios cristianos. Si bien es difícil identificar con claridad procesos de internalización de principios relacionados con la naturaleza, los creyentes al demostrar una actitud de respeto hacia el otro ellos mismos se asumen como participes del cuidado de la naturaleza, por el simple hecho de respetar la vida humana, lo que por extensión equivale al respeto por igual de la naturaleza. Como lo expresa una de las entrevistadas:

Se nos dio una responsabilidad de todo lo que existe, de todo lo viviente, entonces, me pongo a pensar y digo yo quiero que cuando tenga hijos, que ellos sepan lo que es un árbol, yo quiero que conozcan lo que es una flor, yo quiero que conozcan los animales, yo quiero que convivan, que realmente haya naturaleza, se nos dio esa misión, de que hay que conservar la vida y luchar por la vida, en todos los aspectos. Sin embargo, si yo creo que es una responsabilidad dada por Dios y de esa manera yo voy a preservar algo, un regalo, pues lógicamente [...] va a tener más sentido porque lo voy a hacer con amor. (María del Pilar. Católica)

Ser responsables no se limita a un género en especial, la responsabilidad se extiende por igual a la naturaleza. En términos prácticos esta consideración incluye una intencionalidad ética que se expresa en actos concretos hacia la naturaleza, pero no necesariamente la recepción e interiorización se materializa en términos de causalidad. En el proceso de interiorización de principios asociados con la naturaleza se puede identificar una doble intencionalidad. El creyente interioriza, por un lado, sus principios fundamentales como parte de su proceso formativo cristiano, pero por otro, los ajusta a la cuestión ambiental. Reconocen que este acto interpretativo conlleva un esfuerzo que no necesariamente es impulsado de forma directa por los principios que se le ofrecen al interior de su comunidad. Por ello no se puede sostener que exista una relación de causalidad entre principios de origen cristiano y el respeto a la naturaleza. Dos posturas extremas se pueden advertir. La primera se apoya en la tesis de White, los principios cristianos impulsan al creyente a la actuación irresponsable, derivado de la superioridad humana que se le otorgó en el relato

bíblico de la creación. La segunda indica que el solo hecho de observar los principios cristianos como hasta el momento se han desarrollado se pueden interiorizar principios relativos al cuidado y respeto por la naturaleza. Con los resultados obtenidos de la exégesis de textos sagrados, las observaciones recuperadas al interior de las asambleas y el análisis de las entrevistas, ninguna de estas posiciones se pueden sostener. En cambio, lo que subyace de este estudio, es que los creyentes conviven en un mundo social y natural que rebasa la simple remisión de principios, esto permite la libertad del creyente para relacionar y adoptar una posición ética que armonice con las necesidades éticas que subyacen en la cuestión ambiental. Es decir, si bien en el conjunto de principios cristianos no existen contenidos formativos especializados en la cuestión ambiental, ellos mismos reconstruyen sus propios valores éticos y los reorientan hacia el respeto por la naturaleza.

### **Alcance y nuevos desafíos**

El eje teórico-metodológico que se planteó en la investigación permitió entrelazar la realidad de los creyentes católicos y evangélicos en función de sus principios y su relación ética con la naturaleza. Las perspectivas teóricas facilitaron reflexionar sobre la importancia de la incorporación de distintas disciplinas para abordar un fenómeno con alto grado de complejidad. Dada esta integración, las categorías principios, interpretación e interiorización de la ética cristiana, permitieron identificar la relación que los creyentes establecen con la naturaleza.

Por otra parte, se puede constatar que el ejercicio exegético como parte de la comprensión de textos permite situar el sentido que el propio relato le ofrece al lector, tarea interpretativa que exige observar el nivel lingüístico, sintáctico, semántico y pragmático del texto. Esto fue lo que se realizó con el análisis del relato bíblico de la creación y su resultado permitió identificar el contenido objetivo de los principios cristianos vinculados a la naturaleza. En esencia, esto fue un paso previo para adentrarse en el seno de la vida ética del creyente en el contexto de sus principios cristianos. La siguiente tarea, consistió en las visitas a diferentes iglesias tanto católicas como evangélica con un doble objetivo: por un lado tomar nota del

acontecimiento del discurso que se ofrece al interior de las asambleas en cuanto a la cuestión ambiental, y por otro, el lograr un primer acercamiento hacia los posibles candidatos a entrevistar. Después de estas dos etapas se procedió a realizar las entrevistas a creyentes, cuyas narrativas se organizaron a partir de los ejes planteados en esta investigación. En su conjunto, la integración y análisis de la información obtenida permitió cumplir con los objetivos trazados.

En toda investigación quedan líneas abiertas que pueden ser concretadas en posteriores estudios. No es la excepción en este estudio. Una de las principales deudas consiste el análisis de las prácticas relacionadas con el respeto a la naturaleza *in situ* de los creyentes, a fin de corroborar aquello que se dice ser que se es, con el hacer cotidiano. Es posible que para abordar este punto sería necesario un trabajo de corte antropológico mediante observación participante en el seno de una familia creyente para observar sus propias prácticas. Otra posible línea abierta consiste en un análisis específico del cuerpo teológico respecto a los contenidos formativos del credo cristiano que se ofrecen en otros espacios formativos como el catecismo en el caso católico y la escuela bíblica en el caso evangélico. De igual forma en los espacios donde se forman los futuros teólogos, es decir, el seminario donde se ordenan como sacerdote católico o pastor evangélico. En el caso de otros espacios de socialización como la familia, la escuela u otro grupo social son otras influencias formativas que no se enfatizó en este estudio dado que no formaba parte central de los objetivos. Desde estas consideraciones, sería un acto impertinente dar punto final a este trabajo ya que es posible generar nuevas discusiones a fin de continuar en la reflexión filosófica de la relación ética del hombre con la naturaleza.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Abellán, J. (2004). Introducción. En M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Abercrombie, N., S. Hill and B. S. Turner (2000), 'Social structure' in *The Penguin Dictionary of Sociology*, 4th edition, London: Penguin, pp. 326–327.
- Acosta, R. (2014). *Dios, hombre, creación. Hacia una ecoteología bíblica*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Adorno, T. W. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Ediciones Cátedra/Grupo Anaya.
- Agís Villaverde, M. (2006). Paul Ricoeur: los caminos de la hermenéutica. *Ágora*, 25(2), 25-44.
- Alegría, T. (1992). *Desarrollo urbano en la frontera México-Estados Unidos. Una interpretación y algunos resultados*. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes. México, D.F.
- Amery, C. (1972). *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Amossy, R. (2010). La presentation de soi. Ethos et identite verbale. *Rethor*, 1(1), 104-112. Recuperado de: <http://www.revistaretor.org>
- Ancombe, E. (2005). *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Aquinatis, S. Th. (1932). *Scriptum Super Sententiis, Tomus III*. Ed. María Fabianus Moos. Parisiis: Sumptibus P. Lethielleuz, Editoris.
- Aquino, T. (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Trad. Ana María Mallae. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural. (Trabajo original publicado en 1271-1272).
- Aquino, T. (1993). *Suma de Teología II, Parte I-II*. (Trads. A. Martínez, D. González, L. López de las Heras, R. Larrañeta, V. Rodríguez, A. Sanchís, E. Pérez, A. Osuna, N. Blázquez y R. Hernández). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (Trabajo original publicado en 1265-1274).
- Aristóteles, (1994). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles, (1995). *Física*. (Trad. G. R. de Hechandía). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles, (1998). *Ética Nicomáquea*. (Trad. J. Pallí). Madrid: Editorial Gredos.
- Attfield, Robin. (1991). *The Ethics of Environmental Concern* (2nd ed.). Athens, Georgia: University of Georgia Press. (First edition in 1983).
- Ávila, M. (2005). Socialización, educación y reproducción cultural: Bourdieu y Bernstein, En *Revista Interuniversitaria de formación del profesorado*, 19(1), 159-164.
- Balaguer, V. (2002). *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Pamplona, España: EUNSA.
- Bateson, G. (1972/2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bech, J. M. (2001). *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. (J. Navarro, D. Jiménez, & M. Borrás, Trads.) Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2009). *World at Risk* (C. Cronin, Trad.). Malden, MA: Polity Press. (Trabajo original publicado en 2007).
- Belda, M. (2006). *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Benedicto XVI. (2010). Si quieres promover la paz, protege la creación. *Mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial de la Paz*. Vaticano. Recuperado de: <http://w2.vatican.va>
- Benson, J. (2008). *Environmental Ethics: An Introduction with Readings*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener, Ontario Canada: Batoche Books. (Obra original publicada en 1781).
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Trads. M. Monserrat y V. Bastos. Barcelona: Editorial Kairos.
- Berger, P. y Luckmann, P. (2001). *La construcción social de la realidad*. Trad. Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Obra original publicada en 1966).
- Beriain, J. (1996). Prólogo. El doble «sentido» de las consecuencias perversas de la modernidad. En J. Beriain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 7-29). (C. Sánchez, Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Berry, T. (1988). *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra club.
- Berry, T. (2011). *The Christian Future and the Fate of Earth*. New York: Orbis Books.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (4ª ed.). México, D.F.: UNAM-Editorial Itaca.
- Bhagwat, S. A., Dudley, N. & Harrop, S. R. (2011). Religious Following in Biodiversity Hotspots: Challenges and Opportunities for Conservation and Development. *Conservation Letters*, 4, 234–240. doi:10.1111/j.1755-263X.2011.00169.x
- Bird, P. A. (2011). “Male and Female He Created Them”: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation. *Harvard Theological Review*, 14(2), 129-160. doi: <https://doi.org/10.1017/S0017816000030558>
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra, ecología, mundialización, espiritualidad: la emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el gran sur*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2002). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2003). *La voz del arcoíris*. Madrid: Trotta
- Boisier, S. (1997). *El vuelo de una cometa. Una metáfora para una teoría del desarrollo regional*. Santiago de Chile: ILPES, LC/IP/G.103, Serie Ensayos, Documento 97/37, 31 de enero.
- Bonhoeffer, D. (2000). *Ética*. Trad. Lluís Duch. Barcelona: Trotta. (Trabajo original publicado en 1949).
- Bonilla, E. y Rodríguez, P. (2000). *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*. 2da. edición. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Botero, J. S. (2013). *La ética cristiana al comienzo del Tercer Milenio*. Bogotá: San Pablo

- Bourdieu, P. & Wacquant, Loic, J.D. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Trad. Helene Devesque Dion. México: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Trad. Thomas Kaud. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Trad. Margarita Mizraji. Barcelona: Editorial Gedisa. (Obra original publicada en 1987).
- Bourdieu, P. (2002). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2003). El mercado lingüístico. En P. Bourdieu. *Cuestiones de sociología*. Madrid, España: Ediciones Istmo. (Obra original publicada en 1984).
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. (El Colegio de Michoacán, Trad.). En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1980).
- Boylan, M. (2014). *Environmental Ethics*. 2nd ed. West Sussex, UK: John Wiley & Sons, Inc. (Work published in 2001).
- Brandt, R.B. (1959). *Ethical Theory*. Doi:10.1086/291301
- Brennan, A. & Lo, Y.S., (2015). Environmental Ethics, In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ethics-environmental>.
- Brennan, A. (2009). Environmental philosophy: V Contemporary philosophy. In J. Baird Callicott & Robert Brodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (372-381). Macmillan, USA: Gale Cengage Learning.
- Cafaro, P. (2001). Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics, In *Environmental Ethics*, 22, 1-17. DOI: 10.5840/enviroethics200123135
- Cafaro, P. (2003). Ética ambiental de la virtud. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental* (pp. 15-18). México: Plaza y Valdés editores.
- Cafaro, P. (2010). Environmental Virtue Ethics Special Issue: Introduction. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 3-7. doi: 10.1007/s10806-009-9204-3
- Calhoun, C. (2002), *Dictionary of the Social Sciences* (Article: Social Structure). Oxford University Press
- Callicott, J. B. (1984). Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics, *American Philosophical Quarterly*, 21(4), 299-309.
- Campos, C. (2008). *Ética y religión. Propuestas para una relación saludable*. España: Ediciones de Universidad de Castilla-La Mancha
- Camps, V. (2004). Prefacio a la Nueva Edición. En A. MacIntyre, *Tras la virtud* (pp 1-5). [versión Adobe Digital Editions]. Recuperado de <https://es.scribd.com/>
- Cárcamo, H. (2005). “Hermenéutica y Análisis Cualitativo” En *Cinta moebio* 23: 204-216(consultado el 9 de abril de 2013) Recuperado de: [www.moebio.uchile.cl/23/carcamo.htm](http://www.moebio.uchile.cl/23/carcamo.htm)
- Carrizosa, J. (2002). Hacia nuevas economías. Mimesis, hedonismo, violencia y sustentabilidad. En E. Leff (coord), *Ética, vida y sustentabilidad*. México, D.F., México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.

- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Houghton Mifflin Company.
- Cassany, D. (2006). *Taller de textos: leer, escribir y comentar en el aula*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Chambers, D. (2012). *A Sociology of Family Life. Change and Diversity in Intimate Relations*. Cambridge: Polity Press.
- Chávez, M. (2004). La ética ambiental como reflexión en el marco de la educación en ciencias y tecnología: Hacia el desarrollo de la conciencia de la responsabilidad. *Educere*, 8(27), 483-488.
- Chávez, M. (2012). Representaciones del ambiente, ética y educación ambiental. *Anuario del doctorado en educación: Pensar la educación*, 6, 18-31.
- Chernela, J. M. (1996). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- Chuvieco, E. (2012a). ¿Es el cristianismo responsable de la crisis ambiental del planeta? *Estudios geográficos*, 73(273), 421-447.
- Chuvieco, E. (2012b). ¿Qué aportan las grandes religiones a la conservación ambiental? En E. Chuvieco y D. Alexander (Coords.). *Ciencia y religión en el siglo XXI* (pp. 239-266). Barcelona: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.
- Cobb, J. B. (1998). *God and the world*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Cocks, Samuel & Simpson, Steven. (2015). Anthropocentric and Ecocentric, *Journal of Experimental Education* 38 (3), 216-227.
- Coleman, J. (1987). Valores y virtudes en las sociedades avanzadas modernas. En *Concilium. Revista Internacional de Teología. Moral: La virtud ante el cambio de valores*, 211, 365-380.
- Colom, E. & Rodríguez Luño, A. (2001). *Elegidos en Cristo para ser santos I. Moral fundamental*. Barcelona: Palabra. Recuperado de <http://www.eticaepolitica.net/>
- Comte-Sponville, A. (2002). *Invitación a la filosofía*. (V. Gómez Ibañez, Trad.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Concilio Vaticano II. (1963). *Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la sagrada liturgia*. Recuperado de [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html)
- Cortina, A. & Martínez, E. (2001). *Ética* (3ª ed.). Madrid, España: Ediciones Akal.
- Cortina, A. (1994). Ética civil y ética religiosa. *Ética universal y cristianismo. XIII Congreso de Teología Centro Evangelio y Liberación*. Madrid, España: Centro Evangelio y Liberación.
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Cortina, A. (2005). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC editorial.
- Cortina, A. (2013). *Para qué sirve realmente la ética*. Barcelona: Paidós.
- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia* (J.L. Moctezuma, Trad.). México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. (Trabajo original publicado en 1978).
- De Hipona, A. (1983). *Obras completas de San Agustín III, Obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- De la Luz, D. J. (2010). *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948*. México: La letra ausente.
- De Mingo, A. (2015). *Introducción a la ética cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- De Siqueira, J.E. (2009). El principio responsabilidad Hans Jonas. *Revista Bioethikos*, 3(2), 171-193. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2001000200009>
- De Souza, D.B. (2010). O problema ecológico: uma reflexão bíblica. *Revista Formadores: Vivências e Estudos*, 3(1), 43-54.
- De Wit, H. (2002). *En la dispersión el texto es patria*. San José: UBL
- De Zan, J. (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Montevideo: Konrad - Adenauer - Stiftung.
- Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (2005). *The Sage Handbook of Qualitative Research*. London, Inglaterra: Sage.
- DePoy, E. & Gitlin, L. (2016). *Introduction to Research* (5th ed.). St. Louis, Missouri: ELSEVIER.
- Derr, Patrick G. & McNamara, Edward M. (2003). *Case Studies in Environmental Ethics*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- DesJardins, J. R. (2013). *Environmental ethics: An introduction to Environmental Philosophy*, 5th ed. Boston: Wadsworth Cengage Learning.
- Deutscher, I. (1973). *What We Say/What We Do: Sentiments & Acts*. U.S.: Scott Foresman & Co
- Dhavamony, M. (2003). *Ecumenical Theology of World Religions*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana.
- Dilthey, W. (1949). *Obras de Wilhem Dilthey I. Introducción a las ciencias del espíritu*. (Eugenio Ímaz, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1883).
- Dilthey, W. (1978). *Obras de Wilhem Dilthey VII. El mundo histórico*. (Eugenio Ímaz, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1923).
- Droit, R.P. (2010). *La ética explicada a todo el mundo*. México: Ediciones Paidós.
- Dunlap, R., & Van Liere, K. (1978). The New Environmental Paradigm. *Journal of Environmental Education*, 9, 10-19. doi: 10.1080/00958964.1978.10801875
- Dunlap, R., Van Liere, K., Mertig, A., & Jones, R. (2000). New Trends in Measuring Environmental Attitudes: Measuring Endorsement of the New Ecological Paradigm: a Revised NEP Scale. *Journal of Social Issues*, 56(3), 425-442. doi: 10.1111/0022-4537.00176
- Durkheim, E. (2002). *La educación moral*. (Trad. F. Ortega). Madrid: Ediciones Morata.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, D.F. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1912).
- Egger, W. (1990). *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Eggleston, B. (2012). *Utilitarianism*. Lawrence, USA: Elsevier, Inc.
- Elizalde, A. (2002). Otro sistema de creencias como base y consecuencia de una sustentabilidad posible. En E. Leff (coord), *Ética, vida y sustentabilidad*. México, D.F., México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.

- Epicuro. (1999). *Carta a Meneceo*, (Trad. P. Oyarzún). En *Onamazein*, 4, 403-425. (Trabajo original publicado en s. IV a. C.)
- Fernández-Llebrez, F. (2010). Una lectura interpretativa de “Tras la virtud”, de Alasdair McIntyre. *Foro interno. Anuario de teoría política*, 10. 29-49.
- Fimbres, N.A. (2000). *Inmigración, integración y movilidad de inmigrantes mexicanos residentes legales en Caléxico, California*. Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F.
- Foot, P. (2002). *Bondad Natural*. Barcelona: Paidós
- Francisco (2015). Laudato Sí'. *Carta Encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Vaticano. Recuperado de: <http://w2.vatican.va>
- Frasz, Jeffrey. (1993). Environmental Virtue Ethics: a New Direction for Environmental Ethics, In *Environmental Ethics* 15, (3). 256-274.
- Gadamer, H.G. (1998). *Verdad y Método II*. (Manuel Olasagasti, Trad.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme, S.A. (Trabajo original publicado en 1986).
- Galano, C. (2002). Educación ambiental y la transición hacia la sustentabilidad. En E. Leff (coord), *Ética, vida y sustentabilidad*. México, D.F., México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.
- Gambrel, J.C. & Cafaro, P. J (2010). The virtue of simplicity, *Agric Environ Ethics* 23: 85. doi:10.1007/s10806-009-9187-0
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Vixio. Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1973).
- Geveart, J. (2003). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. (A. Ortiz & J.M. Martínez, Trans.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (2010). *Sociología* (6ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1986).
- Giles, J. E. (2011). *Bases bíblicas de la ética* (13ª ed.). El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano.
- Giménez, Gilberto. (2002). Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu. En *Colección Pedagógica Universitaria*, 37-38, pp. 1-11.
- Glaser, B. & Strauss. A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for qualitative research*. New Jersey. USA: Aldine Transaction.
- Global Footprint Network. (2014). *Living Planet. Report 2014*. Gland Zwitterland: World Wide Fund For Nature. Recuperado de: <http://footprint.wwf.org.uk/>
- Gnanakan, K. (2004). *Responsible Stewardship of God's Creation*. New York: World Evangelical Alliance.
- Goffman, E. (1959/2001). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Double Day. (Trabajo original publicado en 1959)
- Goffman, E. (1961/2001). *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Trad. María Antonia Rayuela de Grant. Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 1961)
- Goffman, E. (1983). The interaction order. En *American Sociological Review*, 48, 1-17.

- Gomes da Silva, E. (2010). Religiosidade e meio ambiente: Das críticas dos ambientalistas à construção de una ecoteologia. *Revista Electrónica Espacio Teológico*, 4(6), 132-140.
- Gómez, A. (2013). Introducción. En Aristóteles, *Ética Nicomaquea (IX-XXX)*. México: Editorial Porrúa.
- Gómez-Gómez, M.; Danglot-Banck, C.; & Vega-Franco, L. (2010). Disponibilidad para la salud y la vida. Lo que todos debemos saber. *Revista Mexicana de Pediatría*, 76(6), 260-270. Recuperado de: <http://www.medigraphic.com>
- González, O. (1998). La conservación de la naturaleza según el principio bíblico de la mayordomía responsable. *Ecología*, 1(1), 95-97.
- Goodin, R. E. (2004). La utilidad y el bien. En P. Singer (Ed.) *Compendio de ética* (pp. 337-347).
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* A. Martínez Riu (Trad.). Barcelona: Herder.
- Guariglia, O. (2013). Kantismo. En Victoria Camps, Oswaldo Guariglia y Fernando Salmerón (Eds.), *Concepciones de la ética* (pp. 53-72). Madrid: Ediciones Trotta.
- Guba, E. y Lincon, Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En Denman C. y J.A. Haro (comps.), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en investigación social* (pp.113-145). Hermosillo, México: El Colegio de Sonora.
- Guibert Ucin, J.M. (2012) Retos de la ética en el siglo XXI. En: *Marcos interpretativos de la realidad social contemporánea*. Mercedes Acillona López (ed.). Publicaciones de la Universidad de Deusto, España.
- Guimarães, R. P. (2002). La ética de la sustentabilidad y la formulación de políticas de desarrollo. En H. Alimonda (Ed.), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía* (53-82). Buenos Aires: CLACSO.
- Guisán, E. (2010). *Introducción a la ética*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.
- Gutiérrez, R. (2005). *Introducción a la ética* (7ª ed.). Naucalpan, México: Esfinge.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162 (3859), 1243-1248.
- Hargrove, E. C. (1989). *Foundations of Environmental Ethics*. Denton, TX: Environmental Ethics Books.
- Harris, F. (2012). *Global Environmental Issues*. 2nd ed. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Harris, P. G. (2014). *Routledge Handbook of Global Environmental Politics*. New York. NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hernández, R.; Fernández, C. & Baptista, P. (2003). *Metodología de la investigación* (3ra. ed.). México, D.F.: McGraw-Hill Interamericana.
- Hibbs, Thomas. 2001. *Virtue's Splendor: Wisdom, Prudence, and the Human Good*. New York: Fordham University Press.
- Hildebrand, D. & Hildebrand, A. (2003). *Actitudes morales fundamentales* (Trad. A. Ansaldo). Madrid, España: Biblioteca Palabra. (Trabaja original publicado en 1965).
- Hill, T. E. (1983). Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments. *Environmental Ethics* 5, 211-24.
- Homiak, M. (1997). Aristotle on the Soul's Conflicts: Toward an Understanding of Vinue Ethics. En Andrews Reath, Barbara Herman y Christine Korsgaard (Eds.),

- Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press (7-35).
- Homiak, M. (1998). Feminism and Aristotle's Rational Ideal. En Nancy Sherman (ed.) *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hore-Lacy, I. (2006). *Responsible Dominion a Christian Approach to Sustainable Development*. Vancouver: Regent College Publishing.
- Hoyos, D. (2007). Ética de la virtud. Alcances y límites. *Discusiones Filosóficas*, 8(11), 109-127.
- Hursthouse, R. & Pettigrove, G. (2016). Virtue ethics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Consultado 14-01-2014 en <http://www.inegi.org.mx>.
- Jenkins, W. (2008). *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology*. New York: Oxford University Press.
- Jenkins, W. (2009). After Lynn White: Religious ethics and environmental problems. *Journal of Religious Ethics*, 283-309.
- Johnson, J. (2005). Genesis 1:26-28. *Interpretation*, 59(2), 176-178. doi: 10.1177/002096430505900207
- Jonas H. (1995). *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Juan Pablo II. (1979). Redemptor hominis. *Carta Encíclica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1981). Laborem exercens. *Carta Encíclica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1985). Amici Dilecti. *Carta Apostólica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1986). Dominum et vivificantem *Carta Encíclica*.. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1987). Centesimus annus. *Carta Encíclica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo rei socialis. *Carta Encíclica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1990) Paz con Dios Creador, Paz con toda la Creación. *XXIII Jornada Mundial de la Paz*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1994). Tertio millennio adveniente. *Carta Apostólica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1995). Evangelium vitae. *Carta Encíclica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Juan Pablo II. (1998). Fides et ratio. *Carta Encíclica*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica* (Trad. M. García). Madrid, España: Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1788).
- Kant, I. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals* (Edit. and Trans. A.W. Wood). New York: Yale University Press. (Trabajo original publicado en 1785).



- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. M. García). San Juan, Puerto Rico: Edición Pedro M. Rosario Barbosa. (Trabajo original publicado en 1785).
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres* (Trads. A. Cortina y J. Conill). Madrid, España: Editorial Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura* (14<sup>a</sup> ed.). (Trad. P. Ribas). Buenos Aires: Santillana. (Obra original publicada en 1781).
- Kantonen, T.A. (2001). *A Theology for Christian Stewardship*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Keller, D. R. (Ed.). (2010). *Environmental Ethics. The Big Questions*. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Kempton, K, Boster, J. S. & Hartley, J. A. (1996). *Environmental Values in American Culture*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Kerber, G. (2011). Ecoteología y cambio climático: Perspectivas ecuménicas. *Cuadernos de Teología*, 30, 185-194.
- Kernohan, A. (2012). *Environmental Ethics: An Interactive Introduction*. Toronto: Broadview Press.
- Küng, H. (1975). *Ser cristiano* (Trad. J.M. Bravo). Madrid, España. Ediciones Cristiandad.
- Kwiatkowska, T. (2008). *Controversias de la ética ambiental*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdes Editores.
- L. Aranguren, J. L. (1998). *Ética*. Barcelona: Ediciones Altaya. (Obra original publicada en 1958).
- Lecaros, J. A. (2009). El puesto del hombre en la naturaleza: El problema del antropocentrismo, *Revista Selecciones de Bioética*, 15, 69-74.
- Lecaros, J. A. (2013). La ética ambiental: principios y valores para una ciudadanía responsable en la sociedad global, *Acta Bioethica* 19 (2), 177-188.
- Leopold, A. (1970). La Land Ethic, In Leopold, Aldo. *A sand county almanac* (237-263). Oxford: Oxford University Press.
- Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Congreso de los Estados Unidos Mexicanos. Diario Oficial de la Federación. Reforma 17 de diciembre de 2015.
- Linares, J. E. (2007). La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza. *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, 18, 67-85.
- López Azpitarte, E. (1994). *Fundamentación de la ética cristiana*. México: Ediciones Paulinas.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A Study a Moral Theory* (3rd ed.) [Tras la virtud]. Indiana: University of Notre Dame Press. (Trabajo original publicado en 1981).
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel). Barcelona: Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel). (2<sup>a</sup> ed.). Barcelona: Editorial Crítica. (Trabajo original publicado en 1981).
- Maczulak, A. (2010). *Biodiversity: Conserving Endangered Species*. New York: Facts On File.
- Maggi, R.; Hirsch, A., Tapia, M. y Yurén, M. T. (2003). Investigaciones en México sobre educación, valores y derechos humanos, en Bertely, M. (coord.), *Educación, derechos sociales y equidad*, México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa/

- Secretaría de Educación Pública/ Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM* 3(3), 923-941.
- Maliandi, R. (2004) *Ética, conceptos y problemas* (3ra. Ed.). Barcelona, España: Editorial Biblos.
- Maliandi, R. (2010). *Fundamentación y aplicación en ética convergente* (Conferencia pronunciada en oportunidad por su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Maliandi, R., Thüer, O. & Ceccetto, S. (2009). Los paradigmas de fundamentación en la ética contemporánea. *Acta Bioethica*, 15(1), 11-20.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico* (Trad. A. J. Desmonds). Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini. (Trabajo original publicado en 1922).
- Masferrer Kan. E. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.
- Mauss, M. (1979/1936). Técnicas y Movimientos Corporales. En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, 4ª ed., Madrid: Editorial Tecnos.
- Maykut, P. & Morehouse, R. (1994). *Beginning Qualitative Research. A Philosophic and Practical Guide*. Washington, D.C.: The Falmer Press.
- McDowell, J. (1979). Virtue and Reason. En *The Monist*, 62, 331-350.
- McDowell, J. (1980). The Role of *eudaimonia* in Aristotle's Ethics. En Amélie Oksenberg Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press. (359-76).
- Meira, D. M. (2012). A interface entre “Religião protestante” e “Natureza”: sobre uma compreensão “ecoteológica” a partir de diálogos entre a teologia de Paul Tillich e Jürgen Moltmann. *Revista Eletrônica Correlatio*, 11(21), 121-144.
- Melina, L. (2004). *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis Splendor*. Trad. Silvia Krot. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Mill, J.S. (2001). *Utilitarianism*. Kitchner, Ontario Canada: Batoche Books. (Obra original publicada en 1863).
- Miller, T.; Birch, M.; Mauthner, M. & Jessop, J. (Eds.). (2012). *Ethics in Qualitative Research*. Los Angeles: SAGE Publications Ltd.
- Montero, A. S. (2012). Los usos del ethos. Abordajes discursivos, sociológicos y políticos. En *Rethor*, 2(2), pp. 223-242.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Trad. Mercedes Vallejo-Gómez, Nelson Vallejo-Gómez y Françoise Girard París: UNESCO.
- Morín, E. (2002). *Los desafíos éticos del desarrollo*. Conferencia realizada en septiembre de 2002 en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.
- Murad, A. (2016) (org.). *Ecoteología: um mosaico*. Sao Paulo, Brasil: Paulus.
- Murdoch, I. (1971). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Nelson, D. M. (1992). *Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. Pennsylvania State University Press.
- Nolt, J. (2015). *Environmental Ethics for the Long Term. An Introduction*. New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Norton, B. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6(2), 131-148. doi: 10.5840/enviroethics19846233

- Nussbaum, M. (1985). The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality. In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1(1), 151-201.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy off Desire. Theory and Practice of Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (1997). Kant and Stoic Cosmopolitanism. In *The Journal of Political Philosophy*, 5 (1), 1-25.
- Nussbaum, M. (1999). Virtue Ethics: the Misleading Category. *Areté*, 11(1-2), 533-571.
- Nussbaum, M. (2004). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comps.) *La calidad de vida* (trad. Roberto Reyes Mazonni). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1993).
- Nyenhuis, G. & Eckman, James P. (2002). *Ética cristiana: un enfoque bíblico teológico*. Miami: Unilit.
- O'Brian, K. J. (2010). *An ethics of biodiversity. Christianity, Ecology, and The Variety of Life*. Washington: Georgetown University Press.
- Onfray, M. (2007). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Panikkar, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica* (Trad. G. Ancochea Soto). Barcelona: Herder.
- Passmore, J. (1974). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Patterson M. E. & Willimas, D. R. (2002). *Qualitative Date: Hermeneutic Principles, Methods, and Case Examples*. Illinois. Sagamore publishing.
- Pesh, O. H. (1987). Teología de las virtudes y virtudes teológicas. En *Concilium. Revista Internacional de Teología. Moral: La virtud ante el cambio de valores*, 211, 459-480.
- Peters, R.S. (2015). *Ethics and Education*. New York: Routledge Revivals.
- Pieper, J. (2003). *Las virtudes fundamentales* (8ª ed.). Trad. Rufino Gimeno Peña. Madrid: Ediciones RIALP.
- Pittock, A. B. (2009). *Climate change: the science, impacts and solutions*. 2nd ed. London: CSIRO Publishing.
- Platón. (1980). *Protágoras* (Trad. J. Velarde). Oviedo, España: Pentalfa Ediciones.
- Platón. (1987). *Menón* (Trad. F.J. Olivieri). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Polo, M.A. (2007). Principales clasificaciones éticas. *Escritura y Pensamiento*, 10(21), 61-82.
- Porpora, D. V. (1989). 'Four Concepts of Social Structure', *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 19 (2), pp. 195–211.
- Porter, J. (1987). Virtudes perennes y virtudes contingentes: sabiduría práctica, fortaleza y templanza. En *Concilium. Revista Internacional de Teología. Moral: La virtud ante el cambio de valores*, 211, 433-443.
- Porter, J. (1990). *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*. Louisville: Westminster, John Knox.
- Preston, R. (2004). La ética cristiana. En Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética* (Trads. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil). Madrid: Alianza, 145-165.

- Radmacher, E.D.; Allen, R.B.; Wayne House, H. (2003). *Nuevo comentario ilustrado de la Biblia*. (Trad. Pedro Vega). Miami: Thomas Nelson. Inc. (Trabajo original publicado en 1999).
- Ramírez, J. (2006). El escenario del agua en el Valle de Mexicali. En J. Ramírez (Coord.), *Una visión de la problemática ambiental de Mexicali y su valle*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Ramírez, R. J. & Mendoza, L. G. (2005). *Economía del agua en Baja California. Reúso de aguas residuales tratadas bajo mecanismo de mercado*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California
- Rawls, J. (2006) *Teoría de la justicia* (trad. María Dolores González). Faltan datos
- Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Trad. José Carlos Mardomingo. Madrid: Ediciones Rialp.
- Rhonheimer, M. (2011). *The perspective of Morality: Philosophical foundations of Thomistic Virtue Ethics*. Washington: Catholic University of America Press.
- Richardson, H. (1996). *Practical Reasoning About Final Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rickaby, J. 2003. "Cardinal Virtues," *Catholic Encyclopedia* (2003 Online Edition).
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura* (8ª ed.). (Trad. A. Suarez). México: Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1965).
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (6ª ed.). (Trad. G. Monges Nicolau). México: Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1976).
- Ricoeur, P. (2009). Identidad narrativa. En María Stoopan (coord.), *Sujeto y relato* (341-355). México: UNAM. (Trabajo original publicado en 1986).
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2ª ed.). (Trad. P. Corona). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1986).
- Ricoeur, P. (2011). *Sí mismo como otro* (A. Neira y M.C. Alas, Trans.). México, D.F.: Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1990).
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (Trad. A. Falcón). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1969).
- Rodríguez Luño, A. (1983). La virtud moral como hábito electico según Santo Tomás de Aquino. En *Persona y Derecho*, 10, 209-234.
- Roldán, D. A. (2006). Modelos históricos de articulación entre la fe y la razón. *Teología y cultura*, 3(6), 47-56. Recuperado de: <http://www.teologos.com.ar/index.htm>
- Roldán, D. A. (2010). Teología y ciencias sociales. Hacia una distinción de dominios desde la Teología Crítica de la Liberación, En *El títere y el enano. Revista de Teología Crítica*, 1, 193-206.
- Rolston III, H.. (2005). Environmental Virtue Ethics. Half the Truth But Dangerous as a Whole, In Ronald Sandler and Philip Cafaro (eds). *Environmental Virtue Ethics*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Rolston, H.. (1988). *Environmental Ethics. Duties and Values in the Natural World*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

- Routley, R. (1973). Is there a need a new environmental ethics? *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy 17th to 22nd September of 1973*, Varna, Bulgaria: Sofia Press.
- Sacristán, D. (1982). El hombre como ser inacabado. En *Revista Española de Pedagogía*, 40(158), 27-41.
- Sánchez, H., Guerrero, F., Castellanos, M.A. (2005). *Ecología*. Zapopan, Jalisco México: Umbral Editorial.
- Sandler, R. (2007). *Character and environment: a virtue oriented approach to environmental ethics*. New York: Columbia University Press.
- Sandler, R. L. (2012). Environmental Virtue Ethics, In Hugh Lafoya (ed.), *International Encyclopedia of Ethics (1665-1664)*. Blackwell Publishing Ltd. DOI: 10.1002/9781444367072.wbiee090
- Sarkar, S. (2012). *Environmental philosophy. From theory to practice*. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Scales, S. & Potthast, A. & Oravec, L. (2010). *The Ethics on the Family*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Schmelkes, S. (1996). La formación de valores en la educación, En *Estudios. Filosofía-Historia-Ética*, ITAM.
- Schneewind, J.B. (2004). Comments on the Commentaries. *Utilitas*, 16(12), 184-192.
- Schutt, R. K. (2012). *Investigation the social world: the process and practice of research*. California: SAGE publications, Inc.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (2001). *Las estructuras del mundo de la vida*. Trad. Néstor Miguez. Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1973).
- Schütz, A. (1932/1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Segundo, J.L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Sherman, N. (1991). *The Fabric of Character*. Oxford: A Clarendon Press Publication.
- Sherman, Nancy (1997). *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, J. R. (2003). *El creyente responsable. Un estudio sobre la mayordomía responsable*. Springfield, Missouri: Global University
- Simango, D. (2016). The Imago Dei (Gen 1:26-27): A History of Interpretation from Philo To The Present. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 42(1), 172-190. doi: 10.17159/2412-4265/2016/1065
- Simmons, J. A. (2009). Evangelical Environmentalism: Oxymoron or Opportunity? *Worldviews*, 40-71. doi:10.1163/156853508X394508
- Sinnot, E. (2007). Introducción. En Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (pp. VII-LXXIII). (E. Sinnot, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Smeeser, N. J. (1988). 'Social structure', In N. J. Smeeser (editor), *The Handbook of Sociology*, London: Sage, pp. 103-209
- Snarey, J. (1996). The natural environment's impact religious ethics: A cross-cultural study. *Journal for The Scientific Study of Religion*, 85-96.
- Steiner, S. (1999). *The Integrated Protestant Ethic an the Spirit Of Environmentalism*. Washington: Washington State University

- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. (E. Zimmerman, Trad.) Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Swanton, C. (2010). *Virtue ethics, a pluralistic view*. Oxford: Oxford University Press.
- Tabara, J. D. (2011). Teoría socioambiental y teoría socioecológica, *En Salvador Giner(coord.), Teoría sociológica moderna*, 487-517. Barcelona: Editorial Ariel
- Tadeu-Murad, A. (2016). Ecología, conciencia planetaria y bien vivir. En A. Tadeu Murad y G.R. Mahecha (Eds), *Ecoteología un mosaico*. Bogotá: San Pablo.
- Taurus, D. (2016). Imago Dei in Christian Theology: The various approaches, *International Journal of Arts and Humanities*, 5, 18-25.
- Taylor, P. W. (2005). *La ética del respeto a la naturaleza*. Trad. Miguel Ángel Fernández Vargas. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Cuadernos de Crítica. (Obra original publicada en 1981).
- Taylor, P. W. (2011). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. 25th Anniversary Edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. (First edition in 1985).
- Taylor, S.J.; Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. (Trad. J. Piatigorsky). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Thoreau, H. (1853/1989). *Walden*. New Jersey: Princeton University Press.
- Towner, W. (2005). Clones of God. *Interpretation*, 59(4), 341-356. doi: 10.1177/002096430505900402
- Trigo, T. (2010). *La perfección de la persona. Curso sobre las virtudes*. Recuperado de <http://es.catholic.net/>
- Tucker, M. (2002). Religion and ecology: The interaction of cosmology and cultivation. En S. R. Keller, & T. J. Farnham (Edits.), *The Good in nature and humanity. Connecting science, religion and spirituality whit the natural world* (págs. 65-89). Washington: Island Press.
- Tucker, M. E. & Grim, J. (2000). Series Forward. In *Christianity and Ecology*, edited by Dieter Hessel and Rosemary Ruether, xv-xxxii. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Van Wensveen, L. (1999). *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. New York: Humanity books.
- Velandia, S.E. (2012). *Hacia una ecoteología pastoral* (Monografía de Magister no publicada). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Velasco, J.M. (1992). Experiencia mística y experiencia del hombre y del mundo. *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano*, 161, 431-446.
- Vieira, T. P. (2003). *Nuestro Dios: Un Dios ecológico. Para una comprensión ético-teológica de la ecología*. (Trad. Augusto Aimar). Bogotá: Sociedad de San Pablo.
- Von Mentz, B. (2012). Introducción. En B. Von Mentz (Ed.), *La relación hombre-naturaleza: reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias* (pp. 7-28). Distrito Federal, México: Siglo XXI editores.
- Weber, M. (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. José Chávez Martínez. México: Premia Editora. (Trabajo original publicado en 1905).

- Weber, M. (1981). *Economía y sociedad*. (Trads. J. Medina Echavarría, J. Roura Paella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1922).
- Weber, M. (1998a). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. Jorge Navarro Pérez). Madrid: ISTMO. (Trabajo original publicado en 1905/1920).
- Weber, M. (1998b). Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo. En Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: ISTMO. (Trabajo original publicado en 1905).
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Joaquín Abellán García. Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1905).
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207.
- White, Stephen K. (2009). *The Ethos of a Late-Modern Citizen*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Wiggins, D. (1975-1976). Deliberation and Practical Reason. En *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 29-51.
- Wiggins, D. (1978-1979). Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire. En *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 251-277.
- Wilkinson, L. (1980). *Earth-keeping: Christian Stewardship of Natural Resources*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company
- Zemelman, H. (1992a). *Los horizontes de la razón*. Tomo I *Dialéctica y apropiación del presente*. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H. (1992b). *Los horizontes de la razón*. Tomo II *Historia y necesidad de utopía*. Barcelona: Anthropos.
- Zerefos, C. S.; Isaksen, I. S.A. & Ziomas, I. (Eds.). (2000). *Chemistry and Radiation Changes in the Ozone Layer*. Kolybari: Kluwer Academic Publishers.

## **ANEXOS**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA**  
**DOCTORADO EN PLANEACIÓN Y DESARROLLO SUSTENTABLE**  
La relación ética del hombre con la naturaleza desde los creyentes cristianos

**ANEXO A. GUÍA DE ENTREVISTA**

Hora de inicio de la entrevista: \_\_\_\_\_ Hora de fin de la entrevista: \_\_\_\_\_  
Lugar de nacimiento: \_\_\_\_\_ Edad: \_\_\_\_\_ Sexo: \_\_\_\_\_  
Estado civil: \_\_\_\_\_ Ocupación: \_\_\_\_\_ Último grado de estudios: \_\_\_\_\_  
Cristiano: A) Católico B) Evangélico  
Tiempo de creyente: \_\_\_\_\_ Tiempo de asistir a la Iglesia actual: \_\_\_\_\_  
Nombre de la iglesia a la que actualmente asiste: \_\_\_\_\_

**I. ÉTICA Y RELIGIÓN.**

**1.1 Práctica religiosa (practicante de la religión).**

- 1.1.1 ¿A qué religión o denominación religiosa pertenece?
- 1.1.2 Me podría platicar ¿Cómo fue que usted comenzó a asistir a este tipo de religión o denominación religiosa?
- 1.1.3 Cuándo asiste a los servicios religiosos ¿lo acompañado algún familiar o asiste sólo? Si asiste con alguien me podría decir ¿Con quién?
- 1.1.4 ¿Con qué frecuencia asiste usted a los servicios religiosos?

**1.2 Ética personal**

- 1.2.1 En términos generales ¿Cómo describirá usted una conducta ética?
- 1.2.2 Como se describiría usted como persona con todas sus virtudes y defectos
- 1.2.3 De acuerdo a sus actitudes y comportamientos ¿Siente que le faltaría algo para considerarse una persona de bien? ¿Qué es lo que hace al respecto para mejorar?
- 1.2.4 Se siente usted una persona comprometida con el bien, con el deber, con el ser un ejemplo en su forma de conducta. Si es así, ¿Cómo es que le surge este compromiso?
- 1.2.5 ¿Cuáles serían sus mayores influencias sobre el modelo de conducta ética que dirigen su forma de actuar, pensar y hacer las cosas?
- 1.2.6 Me puede decir cuáles son los valores éticos más importantes para usted. ¿Por qué los considera importantes?

**1.3 Ética religiosa**

- 1.3.1 Me podría decir en términos generales que le ha dejado a usted el pertenecer y permanecer en esta religión
- 1.3.2 Encuentra usted alguna relación entre la religión que practica y su forma de llevar la vida en términos generales

1.3.3 Ha observado algún cambio en sus actitudes, conducta y forma de pensar desde que se inició en la religión. En caso de observar algún cambio ¿En qué consiste dicho cambio?

1.3.4 Hay algo que haya aprendido en la religión que practica relacionado con valores, actitudes y formas de comportamiento. Si es que hay algo que aprendió ¿Cómo los lleva a la práctica en su vida cotidiana?

1.3.5 ¿Cómo calificaría usted las enseñanzas recibidas en su religión relacionadas con el bien vivir y porque le otorga dicha calificación?

1.3.6 A partir de la religión que practica, me podría decir si hay algunos valores, actitudes, formas de comportamiento (virtudes) que considera que le hayan impactado en su vida. Si es así ¿Alguna vez los llevó a la práctica? ¿De qué forma?

## **II. ÉTICA CRISTIANA Y NATURALEZA.**

### **2.1. Mensaje Religioso y Naturaleza**

2.1.1 Cuando usted asiste a los servicios religiosos ¿ha escuchado que se mencione algo relacionado con los aspectos ambientales?

2.1.2. Si ha escuchado algo acerca del cuidado de la naturaleza (Creación) o del medio ambiente en los servicios religiosos ¿me podría platicar lo que recuerda?

### **2.2 El Otro Creyente y Naturaleza**

2.3.1. Cuando convive con sus compañeros de religión ¿en alguna ocasión hablan acerca de aspectos relacionados con el cuidado de la naturaleza?

2.3.2. ¿Qué temas platican o comentan relacionados con los problemas ambientales?

### **2.3 Texto Religioso y Naturaleza**

2.4.1 ¿Alguna ocasión ha leído textos religiosos (Biblia) que tengan que ver con la naturaleza (Creación) o el medio ambiente?

2.4.2 Si ha leído algunos textos religiosos relacionados con la naturaleza ¿me podría decir cuáles son estos y de que tratan?

2.4.3 De acuerdo a lo que ha leído en textos religiosos ¿recuerdo algo que tenga que ver con el cuidado del medio ambiente?

2.4.4 ¿Considera que lo que ha leído en los textos religiosos (Biblia) ha cambiado su forma de pensar, sentir o de actuar respecto a la naturaleza (Creación) o medio ambiente?

2.4.5 Platíqueme en qué consiste ese cambio en su forma de pensar, sentir y actuar respecto a la naturaleza (Creación) y/o medio ambiente?

2.4.6 Respecto a lo que ha leído sobre el cuidado de la naturaleza ¿De qué forma lo pone en práctica?

### **2.4 Formación ambiental y ética cristiana**

2.5.1 ¿Alguna ocasión ha sentido el compromiso de responsabilidad ante los problemas de la naturaleza?

2.5.2 Considera usted que lo que ha aprendido en la religión o denominación religiosa que practica ha influido en su formación para el cuidado del medio ambiente?

2.5.3 Hay algunos aspectos en particular (opiniones, creencias, actitudes, sentimientos, etc.) que haya recibido por parte de la religión que practica y que los utilice específicamente en el cuidado del medio ambiente. De ser esto así ¿Cuáles han sido estos aspectos y como han influido en su persona para asumir un sentido de responsabilidad por el cuidado del medio ambiente?

### **III. OTROS ESPACIOS DE SOCIALIZACIÓN.**

*Se solicita al entrevistado que identifique algunas influencias relacionadas con la formación ambiental: 1. Familia, 2. Amigos, 3. Escuela, 4. Otros*

#### **3.1 Familia**

3.1.1 ¿Considera que este compromiso que siente (o no) tiene que ver con algo que aprendió ya sea con sus amigos, familia, escuela, iglesia?

3.1.2 En el interior de su familia qué información y formación ha recibido acerca del cuidado del medio ambiente?

3.1.3 ¿Cuándo esta con su familia en ocasiones platican algo que tenga que ver con los problemas del medio ambiente?

3.1.4 ¿Qué es lo que recuerda que hayan platicado sobre el medio ambiente?

#### **3.2 Compromiso hacia el Otro en general (comunidad)**

3.2.1 De acuerdo a su experiencia en la religión ¿Cuáles serían las consecuencias (en dado caso que existieran) de no atender el cuidado de la naturaleza?

3.2.2 Usted ¿Tiene o siente el compromiso de formar a los que lo rodean en relación con el cuidado del medio ambiente?

3.2.3 ¿Cuáles considera usted que son las acciones e interacciones que podría realizar para que otros tuvieran información y formación en relación con el cuidado del medio ambiente?

#### **3.3 Amigos**

3.3.1 ¿Cuándo esta con sus amigos en alguna ocasión han platicado sobre los problemas relacionados con el medio ambiente?

3.3.2 De lo que han platicado usted y sus amigos ¿Me podría explicar cuáles han sido sus principales preocupaciones o temas acerca de los problemas del medio ambiente?

3.3.3 De acuerdo a las preocupaciones que sus amigos han demostrado acerca los problemas ambientales ¿Alguna ocasión usted les ha propuesto realizar alguna acción, actividad o cambio de actitud respecto al cuidado del medio ambiente?

#### **3.4 Educación**

3.4.1 Actualmente ¿Está realizando algunos estudios?

3.4.2 En el tiempo que estuvo estudiando ¿Recuerda que alguna ocasión hayan tocado el tema sobre el cuidado del medio ambiente? (Primaria, Secundaria, Preparatoria, Universidad)

- 3.4.3 ¿Considera que lo que aprendió en la escuela acerca del medio ambiente fue suficiente como para que lo hayan convencido del cuidado del medio ambiente?
- 3.4.4 Si es que participó en algunas actividades sobre el medio ambiente ¿cuáles fueron estas actividades en las que usted participó?
- 3.4.5 ¿Considera que en su tiempo de estudiante la escuela le permitió pensar, sentir y actuar en favor del cuidado de la naturaleza? ¿Por qué?

#### **IV. RESPETO A LA NATURALEZA Y ÉTICA CRISTIANA**

##### **4.1 Acciones ambientales**

- 4.1.1 De manera general ¿Qué podría decirme que acciones realiza acerca del cuidado de los aspectos relacionados con la naturaleza (agua, tierra, basura, aire, electricidad)?
- 4.1.2 ¿Considera que en este momento existen algún problema que tiene que ver con la naturaleza (plantas, animales, agua, energía, etc.)?
- 4.1.3 Si es que considera que hay problemas ambientales ¿Dónde y cómo se enteró de ello?
- 4.1.4 ¿Qué tan importante es para usted habitar en un lugar donde no existe este tipo de problemas ambientales?
- 4.1.5 De acuerdo a lo que usted ha vivido ¿Cuál es el principal origen de los problemas de la naturaleza?
- 4.1.6 Alguna ocasión ha participado en alguna actividad ya sea de forma individual o grupal donde se promueva el cuidado del medio ambiente.
- 4.1.7 Si es que ha participado en actividades para el cuidado del medio ambiente, ¿Podría describirme en qué consiste y cómo ha participado?

##### **4.2 Mi disposición hacia el respeto por la naturaleza**

- 4.2.1 Ha sentido en alguna ocasión cierta preocupación sobre los problemas ambientales y su impacto en la comunidad en donde vive.
- 4.2.2 ¿Cuál ha sido su participación al interior de su comunidad respecto al apoyo en los problemas ambientales?
- 4.2.3 ¿Qué considera que faltaría por hacer para construir una sociedad donde se privilegie la justicia social en relación con el respeto de la naturaleza?
- 4.2.4 Si continuamos como sociedad con las prácticas de hoy como se imagina el mundo a futuro con respecto a la naturaleza
- 4.2.5 ¿Qué podría hacer usted al respecto?

##### **4.3 Mi relación con la naturaleza a partir de la cosmovisión ético-cristiana**

- 4.3.1 De acuerdo a sus creencias religiosas ¿Siente usted un compromiso acerca del cuidado de la naturaleza?
- 4.3.2 ¿Considera que dentro de la religión que practica debería existir (o existe) algún compromiso acerca del cuidado de la naturaleza?
- 4.3.3 ¿Considera que faltaría algo por hacer dentro de la religión que practica para promover valores relacionados con el cuidado de la naturaleza?
- 4.3.4 ¿Qué tendría que cambiar dentro de su religión para que se puedan promover los valores ambientales?

**ANEXO B. EJEMPLO DE REGISTRO DE OBSERVACIÓN**

<b>Fecha:</b>	<b>Lugar:</b>	
<b>Observador:</b>	<b>Hora de inicio:</b>	<b>Hora de terminación:</b>

TEMAS	NOTAS
Bienvenida	Eran las 12:07 horas cuando una persona toma el micrófono para dar inicio al servicio. Realiza una explicación breve del motivo de la reunión. Pregunta a los asistentes si alguien está ahí por primera vez, se levantan de sus asientos algunas personas, posteriormente los edecanes(as) les entregan un folleto de bienvenida que incluye un mensaje cristiano breve y los horarios de servicio.
Oración	Se invita a todos los presente a formar pequeños grupos para realizar una oración, mientras que el conductor del servicio realiza lo mismo.
Alabanzas (música religiosa)	Después de la oración, el conductor del servicio cede el espacio al grupo de alabanza. El grupo dirige cuatro alabanzas mientras los asistentes aplauden, cantan y ocasionalmente elevan sus brazos.
Mensaje	Después que concluye la última alabanza hace aparición el encargado de llevar a cabo el mensaje. Un reloj inicia la cuenta regresiva de 45 minutos mientras se trasmite el mensaje. El responsable del mensaje inicia su discurso con algunos comentarios generales e indica el contenido. Comienza a presentar su discurso mientras se apoya en diapositivas donde se destacan los puntos esenciales.
Llamado	Al concluir el mensaje, la responsable pregunta a los asistentes ¿si alguno quiere pasar al frente para realizar una oración de fe? Algunos asistentes levantan la mano, llegan los edecanes y los conducen al frente. Se realiza una oración dirigida por el pastor, al concluir, la mayoría aplaude y se les entrega una biblia invitándoles a leerla.
Oración	El pastor brinda algunas indicaciones respecto a la organización de la Iglesia, realiza una oración indicando que están despedidos.
Conclusión sobre la naturaleza	No se detectaron expresiones, postulados o enseñanzas relacionadas con la naturaleza, en esencia el mayor contenido ético estaba dirigido hacia la vida cristiana.

**ANEXO C3-1 UNIDADES SINTÁCTICAS DE GN 1:26-28**

<b>Génesis 1.26-28</b>		<b>N/V</b>	<b>Obs. Gram.</b>
1.26a	Entonces dijo Dios:	v	↑ narrativo
1.26b	Hagamos al hombre a nuestra imagen,	v	→ 'hagamos...'
1.26c	conforme a nuestra semejanza;	n	→ narrativo
1.26d	y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra,	v	↑ imperativo
1.26e	y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.	n	≡ 'y señoree...en toda la tierra'
1.27a	Y creó Dios al hombre a su imagen,	v	↑ énfasis en <i>crear</i>
1.27b	a imagen de Dios lo creó;	n	→ narrativo
1.27c	varón y hembra los creó.	n	≡ narrativo
1.28a	Y los bendijo Dios,	v	↑ narrativo
1.28b	y les dijo:	v	↑ narrativa
1.28c	Fructificad y multiplicaos;	v	→imperativo
1.28d	llenad la tierra,	v	→imperativo
1.28e	y sojuzgadla	v	→imperativo
1.28f	y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos,	v	→imperativo
1.28g	y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.	n	≡ 'y sojuzgadla (la tierra)'

**Nota:** La primera columna contiene la traducción del texto, puesto en cláusulas; la segunda define el tipo de cláusula según dos categorías (nominal o verbal); la tercera hay un espacio para observaciones gramaticales. En la tercera columna se utilizan los siguientes símbolos: ↑: cláusula con la que inicia un nuevo episodio; →: cláusula que continua lo anterior al mismo nivel narrativo; ≡: cláusula que depende de la anterior.

**ANEXO C3-2 SEGMENTACIÓN DE GÉNESIS 1.26-28**

	<b>A</b>	<b>B</b>	<b>C</b>
Entonces dijo Dios:	]	]	]
Hagamos al hombre a nuestra imagen,	]	]	]
conforme a nuestra semejanza;	]	]	]
y señoree en los peces del mar, en las aves de los	]	]	]
cielos, en las bestias, en toda la tierra,	]	]	]
y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.	]	]	]
Y creó Dios al hombre a su imagen,	]	]	]
a imagen de Dios lo creó;	]	]	]
varón y hembra los creó.	]	]	]
Y los bendijo Dios,	]	]	]
y les dijo:	]	]	]
Fructificad y multiplicaos;	]	]	]
llenad la tierra,	]	]	]
y sojuzgadla	]	]	]
y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos,	]	]	]
y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.	]	]	]

**Nota:** La segmentación del texto se presenta en tres unidades que va de pequeño hacia más grande. En la unidad A los subpárrafos, en la unidad B los párrafos y en la unidad C la perícopa.

**ANEXO C3-3 ESTADÍSTICA DE PALABRAS DE GÉNESIS 1.26-28**

	<i>Gn 1.26-28</i>	<i>Gn</i>	<i>Pentateuco</i>	<i>A.T.</i>
Crear	3	9		
Hombre	2			
Imagen	3			
Semejanza	1			
Señoree	2			
Tierra	4			
Aves de los cielos	2			
Peces del mar	2			
Bestias	2			
Animal	1			



## ANEXO C3-4 LINEAS DE SENTIDO Y OPOSICIONES SEMÁNTICAS DE GÉNESIS 1.26-28

### Líneas de sentido

<i>Hacer algo</i>	<i>Seres vivos</i>	<i>Aspectos divinos</i>
Hacer al hombre	Hombre	Imagen divina
Acción creadora de Dios	Varón y hembra	Semejanza divina
Señoread la Tierra	Peces	Bendición divina
Sojuzgar la Tierra	Aves	Ser creado por Dios
Fructificar	Bestias de toda la Tierra	
Multiplicar	Animales	
Llenar la Tierra		

### Oposiciones semánticas

los cielos-la Tierra  
humano-divino  
el hombre como señor- la naturaleza como servidor  
varón-hembra

### Agrupación de líneas de sentido y oposiciones semánticas

humano	divino
el hombre como señor	Dios como creador
fructificar	
multiplicar	
llenar la Tierra	
ser humano creado	ser divino increado

ANEXO C. RELACIÓN DE LOS ENTREVISTADOS:  
“CREYENTES CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS EN MEXICALI, BAJA CALIFORNIA”

NOMBRE DE IDENTIFICACIÓN	EDAD	GÉNERO	OCUPACIÓN	RELIGIÓN	TIEMPO DE PRACTICAR LA RELIGIÓN
Fátima	22	Femenino	Estudiante	Evangélica	Toda la vida
Claudia	35	Femenino	Docencia	Católica	21 años
Everardo	40	Masculino	Mecánico	Evangélica	10 años
Dan	35	Masculino	Psicología	Evangélica	Toda la vida
Elsa	26	Femenino	Psicología	Católica	Toda la vida
María del Socorro	47	Femenino	Ama de casa	Católica	35 años
Humberto	41	Masculino	Cajero (casa de cambio)	Católico	Toda la vida
Ibis	37	Masculino	Técnico en electrónica	Evangélico	5 años
Alberto	63	Masculino	Ministro de la Iglesia (ayudante en misa)	Católico	Toda la vida
Ernesto	56	Masculino	Consejero (en la iglesia)	Evangélico	17 años
Margarita	31	Femenino	Docencia	Católica	3 años
María del Pilar	31	Femenino	Perito	Católica	Toda la vida
Yuliana	31	Femenino	Diseñadora	Católica	Toda la vida
Jesús Alfonso	19	Masculino	Estudiante	Evangélico	3 años
Juan	42	Masculino	Ventas	Evangélico	14 años
Alicia	30	Femenino	Docencia	Católica	19 años
Mildred	28	Femenino	Secretaria	Católica	Toda la vida
Alejandra	24	Femenino	Estudiante	Evangélica	Toda la vida
Enrique	23	Masculino	Estudiante	Católica	Toda la vida
Tania	24	Femenino	Psicología	Evangélica	10 años

## ANEXO E

### Matriz interpretativa para el estudio de la relación ética hombre-naturaleza desde los creyentes católicos y evangélicos

Objetivo General	Objetivos Específicos	Eje	Categoría	Definición	Subcategoría	Indicador
Analizar la relación ética que los creyentes católicos y evangélicos establecen con la naturaleza	Conocer e interpretar los principios filosóficos contemplados en la ética cristiana asociada al respeto y cuidado de la naturaleza	Principios éticos filosóficos expresados en la ética cristiana en relación con la naturaleza	Principios de la ética cristiana	Conjunto de principios éticos filosóficos expresados en el relato bíblico de la creación y el mensaje cristiano	Principios cristianos y naturaleza  Vida ética	1.1. Exégesis del relato de la creación 1.2. Mensaje cristiano y naturaleza  2.1. Principios cristianos básicos en la vida del creyente
	Analizar cómo interpretan e interiorizan los creyentes católicos y evangélicos los principios de la ética cristiana, asociada al respeto y cuidado de la naturaleza	Interpretación de los principios cristianos en relación con la naturaleza.	Interpretación de la ética cristiana	Proceso del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente del conjunto de los principios cristianos, en revelar los niveles de significación implicados en la significación literal	Mensaje cristiano, relato y naturaleza	1.1. Interpretación del mensaje cristiano 1.2. Interpretación del relato de la creación
		Interiorización de los principios cristianos en relación con la naturaleza	Interiorización de la ética cristiana	Proceso de construcción, a la propia manera de ser, un conjunto de disposiciones con dimensión ética que motiva a los creyentes a adoptar una vida ética de principios prácticos	Respeto por la naturaleza	1.1. Contribución de los principios cristianos al respeto por la naturaleza 1.2. Dimensión práctica de la vida ética asociada al respeto por la naturaleza 1.3 Cambios en los principios cristianos para propiciar el respeto por la naturaleza 1.4 Otros espacios (escuela y familia) diferentes a la vida religiosa y su contribución en el respeto a la naturaleza