

ECOLOGÍA Y CRISTIANISMO

Mario Enrique Sacchi

MIEMBRO ORDINARIO DE LA PONTIFICIA ACADEMIA ROMANA
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y DE LA RELIGIÓN CATÓLICA

La qüestió ecològica és central en el debat filosòficoètic d'aquest final de segle. En aquest article, el professor M. E. Sacchi porta a terme una reflexió sobre el sentit de l'ecologia a partir de la filosofia d'arrel cristiana. Contràriament al que diuen alguns pensadors actuals, M. E. Sacchi considera que la cultura judeocristiana és, en la seva gènesi, profundament ecològica, atès que, des d'aquesta perspectiva, la naturalesa és compresa com creatio Dei.

247

EL UNIVERSO DIVINAMENTE CREADO

En los últimos años se ha ido acumulando una vasta literatura destinada a exponer la visión cristiana de la problemática ecológica agitada en nuestros días. Sin embargo, es oportuno recordar que esta problemática, a pesar de su actualidad y de los giros que le ha impreso la mayor parte de las exposiciones provenientes del campo ecologista, no constituye ninguna novedad; por el contrario, ha formado parte desde siempre de las consideraciones brindadas por el cristianismo acerca de la creación del mundo, del orden del universo, de la posición que el hombre ocupa entre las cosas que nos rodean, del encauzamiento de los entes terrenales al fin para el que fueron producidos y, por encima de todo, del gobierno que

Dios ejerce sobre las criaturas mediante la providencia de su sabiduría infinita. En este sentido, ya desde la gesta de los padres de la Iglesia, el cristianismo ha elaborado una doctrina integral y homogénea en torno de los mismos asuntos que inquietan al espíritu ecológico contemporáneo; mas, en general, la formulación de esta doctrina, no ha respondido a los mismos intereses hoy presentes en los debates planteados por el pensamiento ecologista en boga.

La concepción alentada por el cristianismo alrededor de las materias de incumbencia de la ecología se sustenta en una doble fuente. En primer lugar, y de un modo principal, se trata de una concepción que bebe directamente de la revelación divina testimoniada por las Sagradas Escrituras. En segundo lugar, dicha concepción también incluye múltiples averiguaciones científicas, conquistadas por la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, que el alma cristiana estima perfectamente coherentes y en plena armonía con las verdades reveladas por Dios.

El recurso cristiano a esta doble fuente de su concepción del orden se sustenta, a su vez, en dos criterios ampliamente encarecidos por la teología católica, en particular desde el momento en que santo Tomás de Aquino, durante el esplendor de la escolástica medieval, fijó de una manera definitiva las relaciones de la *sacra doctrina* con el conocimiento logrado por el intelecto humano merced a su capacidad cognoscitiva intrínseca: por un lado, algunas verdades que atañen a la existencia y a la naturaleza de las cosas de este mundo no pueden conocerse como no sea a través de la revelación divina; por otro, contra todas las variantes del escepticismo y del agnosticismo, es necesario asegurar que la razón natural del hombre puede, por sí misma, demostrar numerosas verdades que conciernen a la entidad y al obrar de tales cosas terrenales. Así, entre aquellas verdades reveladas formalmente por Dios que se hallan implícitas en la actual discusión ecológica, cabe señalar las siguientes:

1^a) El mundo es obra de Dios y, más precisamente, de toda la Santísima Trinidad; no de una Persona divina singularmente considerada. Sintetizando el consenso especulativo de los santos padres, san Agustín de Hipona expone esta convicción con frases de resonancia perdurable al decir que la Iglesia cree firmemente que la Trinidad divina, el único Dios de nuestra fe, ha creado de la nada todas las cosas corpóreas y espirituales o, si se prefiere, todas las cosas visibles e invisibles.¹ Pocos lustros más tarde, de por boca

¹ "Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, disciplina catholica credi iubet, ita ut creatura omnis

del papa san León Magno, el magisterio de la Iglesia confiesa que todas las cosas fueron hechas por las Personas de la Trinidad increada.² Santo Tomás resume esta doctrina católica diciendo que el acto de crear “conviene a Dios según su ser, que es su esencia, la cual es común a las tres Personas. Por eso crear no es propio de alguna Persona, sino común a toda la Trinidad”.³

2^a) El mundo creado por Dios ha sido producido de la nada, de forma tal que no ha sido hecho a partir de un sujeto preexistente.⁴ La obra divina de la creación no estriba en la producción de las cosas mediante la metamorfosis de algo que existiría con anterioridad y a lo que se le aplicaría alguna transformación ulterior. Estrictamente hablando, el acto de crear ejercido por Dios radica en producir todo el ser de las criaturas desde el más absoluto no ser, como lo ha puntualizado el mismo santo Tomás: “*Así como la generación del hombre es del no ente que es el no hombre, así la creación, que es la emanación de todo el ser, es del no ente que nada es*”.⁵ De ahí que la Iglesia siempre haya enseñado que, tomado según su acepción primaria y rigurosa, el acto de crear –la producción de las

sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba scripturarum divinarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo; nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est” (*Super Gen. ad litt.* 1: PL XXXIV 221). Más concisamente, dice san Agustín: “Ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus” (*De Trinit.* V 14: PL XLII 921). La misma doctrina se halla en los escritos de San Ireneo de Lyon (*Adv. haeres.* IV 20: PG VII 1032), san Efrén de Siria (*Hymnus de defunct. et Trinit.* 11: S. *Ephraem Syri hymni et sermones*, Mechliniae 1882-1902, vol. III, p. 242), san Fulgencio de Ruspe (*De fide ad Petrum* 3: PL LXV 683) y del Pseudo Dionisio Areopagita (*De div. nomin.* 2,3: PG III 637).

² “Praeter hanc autem summae Trinitatis unam consubstantialem et sempiternam atque incommutabilem deitatem nihil omnino creaturam est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit” (*Quam laudabiliter* 5: PL LIV 680). Cf. Denz/Sch 285.

³ *Summ. theol.* I q. 45 a. 6 resp. Cf. *In I Sent.* prol., et *De potent.* q. 9 a. 5 ad 20um. Acerca de la fe católica en Dios creador de todas las cosas, consúltense los documentos colacionados en Denz/Sch 19, 21-22, 27-30, 36, 40, 51, 55, 60, 125, 150, 188, 191, 287, 800, 3001-3002, 3004, 3025, 3538 et y 3955.

⁴ *La creatio ex nihilo* fue insistentemente afirmada por los padres de la Iglesia, como se advierte a través de la lectura de las páginas de Hermas (*Pastor*, mand. 1: PG II 913), Arístides (*Apol.* 4: PG XCVI 1109), san Justino de Samaria (*Apol.* 10: PG VI 341; *Cohort. ad Graecos* 22: ibid. 281), san Teófilo de Antioquía (*Ad Autol.* II 4 et 10: PG VI 1052 et 1064), san Ireneo de Lyon (*Adv. haeres.* I 22 et II 10: PG VII 699 et 736), Tertuliano (*Apol.* 17: PL I 375; *De praescript. haeret.* 13: PL II 26; *Adv. Hennog.* 8, 16-17 et 20-21: Ibid. 204, 211-212 et 215-216; *De carnis resurrect.* 11: Ibid. 809), san Hipólito Romano (*Philos.* X 33: PG XVI/3 3447), Orígenes (*De princ.* I praef. 4: PG XI 117; *In Ioannem comment.* I 17 n. 103: PG XIV 53), san Metodio (*De libero arb.* 7: PG XVIII 256), Lactancio (*Inst. div.* II 8: PL VI 297), Afraates (*Demonstr.* 8: PS I 398), san Efrén de Siria (*op. cit.*, ibid.), san Atanasio de Alejandría (*Orat. de incarnat. Verbi*

cosas de la nada— está reservado exclusivamente a la omnipotencia de Dios, no habiendo sido comunicado a ninguna criatura y, por tanto, tampoco al hombre.⁶

3^a) El universo creado ha comenzado a ser en el tiempo.⁷ Es ésta una de las cláusulas de la fe cristiana que los teólogos consideran como una verdad *formaliter revelata*, ya que de ningún modo puede ser conocida por la razón del hombre librada a sus solas fuerzas naturales. Si Dios no hubiera revelado en las Sagradas Escrituras la verdad del principio temporal del mundo (cf. Gen 1 I), nosotros jamás habríamos podido averiguarlo porque la evolución lógica del raciocinio humano es impotente para probar ni su temporalidad ni su eternidad. Santo Tomás nos ha legado esta elucidación capital acerca de tal cuestión: “Que el mundo no ha sido siempre lo sabemos solamente por la fe y no puede ser probado demostrativamente”.⁸ Por ello es que todas las propuestas destinadas a inferir que nuestro mundo ha comenzado a existir en el tiempo, aun aquéllas que presumen de poder calcular cuándo ha tenido lugar el primer instante del universo —v. gr., la teoría del *big bang*— no exceden, en el mejor de los casos, el nivel de una pura conjetura, aunque, a la postre, terminan naufragando en el mismo fracaso que había mellado el enjundioso intento de Aristóteles

2: PG XXV 100; *Epist. de decret. Nicaen. synod.* 11: *Ibid.* 441; *Adv. Arianos orat.* 1: PG XXXVI 72), san Gregorio Nacianceno (*Orat.* 40: PG XXXVI 424), San Juan Crisóstomo (*In Genesim homil.* 2, 2: PG LIII 28), san Ambrosio de Milán (*Hexaem.* I 4: PL XIV 130), san Agustín (*De Gen. contra Manich.* I 6: XXXIV 178; *De vera relig.* 18: *ibid.* 137; *Super Gen. ad litt.*, loc. cit; *Contra Felicem Manich.* II 18: PL XLII 547), san Cirilo de Alejandría (*Thes. de sancta et consubst. Trinit.* 32: PG LXXXV 484; *Contra Iulianum imperat.* 2: PG LXXVI 584), Teodoreto de Ciro (*Graec. affect. curat.* 4: PG LXXXIII 916), Genadio de Marsella (*Liber eccles. dogm.* 10: PL LXVIII 983), san Fulgencio de Ruspe (*op. cit.* 3: PL LXV 683), San Gregorio Magno (*Moralia* XVI 37: PL LXXXV 1143) y san Juan Damasceno (*De fide orthod.* II 2: PG XCIV 864), etc.

⁵ *Summ. theol.* I q. 45 a. 1 resp. Cfr. *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 2 per totum.

⁶ Cf. Denz/Sch 2170-2171 et y 3624. Los santos padres ya habían sustentado la misma doctrina, según se desprende de las obras de san Atanasio de Alejandría (*Adv. Arianos orat.* 2: PG XXVI 189), san Basilio Magno (*Adv. Eunom.* IV 3: PG XXIX 688), san Agustín (*De Gen. ad litt.* IX 15: PL XXXIV 403; *Contra Felicem Manich.*, loc. cit.; y *Quaest. in Heptat.* II q. 21: PL XXXIV 602), san Cirilo de Alejandría (*Contra Iulianum imperat.* 2: PG LXXXVI 596) y san Fulgencio de Ruspe (*Ad Monim.* I 19: PL LXV 167), entre muchos otros.

⁷ Cf. Denz/Sch 410, 565, 951-953, 1333, 3002 y 3890.

⁸ *Summ. theol.* I q. 46 a. 2 ad 1um. Cf. *In VIII Phys.*, lect. 2 per totam; *In II De caelo et mundo*, lect. 1, n. 2; *In XII Metaphys.*, lect. 5 per totam; *De potent.* q. 3 aa. 13-14; *De aetern. mundi*, per totum; *Comp. theol.* I 98-99; *Summ. theol.* I q. 42 a. 2 per totum, et q. 46 aa. 1-2. Cfr. E. ROLFES, “Die Controverse über die Möglich-keit einer anfangslosen Schöpfung”: *Philosophisches Jahrbuch* X (1897) 1-22; y F. M. SLADÉCZEK S. I., “Der Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologia von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt”: *Ibid.* XXXV (1922) 38-56.

destinado a demostrar la eternidad de la materia primera.⁹

4^a) Dios ha creado este mundo conforme a un plan prefigurado ejemplarmente en las ideas existentes en el intelecto de la divinidad donde se contienen previamente todas y cada una de las criaturas emanadas de su causalidad universal. Las ideas inmanentes a la mente de Dios son las formas o modelos que predeterminan el ser y la esencia de las cosas producidas de la nada por su virtud creadora. Tal el motivo por el cual el cristianismo niega que el universo sea un efecto del albur o del azar. El mundo no existe por casualidad, como tampoco el orden de sus componentes es el resultado de un amontonamiento anárquico de los entes que pululan por doquier. La actitud de quienes promueven una visión de la naturaleza supeditada a las leyes del azar trasunta una regresión anacrónica a la fragilidad de las cosmogonías paganas de la Antigüedad, como sucede con las teorías de Jacques Monod, que culminan en la sugerencia de un "contingentismo" extremo de todo el universo.¹⁰ Por el contrario, la religión cristiana sostiene que tanto la entidad cuanto el orden del universo derivan de un dictamen explícito de la inteligencia de Dios, cuyas ideas encierran anticipadamente el diseño del mundo que Él ha deseado crear y que ha creado eficazmente con arreglo a la eideticidad de las preconcepciones merced a las cuales este mismo mundo ha sido proyectado desde toda la eternidad, si bien su existencia no posee igual duración, pues ha empezado a ser en el tiempo finito. Rememoremos esta sentencia de santo Tomás: "Puesto que el mundo no ha sido hecho por el azar, sino que ha sido hecho por Dios, que obra por el entendimiento [...], es necesario que haya una forma en la mente divina a semejanza de la cual ha sido hecho el mundo. Y en esto consiste la razón de idea".¹¹

⁹ Cf. W. E. CARROLL, "Big Bang Cosmology, Quantum Tunneling from Nothing, and Creation": *Laval Théologique et Philosophique* XLIV (1988) 59-75; ID., "Thomas Aquinas and Big Bang Cosmology": *Sapientia* LIII (1998) 75-95; y M. E. SACCHI, "El big bang y la visión cristiana del universo": *Teología* XXXII (1995) 109-129.

¹⁰ Cf. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie de la biologie moderne*, Paris 1970. Contra esta posición, véanse G. GUERRA, "De libello a Iacobo Monod de alea et necessitate conscripto thomistica censura", en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1981-1982 (=Studi Tomistici 10-17), vol. V, pp. 359-364; L. J. ELDERS S. V. D., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin*, trad. de J.-Y. Brachet, Paris 1994 (=Croire et Savoir 19), pp. 452-453, 467 et 472; y J. E. BOLZÁN-O. L. LARRE, "Orden, desorden, azar": *Sapientia* XLIX (1994) 327-336.

¹¹ *Summ. theol.* I q. 15 a. 1 resp. Cf. *In V De div. nomin.*, lect. 3, n. 666; *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 1 resp. et q. 3 a. 3 resp.; *Quodlib.* IV q. 1 a. 1 resp.; *De verit.* q. 3 a. 2 sed contra 1 um et resp.; *Summ. c. Gent.* I 54; *Summ. theol.* I q. 14 prol., q. 15 a. 2 resp., q. 15 a. 3 resp., q. 34 a. 3 ad 4um, q. 84 a. 5 o-bi. 3a et resp.; II-II q. 173 a. 1 resp.

5ª) El universo creado tuvo su origen de acuerdo con la narración contenida en el *Hexaémeron* (cf. Gen I I-II 4), y su hechura se corona con la creación del hombre, la única substancia compuesta de cuerpo material y alma espiritual, a quien Dios ha instituido en el ser a su imagen y semejanza (cf. Gen I 26). He aquí el más precioso de los testimonios de la revelación bíblica sobre la dignidad peculiarísima que la divinidad ha otorgado al animal racional y la perfección augusta que éste reviste en el conjunto de todas las criaturas. El cristianismo nunca ha cesado de encarecer esta revelación de una verdad tan misteriosa cuan magnífica. Bástenos una breve glosa de la docencia apostólica de un padre de la Iglesia, san Efrén de Siria, para captar la dimensión extraordinaria que adquiere la maravilla de la creación del hombre a imagen y semejanza del Señor: el libro del Génesis –asegura san Efrén– dice que hemos sido hechos a semejanza de Dios porque Él ha querido que su hechura amada ejerza libremente un dominio sobre las criaturas inferiores. Pero también de tres modos hemos de entender que en nuestra naturaleza se halla impresa la imagen de la Trinidad creadora, a saber: para que participemos de la potestad de Dios con vistas al gobierno humano de las cosas infrahumanas, para que podamos acoger en la pureza de nuestra alma todos los carismas de las virtudes divinas y para que hagamos uso de nuestra razón con un poder directivo que redunde en una suerte de humanización de todo lo que obremos, de manera que aquello que brote de nuestro actuar racional también registre una cierta semejanza con nuestro propio ser.¹² Innumerables son los documentos del magisterio conciliar y pontificio de la Iglesia que corroboran la exégesis veterotestamentaria de san Efrén. Ello explica por qué la relevancia de esta revelación bíblica y su ensalzamiento infatigable por parte de la tradición cristiana arrancaron de Pío XII una manifestación que debiera sustituir de una vez por todas las declamaciones procedentes de tantas antropologías extraviadas o anodinas que circulan en nuestra época: “*La dignidad del hombre es la dignidad de la imagen de Dios.*”¹³

El cristianismo no asimila su concepción ecológica a la descripción fantástica de un mundo que está muy lejos de albergar el paraíso terrenal del que el hombre ha sido expulsado a causa de su delito: “Y le echó Yahveh Dios del jardín del Edén” (Gen III 23; Cf.

¹² Cf. *Interpret. in S. Script.*, In Gen. 1: S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae extant, Graece, Syriace, Latine, ed. I. S. Assemani, Romae 1732-1746, vol. I, p. 128.

¹³ Pío XII, *Benignitas et humanitas*: AAS XXXVII (1945) 15.

1-24). No en vano los textos de las Escrituras nos transmiten de igual modo otras dos noticias que se corresponden con otros tantos acontecimientos relevantes de la historia de este mundo y que, por otra parte, no sólo han incidido de forma incisiva en el derrotero terrenal del animal racional sino que, además, involucran una formidable proyección escatológica y soteriológica: habiendo ofendido a Dios con su pecado, el hombre ha perdido la gracia en la cual había sido creado; mas el Padre Eterno no ha querido que el hombre permanezca postrado para siempre en la condición miserable y ruinosa a que le ha conducido su prevaricación, por lo que ha enviado a su Hijo a fin de que su criatura amada alcance la salvación eterna al acoger libremente la ofrenda de la redención obrada por Jesucristo.

Por ende, para la mente cristiana una verdadera concepción ecológica debe contemplar forzosamente estos tres datos destacados: primero, que Dios ha creado el mundo y al ente humano y, en consecuencia, la divinidad es el principio extrínseco del cual dependen todo el ser y toda la naturaleza de las cosas finitas; segundo, que la más perfecta de las criaturas producidas por Dios es el hombre, a quien ha concedido tanto un innegable señorío cuanto un dominio efectivo sobre las cosas inferiores a su dignidad óptica; y tercero, que el mundo creado por Dios y habitado por el hombre es el teatro donde éste protagoniza el drama del pecado y donde se desarrolla la historia de la salvación, a la que el misterio de la nueva alianza –sellada con la encarnación, la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazareth–, le otorga un sentido eminentemente cristocéntrico.

EL SEÑORÍO DEL HOMBRE

Si el relato de la creación del mundo estampado en los versículos iniciales del *Pentateuco* oficia como el fundamento irremplazable de la concepción ecológica del cristianismo, también es menester que distingamos otros dos aspectos de la pedagogía bíblica acerca del origen de las cosas infradivinas. Ante todo, el carácter libérrimo y gratuito del acto creador ejercido por Dios, pues la producción divina de la totalidad de las criaturas en sus propias entidades –aquello que la teología sagrada juzga como el acto por el cual la deidad confiere todo el ser a las cosas diversas de su misma substancia–, no ha sido una obra de justicia exigida por ningún ente causado, pues nada habría por debajo de Dios si Él no se hubiera dignado comunicar el acto de ser a título de una donación, de un obsequio o de un regalo. La apología cristiana de la absoluta libertad de Dios al ejercer su acto creador data de tiempos

muy antiguos. Los propios padres de la Iglesia tomaron a su cargo la necesidad de afirmarla sin ambages. Para el caso, escribió san Agustín: "Por ninguna necesidad, por ninguna indigencia de cualquier utilidad, sino solamente por [su] bondad Dios hizo lo que ha sido hecho, o sea, porque es bueno".¹⁴ La acción creadora de Dios no ha sido reclamada por necesidad alguna, ni mucho menos ha sido obrada por una presunta obligación de saldar ninguna absurda deuda que el Padre Eterno haya contraído jamás con sus hijos.

De forma congruente con esta tradición apologética, la Iglesia ha sostenido constantemente que Dios, al crear el mundo, ha obrado con la libertad más absoluta.¹⁵ Dios no ha tenido la menor necesidad de crear nada, ya que Él mismo es la plenitud absoluta del ser, por lo que ningún ente mundano ha podido condicionar, ni siquiera ínfimamente, el obrar *ad extra* del autor del universo, toda vez que la relación de Dios con sus criaturas, de acuerdo con una famosa tesis de santo Tomás, es solamente una relación de razón; no una relación real.¹⁶ Esta tesis es en la actualidad rebatida por muchos teólogos católicos y protestantes, quienes alegan que con ella santo Tomás no habría podido justificar la causalidad ejercida por Dios sobre las cosas del mundo que Él mismo ha creado. Pero en esta impresión anida un engaño, pues tales teólogos, al expresarse del modo consignado, no solamente ponen al descubierto una ignorancia incomprensible de la teoría metafísica de la causalidad divina, sino que, además, y por si fuera poco, terminan haciendo del obrar de Dios un efecto necesario de ciertos condicionamientos presuntamente impuestos por los entes emanados de su virtud productiva. Al margen de este error teológico y filosófico, la progresión coherente de la teoría que desea ver

¹⁴ *De civ. Dei* XI 4: PL XLI 338; vel CSEL L/1 548. Otros textos patrísticos de igual inspiración se hallan en Atenágoras (*De resurrect. mort.* 12: PG VI 996), san Ireneo de Lyon (*Adv. haeres.* II 1, II 30 et IV 20: PG VII 710, 822 et 1032), san Hipólito Romano (*Contra haeres.* Noeti 10: PG X 817; y *Philos.* X 32: PG XVI/3 3446), san Atanasio de Alejandría (*Orat. de incarnat. Verbi* 2: PG XXV 100) y del mismo san Agustín (*Enarrat. in Psalmos.*, in Ps CXXXIV 10: PL XXXVII 1745).

¹⁵ En 1870, el Concilio Ecuménico Vaticano I emitió la siguiente reprobación: "Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: anathema sit" (Denz/Sch 3025). Cf. 1333, 2828, 3002, 3218 ety 3890.

¹⁶ "Relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis" (*Summ. theol.* I q. 45 a. 3 ad 1um). Cf. *In I Sent.* dist. 40 q. 1 a. 1 ad 1um; *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 2 ad 4um-5um; *De potent.* q. 3 a. 3 resp.; *Summ. c. Gent.* II 18; *Summ. theol.* I q. 13 a. 7 resp.

una relación real de Dios con las criaturas lleva a quienes así opinan a negar que la inmutabilidad más absoluta sea un atributo predicado de la esencia de la deidad.

El otro aspecto que nos toca subrayar a la vista de la narración veterotestamentaria de la creación posee asimismo una importancia meridiana para el apropiado encuadramiento de la cuestión ecológica que se ventila en los días que corren: Dios ha creado todas las cosas de este mundo *ordenándolas*, esto es, injer-tándolas en un orden previamente determinado por su ciencia productiva, pues el intelecto divino no sólo es la causa eficiente y ejemplar que actúa como modelo y agente de las criaturas emanadas de su virtud factiva; al unísono, es el principio que las conserva en su ser y les dispensa el cuidado o *cura* suministrado por su inteligencia providente. En efecto, la creación divina del mundo estipula que los entes producidos de la nada por el portento de la intelección factiva de Dios observen una determinada relación mutua de unos con otros, con el todo universal y con su propio autor, quien les ha dado el ser instalándolos en el universo conforme a un esquema ideal que ha preestablecido la preservación de todas las criaturas en una existencia ordenada. En palabras de santo Tomás: *“La ordenación de algunas [cosas] no puede hacerse, pues, sino por el conocimiento de la relación y de la proporción mutua de las [cosas] ordenadas y de su [relación] con algo más alto [que ellas mismas], cual su fin; el orden de algunas [cosas] entre sí, entonces, es a causa de su orden al fin. Pero el conocer las relaciones y las proporciones mutuas de algunas [cosas] concierne sólo a quien tiene intelecto, ya que juzgar sobre algunas [cosas] por la causa altísima es [propio] de la sabiduría de algún inteligente. De ahí que, en [el ámbito de las operaciones] mecánicas llámanse sabios a los ordenadores de los edificios [que obran] conforme a tales artificios. No obstante, las cosas producidas por Dios tienen un orden entre sí, [mas] no casual, toda vez que, siempre o en la mayoría de los casos, [tal orden] es. Y así se patentiza que Dios produce las cosas en el ser ordenándolas”*.¹⁷

El modo como se verifica la presencia del hombre en el mundo no es indiferente a la ordenación del universo creado libremente por la Trinidad. El Antiguo Testamento no cesa de insistir en la indicación del lugar asignado al animal racional en la economía universal decretada por el Creador. Notable es la declaración bíblica de una de las redundancias de la perfección infundida al ente humano por la causa divina de su ser, ya que a la revelación

¹⁷ *Summ. c. Gent.* II 24.

de la dignidad excelente del hombre —ésta que le adviene como efecto de su producción a imagen y semejanza del mismo Dios—, sigue de inmediato la revelación del señorío con que su Padre le ha enaltecido al encomendarle la regencia de cuantas cosas cuenten con una perfección rebajada en comparación con la bondad entitativa de la humanidad. Es más, ha sido el mismo Dios quien ha legislado la subordinación de todos los entes infrahumanos al bien del hombre, según lo anuncian las proclamas inequívocas de los Libros Santos, ya que la economía divina de la creación ha previsto que sean los hombres quienes *“manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra”* (Gen I 26).

Es a la humanidad bisexual, al varón y a la mujer, a la que Dios le ha inculcado la misión de poner en práctica su señorío, su potestad y su dominio sobre aquello que, de acuerdo con los dictámenes insertos en el plan celestial del universo, se halla al servicio de la obra óptima de Dios: *“Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla: mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra”* (Gen I 28). Una vez más, este señorío humano es confirmado explícitamente cuando Dios, a continuación de lo anterior, señala a Adán y a Eva que todos los animales irracionales y todos los vegetales que germinan en el suelo han sido creados para que el hombre disponga de ellos en beneficio de la hechura predilecta del Señor, el mismo hombre: *“Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento”* (Gen I 29). Palabras que Dios reitera cuando proclama nuevamente que *“a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda serpiente de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy de alimento”* (Gen I 30). Pero, al mismo tiempo, así como todas las cosas inferiores al hombre están sometidas a su señorío, así también la economía divina ha implantado una gradación de perfecciones aun incluso entre las mismas criaturas cuyas naturalezas las exhiben en un escaño de menor jerarquía óntica que la propia de nuestra especie.

Los citados pasajes del Génesis destacan que, en la jerarquía de los vivientes mundanos, las plantas fueron creadas para la utilidad de los animales y las bestias para la utilidad de los hombres. Mas el hombre no ha sido llamado a servir a ninguna cosa de perfección inferior a la suya propia. Hablando a Noé y a su prole, Dios vuelve a notificarles el mandato impreso en su economía creadora y ordenadora: *“Infundiréis temor y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que reptan por el suelo, y a*

todos los peces del mar; queden a vuestra disposición. Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento; todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde" (Gen IX 2-3).

La teología cristiana explica el orden jerárquico de esta gradación ordenada del universo en un sentido que implica igualmente la certificación de una tesis inserta en la teoría metafísica de la causalidad. Ya san Agustín tenía una plena conciencia de este hecho: de la misma manera que los cuerpos toscos e inferiores son regidos por otros más sutiles y poderosos, así también los vivientes desprovistos de un principio vital racional se hallan bajo el dominio del principio racional de quienes poseen un alma intelectual, de modo semejante a la regencia que ejerce el alma pía y santa sobre el alma pecadora e inmundada; pero la totalidad de estas cosas, en última instancia, se encuentra sujeta al gobierno de Dios.¹⁸ Santo Tomás sostiene otro tanto: "*El orden del universo incluye en sí [mismo] la conservación de las diversas cosas instituidas por Dios y su moción, pues por ambas [la conservación y el movimiento] adviene el orden de las cosas, esto es, según que una es mejor que otra y según que una por otra es movida*".¹⁹ En este sentido, es conveniente que la dignidad de la criatura hecha a imagen y semejanza de Dios conlleve el señorío y el dominio del hombre sobre las cosas que, de acuerdo con el plan del mundo contenido en las ideas eternamente inmanentes al entendimiento divino, han sido colocadas en el nivel de una perfección entitativa inferior.

El Salmista compendia en un bello poema la dignidad dominante que Dios ha entregado al hombre para que éste ejerza su señorío sobre las cosas creadas en orden a su servicio: "*Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies: ovejas y bueyes, todos juntos, y aun las bestias del campo, y las aves del cielo y los peces del mar, que surcan las sendas de las aguas*" (Ps VIII 6-9). No es, pues, una mera invitación divina a que el hombre aparezca arbitraria ni ficticiamente como el señor de este habitáculo terrenal. La criatura racional no puede desentenderse de la tarea señorial que Dios ha puesto en sus manos en aras del dominio de las fieras y de las aves (Cf. Eccli XVII 4); o bien, con mayor hondura todavía: "*Con tu Sabiduría formaste*

¹⁸ "Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum" (*De Trinit.* III 4: PL XLII 873).

¹⁹ *Summ. theol.* I q. 103 a. 4 ad 1um.

al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados" (Sap IX 2)²⁰, pues Dios le dio "el poder de dominar sobre todas las cosas" (Sap X 2; Cf. Iac III 7). Así, la divinidad ha concedido al hombre un señorío llamado a imitar finitamente el máximo señorío que compete a Dios en cuanto causa primera creadora y ordenadora de todo el universo.

Habiendo creado un mundo ordenado ejemplarmente en su prefiguración eidética y no menos eficientemente ordenado en su producción, en su gobierno divino y en su conservación, Dios ha convocado al hombre a una cierta cooperación con su providencia en la obra ordenadora del universo. Por cierto, el animal racional no es un demiurgo, ni tampoco uno de aquellos *dioses menores* que tanto habían entusiasmado a algunas corrientes del pensamiento y de la religiosidad del paganismo antiguo en su ignorancia de la revelación sobrenatural testada por el mensaje de las Sagradas Escrituras. No obstante, al otorgar al hombre un señorío y un dominio regitivo de las cosas infrahumanas, la revelación bíblica nos da a entender que Dios le ha conferido la prerrogativa de ejercer actos de gobierno a la manera de un don gracias al cual la criatura racional participa, limitada y temporalmente, en algo de la autoridad soberana que compete al Creador de un modo infinito y supremo.

Con todo, la debida apreciación del señorío y del dominio

²⁰ Tal es la traducción española de la *Biblia de Jerusalén*, nueva ed., Bilbao 1975, p. 937b. Es evidente que los traductores han empleado la voz *seres* imbuidos de la costumbre moderna y contemporánea de verter con este vocablo aquello que en latín es significado mediante el sustantivo plural *entia*. Ello permite detectar en dicha traducción el influjo de una ontología de magro refinamiento especulativo, porque la elección de la palabra *seres* para aludir a las cosas de las cuales trata el libro de la Sabiduría implica un *aggiornamento* nada feliz del lenguaje veterotestamentario, habida cuenta de que, en el fondo, no se trata más que de una licencia prohijada por una semántica defectuosa infiltrada en múltiples expresiones empleadas por el hombre de nuestro tiempo. El texto latino de la *Vulgata* zanja este fallo de la versión castellana en cuestión mencionando a las *criaturas* en lugar de los *seres* de la traducción citada: "Et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturae quae a te facta est" (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, divisionibus, summaris et concordantiis ornata, denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sul-pitii, Romae-Tornaci-Parisiis s. d. [1927], p. 752). De igual modo, en la edición más reciente de la *Vulgata* leemos: "Et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturis, quae a te factae sunt" (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, E Civitate Vaticana 1979, p. 1086). Para la densa cuestión relativa a los pormenores conflictivos que trae aparejado el uso incorrecto del vocablo *ser* y, por supuesto, también su forma plural, nos remitimos a las aclaraciones aportadas por G. E. PONFERRADA, "Los nombres del ser": *Sapientia* XXV (1970) pp. 21-52.

humanos sobre las cosas inferiores de nuestro mundo, que implica el ejercicio por parte del hombre de un cierto gobierno de tales criaturas, no es tan fácil como quizás algunos pudieran pensar. ¿Por qué Dios todopoderoso habría de confiar a una de sus criaturas, por más que se trate de la más perfecta de todas, un gobierno efectivo de las cosas que Él ha instituido en el ser y ha ordenado merced a su sabiduría infinita? ¿Cómo salvar la regencia inmediata y soberana del universo por obra de la causalidad ordenadora y providente de Dios cuando vemos al hombre ejerciendo una potestad gubernativa que recae sobre el movimiento de criaturas dimanadas del mismo principio divino del mundo? Luego, ¿qué significado hemos de atribuir, a esta autoridad humana sobre los productos irracionales de la causa incausada, una autoridad que, a tenor de la revelación bíblica, del magisterio de la Iglesia y de la tradición unánime del cristianismo, ha sido otorgada al hombre por el propio Dios? Admitamos que estos interrogantes recaban de la teología sagrada un esfuerzo nada desdeñable si se desea resolverlos respetando fielmente las fuentes o los *loci theologici* –como se decía antaño– de los cuales dicha ciencia toma sus principios.

La solución expeditiva de este problema también se encuentra en la especulación teológica que hemos heredado de santo Tomás de Aquino. Para captarla en su debida magnitud, es conveniente señalar que santo Tomás distingue la *providencia*, el plan del gobierno divino de las cosas creadas, y de la *ejecución* del gobierno de las criaturas según ha sido predeterminado en tal plan ideado por el entendimiento del Creador. Conforme a este diseño de la economía creadora, explica el Aquinate, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas creadas a través de su providencia gubernativa, pero también ha querido que la ejecución de los actos de gobierno, por los que se cumple lo establecido en aquel plan divino, sea llevado a cabo por otras cosas: por causas medias o segundas, que obran dicho gobierno a la manera de *ministros* del autor de todas las criaturas. Así, Dios gobierna inmediatamente el mundo, pero sin que ello obstruya el concurso de algunas criaturas que gobiernan a otras ejecutando sus actos regitivos en virtud de una potestad que les fue concedida expresamente por la causa divina. Mas no cualquier criatura pudo ser depositaria de esta potestad gubernativa, pues todo acto de gobierno debe ser ejercido necesariamente por un agente intelectual.

¿Por qué Dios ha escogido este modo de gobernar inmediatamente las cosas creadas delegando la ejecución de su providencia a la *potestas ministrativa* de ciertas criaturas intelectuales –en rigor, de la criatura humana–? Santo Tomás expresa que así sucede

en el universo porque "tanto mejor será el gobierno cuanto mayor sea la perfección comunicada por el gobernante a las cosas gobernadas. Sin embargo, es mayor la perfección de una cosa cuando, aparte de ser buena en sí misma, también es causa de la bondad de otras. Por consiguiente, Dios gobierna las cosas de un modo tal que instituye que algunas, al gobernar [a otras], sean causas [de éstas], de la misma manera como el maestro no solamente hace que sus discípulos sean cognoscentes, sino que también los hace doctores de otros".²¹

Un corolario de esta doctrina tomista aclara más detalladamente el panorama del gobierno divino del universo de las criaturas: si Dios no gobernase valiéndose instrumentalmente de algunas cosas creadas para la ejecución de la regencia de otras, quitaría a estas causas segundas, que actúan como ministros de su providencia, la perfección propia que poseen en cuanto causas que participan módica y finitamente de la perfección óptima de la causa incausada.²² Pero Dios no expande su bondad con la avaricia que muchas veces empequeñece al corazón humano: Él ha deseado que el hombre, su criatura amada, se le asemeje tanto cuanto sea posible encargándole incluso una intervención vicaria en la ordenación del universo.

260

El mundo, entonces, ha sido creado inmediatamente por Dios, quien para ello no se ha valido de ningún intermediario. También de un modo inmediato, Dios extiende su providencia, el plan de su gobierno, a todas las cosas que han procedido de su causalidad omnipotente, pero ha atribuido a algunos entes creados la causalidad suficiente para que obren en su nombre el ejercicio de aquellos actos por los cuales el Creador gobierna universalmente a las criaturas a través de la virtud instrumental de ciertas cosas elevadas a la dignidad de ministros de su autoridad soberana. Estos principios han alimentado la posibilidad de una concepción ecológica imbuida de un sentido cristiano en la medida en que asuma los designios de la economía creadora, conservadora y gubernativa de Dios descrita en la Escritura y profundizada por el *intellectus fidei* de quienes buscan desentrañar las verdades virtualmente reveladas mediante el razonamiento científico que caracteriza el oficio del teólogo.

²¹ *Summ. theol.* I q. 103 a. 6 resp.

²² "Si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Vnde non totum fieret per unum, quod fit per multa" (*Summ. theol.* I q. 103 a. 6 ad 2um). Cf. *Comp. theol.* I 130; *De subst. separat.* 14; *Summ. c. Gent.* III 76-77, 83 et 94; *Summ. theol.* I q. 22 a. 3 resp., q. 103 per totam et q. 116 a. 2 resp.

EL ORDEN ECOLÓGICO Y LA ECONOMÍA DIVINA

El pensamiento contemporáneo ha inventado la palabra *ecología* imprimiéndole la significación de un discurrir humano acerca del mundo considerado como la casa o el hogar donde el hombre desenvuelve su vida presente. Es palmario el parentesco de esta significación con la voz griega ο_κονομ_α.²³ Por eso la ecología pretende mostrarse alternativamente como una ciencia, un arte y una prudencia destinadas a ver en el mundo en que habitamos una suerte de gran ejido doméstico donde el animal racional debe transcurrir su existencia histórica con arreglo a un cierto orden con respecto a las demás cosas que le acompañan en este destierro. Pero, más allá de la inconsistencia de tales pretensiones desde los puntos de vista de la epistemología y de la teoría filosófica de las virtudes intelectuales, importa destacar el resurgimiento de las inquietudes humanas por el orden del mundo y aun por el lugar que en él ocupan el hombre y su obrar.

La licitud de estas inquietudes no se aviene con la abultada avalancha de posturas precarias, incoherentes y faltas de una mínima estatura científica propaladas por el grueso de los voceros del pensamiento ecológico reciente. No en vano la ecología que crece ante nuestra mirada destila todas las connotaciones típicas de una ideología atractiva y subyugante, comercializada por un formidable aparato industrial de propaganda y de proselitismo. Es innegable que la ideología ecologista ha penetrado en un vasto mercado de consumo de la mano de una publicidad que, apoyada en sucesivas *mises en scène*, que ni siquiera escatima el recurso a escándalos hábilmente dramatizados por personajes de afectadas dotes teatrales y de una sospechosa exaltación sensiblera y grandilocuente del valor de la naturaleza material. Pero esta ecología, por idénticas razones, no se asienta en ninguna concepción amparada en fundamentos epistémicos medianamente serios. Constituye el nudo gordiano de sus flaquezas su ignorancia –si no por su des-

²³ Cf. H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*. A New Edition Revised and Augmented Throughout by H. Stuart Jones with the Assistance of R. McKenzie et alii, 9th ed., 5th rpt., Oxford 1961, s. v. ο_κονομ_α, p. 1204b; y A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, nouv. éd., Paris s. d. (1981), s. v. ο_κονομ_α, p. 1357b. Este vocablo fue transferido literalmente al latín clásico sin que se le introdujera modificación alguna, según lo atestigua Quintiliano: "[*Oeconomia*] Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita, nomine Latino caret" (*Inst. orat.* III 3,9; Cf. I 8,9, apud CH. T. LEWIS-CH. SHORT, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, Oxford 1879, impression of 1969, s. v. *Oeconomia*, p. 1257b).

precio— de la subordinación de las cosas corpóreas de nuestro mundo al bien del hombre, un hombre que, normalmente y no por casualidad, es normalmente atacado por la ideología ecologista en tanto que el victimario cruel y despiadado de cuanta devastación, real o ficticia, acaezca sobre la faz de la tierra. A la larga, el talón de Aquiles de esta ecología, que explota y usufructúa la fragilidad espiritual de una civilización vencida por un exceso de pasiones tan sentimental cuan irracional y hedonista, no reside en otra cosa que en el vituperio de la dignidad del hombre tal como es puesta de relieve en las Sagradas Escrituras y suscrita por el cristianismo en los mismos términos en que Dios la ha revelado al género humano: la dignidad de la criatura racional es la dignidad de la imagen de la Trinidad de las Personas Divinas sellada en nuestra alma gracias al efluvio del amor de dilección que el Señor dispensa a la más perfecta de sus obras.

Durante dos milenios el cristianismo ha desplegado una concepción ecológica, si así puede denominársela, situada en las antípodas de la ideología ecologista cuyo auge comprobamos cotidianamente. Es una auténtica doctrina de la condición del mundo como habitáculo donde el hombre mora mientras le toque continuar protagonizando su devenir histórico. Pero nuestro mundo, de acuerdo con el sentir cristiano, está marcado por dos rasgos que merecen ser subrayados en todo momento: uno, que su autor no es el hombre, sino Dios, aunque Dios lo haya creado para nosotros y nos haya dado una cierta potestad para ejecutar los actos ordenables a su recto gobierno; el otro, que el mundo donde vivimos actualmente no ha sido creado por Dios para que en él se agote nuestra vida, sino para que sirva como marco material de la marcha del hombre hacia una vida imperecedera que se consuma en la gloria transmundana de aquellos que alcanzan la máxima felicidad contemplando la verdad suma de la Santísima Trinidad. En verdad, el cristianismo cree que el mundo ha sido creado por Dios para que allí el animal racional transite el camino de su salvación, porque el Padre Eterno no ha puesto al hombre en esta pasajera morada terrenal pasajera para que se convierta en un vagabundo de la historia, sino en un peregrino de la eternidad.

Contra toda veleidad maniquea, el cristiano afirma que la bondad óptica del mundo está fuera de discusión, pues no sólo es algo bueno en cuanto participa el ser que Dios le ha comunicado mediante su creación de la nada; también lo es porque Dios lo ama, y lo ama de un modo particularísimo, en tanto cuanto que, dentro de sus confines, su Hijo unigénito, el Mesías que ha enviado para salvarnos, encarnó, sufrió y murió cruentamente confir-

mando que este mundo, precisamente, es el ámbito temporal donde Dios reclama nuestra ordenación al fin último –la visión de su rostro– sobrelevados por la gracia de Cristo. Dice el Evangelio de san Juan: “*Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna*” (Io iii 16). Así pues, lejos de cualquier pesimismo maniqueo, luego, el universo creado por Dios, como lo establece santo Tomás, ostenta una perfección que refleja claramente el efluvio de la bondad del Creador.²⁴

La perfección natural del mundo creado por Dios es, por un lado, algo cognoscible mediante los procedimientos demostrativos de la razón filosofante y, por otro, una verdad confirmada por la revelación divina. La bondad intrínseca a la entidad de las criaturas producidas por Dios está expresamente testada en el mismo relato del libro del Génesis (Cf. I 10, 12, 18 y 21), cuya narración se corona con la afirmación “*Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien*” (Gen I 31). De ahí las exclamaciones posteriores de la Escritura: “*¡Qué hermosas son todas las obras del Señor!*” (Eccli XXXIX 16); “*Las obras del Señor son todas buenas*” (Ibid. XXXIX 33); “*Todo lo que Dios ha creado es bueno*” (1 Tim IV 4); etc.²⁵

A nadie se le oculta, empero, que la palabra *mundo* acusa asimismo un despectivo. La tradición teológica del cristianismo ha tenido en cuenta que el propio Evangelio de san Juan ha dado ocasión para que una de las acepciones de esa voz quedara estereotipada como sinónimo de una cosa entendida a la manera del receptáculo de cuanta malicia pueda ser ejercida y padecida por los hombres. Este sentido no es de ningún modo ilegítimo, sólo que no hay razones válidas que propendan a reducir su significación a la univocidad excluyente de tal acepción despectiva, que es el vicio maniqueo por antonomasia. De ahí las reservas que suscita en el espíritu cristiano la exageración de los males esparcidos por el mundo que tienden a denigrar su estampa entitativa en una dirección a la que, tarde o temprano, habrá de costarle enormemente marcar distancias respecto de un dualismo con cuyas hipotecas tal

²⁴ “Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet” (*De potent.* q. 3 a. 16 resp.).

²⁵ Para la exégesis patristica de la revelación de la bondad de las cosas creadas por Dios es oportuno remitirse a san Ireneo de Lyon (*Adv. haeres.* IV 14: PG VII 1010), san Hilario de Poitiers (*Tract. super Psalmos* II 15: PL IX 269), san Gregorio Nacianceno (*Orat.* 38: PG XXXVI 320), san Agustín (*Enarrat. in Psalmos* CII 6: PL XXXVII 1322; *De civ. Dei* XI 24: PL XLI 338), Genadio de Marsella (*Liber de eccles. dogm.* 10: PL LVIII 983), el Pseudo Dionisio Areopagita (*De div. nomin.* 4,10 et 14: PG III 708 et 712) y san Juan Damasceno (*De fide or-thod.* II 2: PG XCIV 864).

vez no se haya deseado entablar compromiso alguno. No es otro el riesgo que se corre cuando el mundo es dibujado con trazos que fuerzan desmesuradamente sus aristas más negativas. Tal es lo que se puede atisbar, por ejemplo, a través de la lectura de una pieza, por lo demás sugestiva, de la literatura renacentista italiana: el tratado *De saeculo et religione de Coluccio Salutati*, para quien el mundo es objeto de un escarnecimiento tan sistemático como pertinaz con el propósito de contraponer las calamidades que en él acontecen a las bondades de la vida contemplativa accesible en los claustros monacales.²⁶ La genuina visión cristiana del mundo está despojada del tono menor melancólico palpable en casi todas estas tentativas empeñadas en vilipendiar aquél sin ton ni son.

Atento a las enseñanzas bíblicas, el cristianismo hace hincapié en el doble aspecto del gobierno del mundo. Éste es regido por la providencia del autor del universo, pues nada se evade de la causalidad creadora de Dios, quien, por otro lado, ha otorgado a los hombres un mandato expreso para que ejecuten los actos gubernativos de las cosas de aquí abajo actuando como sus ministros, esto es, ejerciendo un señorío y un dominio sobre el mundo ajustado dócilmente a la economía divina. Pero el alma cristiana no desconoce que el hombre es libre y, por ello, o bien acata la ley promulgada por Dios ejerciendo de forma vicaria el gobierno del mundo conforme a los designios eternos de su Padre –en cuyo caso el animal racional obra el verdadero orden terrenal para el cual ha sido facultado por quien le concediera la potestad conducente a tal fin–, o, en su defecto, si contraviene este mandamiento recibido del cielo, la negligencia humana con respecto a la economía divina no arrojará otro resultado que el desorden, la dilapidación de los bienes mundanos –con el daño subsiguiente que el hombre habrá de experimentar en su vida terrenal al no poder hacer uso de las naturalezas del Creador según la intención de Éste al producir-

²⁶ Cf. *Colucci Salutati De seculo et religione*, ex codicibus manuscriptis primum edidit B. L. Ullman, Florentiae 1957 (=Nuova Collezione di Testi Umanistici o Rari XX). Según los eruditos, la obra dataría de alrededor de 1381. Cf. F. NOVATI, *Epistolario di Coluccio Salutati*, Roma 1893, vol. II, p. 10. De ella se ha dicho que, "Since it was composed as a spiritual guide for a friend who has entered a monastery, it cannot be taken as characteristic of the values Salutati considered valid for a layman's existence. Nevertheless, one generation later no Florentine writer of rank would have thought it necessary, or even admissible, to describe the secular and civic world in tones of utter contempt, as Salutati did, in order to exalt by contrast the quietude and unshakable peace of mind found in monastic separation from the saeculum" (H. BARON, *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, Princeton 1989, vol. I, p. 135; Cf. etiam vol. I, pp. 210-213, 217 and 225).

las— y, en última instancia, la ruina de las cosas que Dios puso bajo su cuidado. Pero el desorden mundano que emerge de la malversación de la potestad gubernativa conferida por Dios al hombre para que obre en su nombre como un ministro solícito no manifiesta su mayor gravedad en la destrucción o en la lesión de las cosas cuyo cuidado abandona de un modo ilícito sino, principalmente, en la reiteración de la ofensa a quien lo ha ungido con la dignidad de un colaborador de la causa de todas las criaturas en aras del gobierno de sus efectos, o sea, en la reiteración pecaminosa de la ofensa a Dios mismo.

Éste es el instante más adecuado para preguntarnos si el hombre puede gobernar ordenadamente este hogar pasajero que Dios le ha concedido en caso de que la propia criatura racional no vea en sí misma la imagen de la Trinidad que la dignifica máximamente, esa imagen merced a la cual que nos es permitido comprender el fundamento del señorío que está llamado a ejercer dominando las cosas del mundo con arreglo a la observancia indeleble de la economía legislada por quien ha causado todos los entes haciéndolos partícipes del ser que constituye la esencia divina, mas pero no la substancia de sus efectos. ¿Puede el hombre actuar eficazmente como la causa vicaria del orden de este mundo, según Dios lo ha querido para la ejecución del plan de su providencia, si no se reconoce como la imagen de quien le ha dado todo su ser y, por si ello fuese poco, también la autoridad para officiar como ministro de su reinado soberano sobre todas las criaturas?

El pensamiento ecológico que circula en nuestro tiempo no puede responder a este interrogante elemental y punzante porque su catadura de actitud "poscristiana" y su marginación de la inteligencia metafísica lo han empujado a dar la espalda a la verdad de los primeros principios del orden del universo. No es, pues, un "pensamiento débil", como lo ansía una posmodernidad que procura afanosamente acaparar la ideología ecologista a la manera de una sustitución de la severidad de la otrora, históricamente, imponente filosofía de la naturaleza; antes bien, aquí se esconde un pensamiento enfermizo o morboso, toda vez que supone con una candidez alarmante que la quiddidad de las cosas naturales pudiera hallarse radicalmente irreferida a la causalidad del único principio productivo de toda la naturaleza, que, por eso mismo, también es el principio de la causalidad vicaria del hombre, la criatura hecha a imagen y semejanza del Dios que lo ha elevado a la dignidad de instrumento ordenador del mundo sometido a su señorío y estructurado para servirlo en su viaje por una historia que prelude el acceso a la eternidad.

El cristianismo, en cambio, no admite que permanezca sin la respuesta condigna el interrogante desechado por el pensamiento ecológico. La respuesta cristiana es bien conocida: solamente mediante la afirmación y la defensa inquebrantable de la dignidad del hombre –que, como indicó Pío XII, es la dignidad de la imagen de Dios–, los actos humanos pueden encauzarse en pos del ejercicio responsable del gobierno de las cosas de este mundo que la providencia divina ha sometido al señorío de la criatura racional.²⁷ No hay en esta aseveración peligro alguno de incurrir en la negación de las capacidades naturales del hombre para la praxis de sus operaciones gubernativas relativas a las cosas infrahumanas, como si la aceptación de las verdades reveladas en las Sagradas Escrituras fuese una condición imprescindible para el ejercicio virtuoso de tales actos. Tal peligro no existe porque el cristianismo admite con agrado que la perfección descollante del hombre en la línea de su entidad natural o de su composición física, y aun al nivel de su estructura entitativa, puede ser afirmada sin inconvenientes como una conclusión de las argumentaciones de nuestra razón librada a sus solas fuerzas, esto es, en el campo teorematizado de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia del ente en cuanto ente.

266

No obstante, el reconocimiento de la dignidad superlativa del hombre, de esa misma dignidad que le sobreviene por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios –una verdad que no informaría al alma humana si Dios no la hubiera revelado formalmente a través de su Palabra–, no está al alcance de un intelecto que no sea elevado por la gracia divina. La inteligencia humana de la dignidad de la imagen de Dios misteriosamente infundida en nuestro espíritu es un conocimiento que únicamente posee el *homo viator* enriquecido por la fe. Dada la imposibilidad del conocimiento humano del misterio trinitario fuera del ámbito de la fe en la revelación de las Personas Divinas –una revelación que podemos conocer y a cuya verdad asentir gracias a la predicación evangélica de Jesucristo–, no es menos imposible la intelección natural de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. El mis-

²⁷ El encomio de la dignidad del hombre devengada de la imagen de la Trinidad que lo ha creado de la nada recorre toda la tradición cristiana. Acerca de las doctrinas que sobre tal materia han construido san Gregorio de Nyssa, santo Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, véanse R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951; I. HÜBSCHER, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Lovanii 1932; y R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.

terio de la imagen de Dios impresa en nuestro espíritu es inmediatamente consecuente de la revelación del misterio de la Trinidad creadora, cuya verdad no sólo trasciende las virtudes perceptivas de las potencias cognoscitivas humanas, sino que también trasciende absolutamente la capacidad aprehensiva de toda criatura.²⁸

Pues bien, en su confrontación con el pensamiento de Lutero, que constituye la médula de la Reforma protestante, la teología católica rechaza que el pecado original haya implicado la corrupción total e insanable de la naturaleza humana. El catolicismo entiende que el hombre, a pesar de la degradación exhibida por su naturaleza a causa del pecado, puede ejercer actos virtuosos a través del ejercicio de sus potencias naturales porque su bondad no ha sido horadada completamente por la prevaricación de nuestros primeros padres, como lo estimó justamente santo Tomás: *"El bien de la naturaleza que disminuye por el pecado es la inclinación natural a la virtud, la que conviene al hombre por esto mismo que es racional, ya que por ello obra según la razón, que es obrar conforme a la virtud. Pero por el pecado no se puede abrogar totalmente el que el hombre sea racional, pues en tal caso no sería capaz de pecar. De ahí que no sea posible que el predicho bien de la naturaleza sea abrogado totalmente"*.²⁹ Esta doctrina es aplicable al uso de nuestra capacidad de gobernar las cosas del mundo confiadas a nuestra gerencia.

Santo Tomás aporta la solución cabal de este problema: el hombre puede obrar naturalmente cosas buenas aun en el estado subsiguiente a la caída en el pecado, mas no sin dejar de traslucir una notoria deficiencia en la perfección de sus actos, de modo que, en el estado de naturaleza caída, no puede obrar totalmente el bien con sus solas fuerzas naturales. El pecado no ha corrompido totalmente la naturaleza humana, y por eso el hombre —afirma santo Tomás— puede obrar bienes particulares, *"como edificar casas, plantar viñas y otras cosas similares"*, pero no puede obrar todo el bien que le es connatural en razón de la condición deficiente en que lo sumió el pecado, un delito contra Dios que no ha preservado intacta nuestra naturaleza. El Aquinate ilustra esta deficiencia traída por el pecado

²⁸ Obligatoria es la consulta de las páginas donde santo Tomás abunda en esta doctrina cristiana: *In Epist. ad Rom.*, cap. 1, lect. 6; *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 4 resp.; *In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 4 resp.; *De verit.* q. 10 a. 13 resp.; *Summ. theol.* I q. 32 a. 1 per totam. Cf. M. E. SACCHI, "La razón humana y el misterio de la Trinidad", en ID. (ed.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal.*, Buenos Aires: 1997, pp. 331-380.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 85 a. 2 resp. Cf. *In II Sent.* dist. 6 q. 1 a. 4 ad 3um, et dist. 34 q. 1 a. 5 resp.; *De malo* q. 2 a. 12 resp.; *Summ. c. Gent.* III 12; *Summ. theol.* I q. 48 a. 4 resp.

comparándola analógicamente con la convalecencia a la cual lleva el sufrimiento de las enfermedades corpóreas: “*El hombre enfermo puede por sí mismo obrar algunos movimientos, aunque no pueda moverse con la perfección [propia] del hombre sano hasta tanto no sea curado con el auxilio de la medicina*”.³⁰ Consecuentemente, para obrar el bien en plenitud, lo que el pecado impide, el ente humano tiene necesidad de un auxilio sobrenatural –la gracia divina– que lo cure de este mal que afecta a su naturaleza. Es más, tanto en el estado de inocencia cuanto en el estado posterior a la caída, el hombre –según santo Tomás– necesita indefectiblemente del auxilio de Dios en orden a obrar el bien.³¹

En resumidas cuentas, si relacionamos el reconocimiento de la verdadera dignidad del hombre como imagen de Dios –un reconocimiento que no puede darse sin la fe en la revelación divina– con los requisitos indispensables del recto obrar según toda la perfección solicitada por nuestro bien, y aun por el bien de aquello que nos ha sido entregado por el Creador para que lo cuidemos en su nombre, hemos de persuadirnos de la necesidad de ejercer el dominio de la naturaleza inferior y de ordenar las cosas sujetas a nuestra gobernación observando aquella misma dignidad que nos hace señores del mundo en cuanto la propia Trinidad se refleja en nuestro espíritu. Somos ordenadores del mundo porque el Señor del hombre y de todas las cosas del universo nos ha concedido un señorío que la economía divina no ha otorgado a ninguna otra criatura. De ahí que el hombre pueda gobernar dignamente la naturaleza sólo en la medida en que sea fiel al Creador de la naturaleza, al autor de la ley natural que rige todas las cosas creadas, pues el orden dispensable por el animal racional es verdadero orden en cuanto imite el orden universal concebido por la sabiduría infinita de Dios.

LA ORDENACIÓN HUMANA DE LAS COSAS TERRENALES

Quizás el epicentro de la colisión entre el cristianismo y gran parte del pensamiento ecológico hodierno esté dado por la pertinacia de muchos partidarios de este último en pintar una semblanza del hombre donde el animal racional aparece ataviado con

³⁰ *Summ. theol.* I-II q. 109 a. 2 resp.

³¹ “*Vtlerius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum*” (*Summ. theol.*, loc cit., ibid.). Cf. *In Secundam Epist. ad Corinth.*, cap. 3, lect. 1; *In II Sent.* dist. 28 q. 1. a. 1 resp.; dist. 39 exp. textus; *In IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 q. 2a ad 3um; *De verit.* q. 24 a. 14 resp.

el ropaje de un usurpador, si no de un déspota, que habría invadido el mundo para ensañarse maliciosamente con él. En el fondo, lo que aquí está en juego es la misma tesis de la dignidad señorial y dominante del ente humano repetidamente sustentada a lo largo de esta exposición, pues una significativa porción crecida de la ecología contemporánea no disimula su propensión a ver en el hombre a uno más de los tantos habitantes de este mundo, hasta tal punto que no es extraña su sindicación como alguien que poseería un derecho a usufructuar las cosas terrenas en un pie de igualdad, y a veces de inferioridad, con respecto a las otras criaturas que nos circundan en esta morada transitoria. Pero esta igualdad quimérica del hombre y de los entes infrahumanos no se puede sostener sin abonar el precio oneroso de la obnubilación de la dignidad de nuestra especie y, como contrapartida, sin atribuir gratuitamente a las cosas inferiores una perfección que está muy lejos de engalanar sus entidades. La pretensión de esta igualdad absurda del hombre y de los restantes entes mundanos es uno de los motivos que llevan a las líneas preponderantes de la ideología ecológica a enarbolar románticamente un ridículo *derecho* de las cosas infrahumanas mientras, por otro lado, esa misma ideología, sugestivamente, se llama a silencio cuando la vida y la dignidad del hombre –lo mejor de este mundo– son brutalmente conculcadas por medio del aborto deliberadamente provocado, de la eutanasia, de la manipulación genética y de otros crímenes abominables que no parecen molestar a los nuevos custodios de un universo donde no saben qué lugar ocupan ni qué misión deben desempeñar.

El cristianismo parte de otro principio y, por consiguiente, arriba a un resultado diferente: habiendo sido hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre es la *res optima* entre todas las cosas de este mundo. Su señorío sobre las restantes criaturas no es asimilable a la apropiación tiránica de una autoridad cuyo ejercicio no le competería ejercer; al contrario, corresponde a una potestad que su Creador le ha conferido para que gobierne en su nombre las cosas mundanas que Él ha querido ordenar valiéndose del ministerio diligente de su hechura perfecta y predilecta. Es cierto que asiduamente el hombre da la espalda a este mandato, que es propenso a dilapidar las cosas del mundo puestas a su servicio y que siembra pecaminosamente un desorden que él mismo no siempre logra remediar; pero ello no debe inducir a pensar que la criatura racional estaría fatalmente destinada a deambular por el mundo derrochando sólo perversidad y rapacidad. Si la presencia del hombre en este mundo es objeto de una inquina ecologista de

esta factura, su causa no es otra que la pérdida del sentido cristiano de su dignidad y del señorío que de ella deriva. Por eso, una concepción ecológica acertada y satisfactoria no se puede fundar en los meros alardes de un conservacionismo obsesionado por la ambición de dotar de inmunidad a los minerales, a los vegetales y a los animales contra la virulencia de un obrar humano intempestivo y dañino. De forma opuesta, la verdadera ecología depende, ante todo, del conocimiento exacto del puesto del hombre en el orden del universo, esto es, del lugar, según el espíritu cristiano, que Dios le ha reservado en el plan de su economía creadora y gubernativa.

De acuerdo con los mandamientos divinos, el hombre puede ordenar convenientemente las cosas de este mundo, siempre y cuando ejecute celosa y virtuosamente las prescripciones según las cuales Dios ha legislado el orden de todas las criaturas, incluido el orden del obrar humano.

Abstract

The ecological issue has a central place within the philosophical and ethical debate at the end of this century. In this article, Professor M.E. Sacchi carries out a reflection on the sense of ecology from the Christian-based philosophy. Contrary to what some current thinkers express, M.E. Sacchi considers that the Jewish-Christian culture is, in its origin, deeply ecological, given that, from this perspective, nature is understood as *creatio Deo*.