

LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DEL ORDEN ECOLÓGICO

Dr. Mario Enrique Sacchi

1. La creación divina del universo

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 impuesto la mayor parte de las exposiciones provenientes del campo ecologista, no sólo no constituye una novedad, sino que, a la inversa, 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 de aquí abajo, del encauzamiento de los entes terrenales al fin para el cual fueron producidos y, por encima de todo, del gobierno que Dios ejerce sobre las creaturas mediante la providencia de su sabiduría infinita. En este sentido, se puede afirmar con entera certeza que el cristianismo, ya desde la gesta de los padres de la Iglesia, ha elaborado una doctrina integral y homogénea en torno de los mismos asuntos que inquietan al espíritu ecológico contemporáneo, si bien la formulación de esta doctrina, en general, no ha respondido a los mismos intereses que hoy se hacen presentes en los debates planteados por el pensamiento ecologista en boga. Conviene aclarar desde el vamos que la concepción alentada por el cristianismo en derredor de la materia de incumbencia de la ecología se sustenta en una doble fuente. En primer lugar, y de un modo principalísimo, se trata de una concepción que abreva directamente en 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 ecológico se sustenta igualmente 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, ha establecido de una manera magistral y definitiva, las relaciones de la *sacra doctrina* con el conocimiento logrado por el intelecto humano merced a su pujanza natural 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 contenida en los textos bíblicos; por otro, contra todas las variantes del escepticismo y del agnosticismo, es necesario asegurar con toda la energía posible que la razón natural del hombre, por su propia capacidad aprehensiva, está en condiciones de poder demostrar numerosas

verdades que conciernen a la entidad y al obrar de tales cosas terrenales.

Entre aquellas verdades reveladas formalmente por Dios que incumben a las preocupaciones de la ecología reciente cabe señalar éstas que transcribimos a continuación:

1^a) El mundo es obra de toda la Santísima Trinidad; no de una Persona divina singularmente considerada. Sintetizando el consenso especulativo de los santos padres, San Agustín de Hipona ha expuesto esta convicción con frases de resonancia perdurable al decir que la Iglesia católica cree firmemente que la Trinidad divina, que es 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 invisibles¹²¹. Pocos lustros más tarde, por boca del papa San León Magno, el magisterio de la Iglesia ha confesado que todas las cosas fueron hechas por las Personas de la Trinidad increada¹²². Tomás de Aquino resume esta doctrina católica diciendo que «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»¹²³

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 preexistente¹²⁴. La obra divina de la creación no

¹²¹ «Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, disciplina catholica credi iubet, ita ut creatura omnis 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), de San Efrén de Siria (*Hymnus de defunct, et Trinit.* 11: *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, Mechliniae 1882-1902, vol. III, p. 242), de San Fulgencio de Ruspe (*De fide ad Petrum* 3: PL LXV 683) y del Pseudo Dionisio Areopagita (*Dediv. nomin.* 2,3: PG III 637).

¹²² «Praeter hanc autem summae Trinitatis unam consubstantialem et sempiternam atque incommutabilem deitatem nihil omnino creaturarum est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit» (*Quam laudabiliter* 5: PL LIV 680).
Cfr. Denz/Sch 285.

¹²³ *Summ. theol.* I q. 45 a. 6 resp. Cfr. *In I Sent.* prolog., 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 3955.

¹²⁴ La *creatio ex nihilo* fue insistentemente afirmada por los padres de la Iglesia, como podemos advertirlo 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 Samaría

estriba en la producción de las cosas usufructuando algo que existiría con anterioridad y a lo cual se le aplicaría alguna transformación ulterior. Estrictamente hablando, el acto de crear ejercido por Dios radica en producir todo el ser de las creaturas 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»¹²⁵. En este sentido, la Iglesia nos inculcado que, tomado según su acepción primaria y rigurosa, el acto de crear -el acto de producir las cosas de la nada- está reservado exclusivamente a la omnipotencia de Dios, no habiendo sido comunicado a ninguna creatura y, por tanto, ni siquiera al hombre¹²⁶.

3^a) El universo creado ha comenzado a ser en el tiempo¹²⁷. Es ésta una de las

(*Apol.* 10: PG VI 341; *Cohort. ad Graecos* 22: ibid. 281), San Teófilo de Antioquía (*AdAutol.* 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; *Depraescript. haeret.* 13: PL II 26; *Adv. Hermog.* 8, 16-17 et 20-21: ibid. 204, 211-212 et 215-216; *De camis 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* 2: PG XXV 100; *Epist. de decret. Nicaen. synodi* 11: ibid. 441; *Adv. Árlanos orat.* 1: PG XXVI 72), San Gregorio Nacianceno (*Orat.* 40: PG XXXVI 424), San Juan Crisóstomo (*In Gen. homil.* 2,2: PG Lili 28), San Ambrosio de Milán (*Hexaem.* I 4: PL XIV 130), San Agustín (*De Gen. contra Manich.* I 6: PL XXXIV 178; *De vera relig.* 18: ibid. 137; *Super Gen. ad llt.*, loe. cit; *Contra Felicem Manich* II 18: PL XLII 547), San Cirilo de Alejandría (*Thes. de sancta et consubst. Trlnit.* 32: PG LXXV 484; *Contra lulianum imperat.* II: PG LXXXVI 584), Teodoreto de Ciro (*Graec. affect. curat.* 4: PG LXXXIII 916), Genadio de Marsella (*Liber eccles. dogm.* 10: PL LVIII 983), San Fulgencio de Ruspe (*op. cit.* 3: PL LXV 683), San Gregorio Magno (*Moralia* XVI 37: PL LXXV 1143) y San Juan Damasceno (*Defide orthod.* II 2: PG XCIV 864).

¹²⁵ *Summ. theol.* I q. 45 a. 1 resp. Cfr. *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 2 per totum.

¹²⁶ Vide Denz/Sch 2170-2171 et 3624. Los santos padres ya habían sustentado la misma doctrina en la Iglesia primitiva: cfr. San Atanasio de Alejandría (*Adv. Árlanos orat.* 2: PG XXVI 189), San Basilio Magno (*Adv. Eunom.* IV 3: PG XXIX 688), San Agustín (*De Gen. ad llt.* IX 15: PL XXXIV 403; *Contra Felicem Manich.*, loe. cit.; *Quaest. in Heptat.* II q. 21: PL XXXIV 602), San Cirilo de Alejandría (*Contra lulianum imperat.* II: PG LXXXVI 596) y San Fulgencio de Ruspe (*Ad Monlmum* I 19: PL LXV 167).

¹²⁷ Cfr. los textos del magisterio eclesiástico reportados en Denz/Sch 410, 565, 951-953, 1333, 3002 y 3890.

cláusulas de la fe cristiana que los teólogos consideran como una verdad *formaliter revelata*, ya que no puede ser conocida de ningún modo 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 (cfr. Gen I 1), 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»¹²⁸. Por ello es que todas las propuestas destinadas a inferir que nuestro mundo ha comenzado a existir en el tiempo, y aun aquéllas que presumen de poder fijar cuándo ha tenido lugar el primer instante del universo -cual la teoría del *big bang*-, en el mejor de los casos, no exceden el estamento de una pura conjetura, aunque, a la postre, terminan naufragando en el mismo fracaso que había mellado el enjundioso intento de Aristóteles destinado a demostrar la eternidad de la materia primera¹²⁹.

4^a) Dios ha creado este mundo conforme a un plan prefigurado ejemplarmente en las ideas que la divinidad alberga en su intelecto en relación con todas y cada una de las creaturas emanadas de su causalidad universal. Las ideas immanentes 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. Este es el motivo por el cual la tradición cristiana niega tajantemente que el universo sea el efecto del albur o del azar. El mundo no existe por casualidad, como que tampoco el orden de sus componentes es el resultado de amontonamiento anárquico. Je los entes que pululan por doquier¹³⁰. Al

¹²⁸ *Summ. theol.* I q. 46 a. 2 ad lum. Cfr. *In VIII Phys.*, lect. 2 per totam; *In II De cáelo 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; *Cornp. theol.* I 98-99; *Summ. theol.* I q. 42 a. 2 pero totum, et q. 46 aa. 1-2. Cfr. E. ROLFES, «Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung»: *Philosophisches Jahrbuch X* (1897) 1-22; y F. M. SLADECZEK S. I., «Der Auffassung des hi. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristóteles über die Ewigkeit der Welt»: *Ibid.* XXXV (1922) 38-56.

¹²⁹ Para este asunto, nos remitimos a lo consignado en nuestro artículo «El *big bang* y la visión cristiana del universo»: *Teología XXXII* (1995) 109-129.

¹³⁰ 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 Monod, que culminan en la sugerencia de un contingentismo extremo de todo el universo: cfr. J. MONOD, *Le hasard et la necessite. Essai sur la philosophie de la biologie moderne*, París 1970. Contra esta posición, véanse G. GUERRA, «De libello a Iacobo Monod de alea et necessitate conscripto thomistica censura»; *Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1981-1982 (=Studi Tomistici 10-17), vol. V, pp. 359-364; L. J. ELDERS S. V. D., *La philosophic de la nature de*

contrario, el cristianismo defiende a ultranza 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 en 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 la 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»¹³¹.

5^a) El universo creado tuvo su origen de acuerdo a la narración contenida en el Hexaémeron (cfr. 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 (cfr. 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 el ente humano reviste en el conjunto de todas las creaturas. El cristianismo nunca ha cesado de encarecer esta revelación de una verdad tan misteriosa cuan magnífica. Bástenos una glosa de la docencia apostólica de 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 dice que hemos sido hechos a semejanza de Dios porque ha querido que su hechura amada ejerza libremente un dominio sobre las creaturas 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 la potestad de Dios en vistas del 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 ser¹³². Incontables son los documentos del magisterio

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.

¹³¹ *Summ. theol.* I q. 15 a. 1 resp. Vide etiam *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. IVq.* I a. 1 resp.; *De verit.* q. 3 a. 2 sed contra lum 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 obi. 3a et resp.; II-II q. 173 a. 1 resp. Cfr. M. E. SACCHI, «La causalidad ejemplar de las ideas divinas»: *Teología XXX* (1993) 39-63.

¹³² Cfr. *Interpret. in S. Script.*, In Gen. 1: S. P. N. *Ephraem Syri opera omnia quae exstant, Graece, Syriace, Latine*, ed. I. S. Assemani, Romae 1732-1746, vol. I, p. 128.

conciliar y pontificio de la Iglesia que corroboran la exégesis veterotestamentaria de San Efrén. Esto explica por qué la relevancia de esta revelación bíblica y su ensalzamiento infatigable por parte de la tradición cristiana han arrancado 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*¹³³.

Pero el cristianismo no asimila su concepción ecológica a una descripción fantasiosa de un mundo que está muy lejos de albergar el paraíso terrenal del cual el hombre ha sido expulsado a causa de su delito: «Y le echó Yahveh Dios del jardín del edén» (Gen III 23; cfr. 1-24). No en vano las enseñanzas escriturísticas nos transmiten igualmente otras dos noticias que corresponden a otros tantos acontecimientos que han signado la historia de este mundo y que, por otra parte, no sólo han incidido incisivamente 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 permaneciera postrado para siempre en la condición miserable y ruinosa a que le condujo su prevaricación, de donde ha enviado a su Hijo a los fines de que su creatura amada alcance la salvación eterna acogiendo con entera libertad la ofrenda de la redención obrada por Jesucristo. Para la mente cristiana, por ende, una verdadera concepción ecológica debe contemplar forzosamente estos tres datos descollantes: primero, Dios ha creado el mundo y al hombre y, en consecuencia, la divinidad es el principio extrínseco del cual dependen todo el ser y toda la naturaleza de las cosas finitas; segundo, la más perfecta de las creaturas producidas por Dios es el hombre, a quien ha concedido tanto un innegable señorío cuanto un dominio efectivo sobre las cosas inferiores a la dignidad óptica del animal racional; y tercero, 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, de la cual el misterio de la nueva alianza de Dios con el hombre, sellada con la encarnación, la pasión y la muerte de Jesús de Nazareth, le otorga un sentido eminentemente cristocéntrico.

2. 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 en 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 creaturas en sus propias entidades -aquello que en la teología sagrada es juzgado como el acto merced al cual la deidad confiere todo el ser a las cosas diversas

¹³³ Pío XII, *Benignitas et humanitas*: AAS XXXVII (1945) 15.

de su misma substancia-, no ha sido una obra de justicia reclamada por ningún ente causado, porque 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. Escribió San Agustín: «Por ninguna necesidad, por ninguna indignidad de cualquier utilidad, sino solamente por [su] bondad Dios hizo lo que ha sido hecho, o sea, porque es bueno»¹³⁴. 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 jamás ha contraído con sus hijos. La Iglesia siempre ha sostenido que Dios, al crear el mundo, ha obrado con la libertad más absoluta¹³⁵. Dios no ha tenido la menor necesidad de crear nada, ya que Él mismo es la plenitud absoluta del ser. por lo cual ningún ente mundano, ni siquiera ínfimamente, ha podido condicionar el obrar *ad extra* del autor del universo, toda vez que la relación de Dios con sus creaturas, de acuerdo a una famosa tesis de Tomás de Aquino, es solamente una relación de razón; no una relación real¹³⁶.

¹³⁴ *De civ. Dei* XI 24: PL XLI 338; vel CSEL L/I 548. Otros textos patrísticos de igual inspiración son los de 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; *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).

¹³⁵ El 24 de abril de 1870 el Concilio Euménico Vaticano I ha emitido la siguiente condena: «Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse producías, aut Deum dixerit non volúntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: anathema sit» (Const, dogm. *Dei Filius*, canon 5: Denz/Sch 3025). Cfr. *ibid.* 1333, 2828, 3002, 3218 et 3890.

¹³⁶ «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 lum). Cfr. *In I Sent.* dist. 40 q. 1 a. 1 ad lum; *In II Sent.* dist. 1 q. 1 a. 2 ad 4um-5um; *De potent.* q. 3 a. 3 resp.; *Sum. c. Gent.* II 18; et *Summ. theol.* I q. 13 a. 7 resp. Esta tesis tomista hoy es resistida por muchos teólogos católicos y protestantes, quienes alegan que con ella Santo Tomás no habría podido justificar la causalidad que Dios ejerce sobre las cosas del mundo creadas por Él mismo.

Pero aquí anida un engaño fatal, pues al expresarse de ese modo tales teólogos no solamente ponen al descubierto una ignorancia incomprensible de la teoría metafísica de la causalidad divina, sino que, además, 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 grave error teológico y filosófico, quienes así opinan también se

El otro aspecto que nos toca subrayar a la vista de la narración veterotestamentaria de la creación posee asimismo una importancia meridiana para el encuadramiento apropiado de la cuestión ecológica que se ventila en los días que corren: Dios ha creado todas las cosas de este mundo *ordenándolas*, esto es, injertándolas 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 creaturas emanadas de su virtud factiva, sino que, al unisono, 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 estatuye el que los entes producidos de la nada por el portento de la intelección factiva de Dios comporte una determinada relación mutua de unos con otros, con el todo universal y con su propio autor, quien les dado el ser instalándolas en el universo conforme a un esquema ideal que ha preestablecido la preservación de todas las creaturas en una existencia ordenada. Oigamos a 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»¹³⁷.

La presencia del hombre en el mundo no es indiferente a la ordenación del universo creado libremente por la Trinidad. Hecho a su imagen y semejanza, el Antiguo Testamento privilegia constantemente el lugar asignado al animal racional en la economía universal decretada por Dios. Notable es la declaración bíblica de una de las redundancias de la perfección infundida al ente humano por su causa divina, porque a la revelación de la dignidad excelente del hombre -la dignidad 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

ven compelidos a negar que la inmutabilidad más absoluta sea un atributo predicado de la esencia de la deidad, que es lo que hemos procurado dilucidar en el artículo previo «El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica»: *Doctor Communis* XLII (1989) 242-278.

¹³⁷ *Summ. c. Gent.* II 24.

hombre, según lo anuncian las proclamas inequívocas de los Libros Santos, ya que la economía divina de la creación estipula 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 sierpes que serpean por la tierra» (Gen I 26). Es a la humanidad bisexual, al varón y a la mujer, a la cual Dios le ha inculcado la misión de poner en práctica su señorío, su potestad y su dominio sobre aquello que, de acuerdo a 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: «Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento» (Gen I 29). Palabras éstas que Dios reitera cuando proclama nuevamente que «a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda sierpe 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 entre las mismas creaturas cuyas naturalezas las exhiben en un escaño de menor jerarquía óptica que la propia de nuestra especie. De hecho, los pasajes del Génesis que acabamos de citar indican sin ambigüedades 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 reptar 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 conciencia plena 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 inmunda; pero la totalidad de estas cosas, en última instancia, se encuentra sujeta al gobierno de Dios¹³⁸. Por su parte, Santo Tomás ha sostenido otro

¹³⁸ «Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et

tanto en abierta coincidencia con la doctrina agustiniana: «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»¹³⁹. Por este costado, es notoria la bondad y la conveniencia de que la dignidad de la creatura hecha a imagen y semejanza de Dios conlleve el señorío y el dominio del hombre sobre las cosas que, de acuerdo al plan del mundo contenido en las ideas eternamente inmanentes al entendimiento divino, han sido colocadas al nivel de una perfección entitativa inferior.

El Salmista ha compendiado 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, luego, una mera invitación divina a que hombre aparezca arbitraria ni ficticiamente como el señor de este habitáculo terrenal: el hombre 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 (cfr. Eccli XVII 4); o bien, con mayor hondura todavía: «Con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados» (Sap IX 2)¹⁴⁰,

spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum» (*De Trinit.* III4: PL XLII 873).

¹³⁹ *Summ. theol.* I q. 103 a. 4 ad lum.

¹⁴⁰ Tal 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 vertir 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 que, en el fondo, se trata no más que de una licencia prohijada por una semántica defectuosa infiltrada en múltiples expresiones empleadas por el hombre de nuestro tiempo. De cualquier manera, el texto latino de la Vulgata zanja esta falla de tal versión castellana mencionando a las *creaturas* 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, summariis et concordantiis ornata, denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii, 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

pues Dios le dio «el poder de dominar sobre todas las cosas» (Sap X 2; cfr. Iac III 7). Así, la divinidad ha concedido al hombre un señorío que en cierto modo está llamado a imitar finitamente el máximo señorío que compete a Dios en cuanto causa primera creadora y ordenadora de todo el universo.

No cabe dudar, entonces, que Dios ha 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; pero tampoco cabe dudar de algo que viene a iluminar expresamente nuestras actuales preocupaciones: el Creador ha convocado al hombre a una cierta cooperación con su providencia en la obra ordenadora del universo. Obviamente, 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 tácitamente que Dios le ha conferido la prerrogativa de ejercer actos de gobierno a la manera de un don gracias al cual la creatura racional participa limitada y temporalmente algo de la autoridad soberana que compete al Creador de un modo infinito e inalterable. Con todo, la justificación del señorío y del dominio humano sobre las cosas inferiores de nuestro mundo, lo cual implica que el hombre ejerza un cierto gobierno de tales creaturas, no es tan fácil como quizás algunos pudieran pensar. ¿Por qué el Dios todopoderoso habría de confiar a una de sus creaturas, 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 creaturas dimanadas del principio divino del mundo? ¿Qué significado hemos de atribuir, luego, a esta autoridad humana sobre los productos infrarracionales de la causa incausada, una autoridad que, a estar de aquello que nos transmiten la revelación bíblica, el magisterio de la Iglesia y la tradición unánime del cristianismo ha sido otorgada al hombre por el mismo 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.

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 los esclarecimientos aportados por G. E. PONFERRADA, «LOS nombres del sen»: *Sapientia* XXV (1970) 21-52.

En nuestra opinión, la solución expeditiva de este problema también se encuentra en la especulación teológica que hemos heredado de Tomás de Aquino. Para captarla en su debida magnitud, es propicio anotar que Santo Tomás ha distinguido la providencia o el plan del gobierno divino de las cosas creadas y la ejecución del gobierno de las creaturas 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 Dios ha querido que la ejecución de los actos de gobierno, por los cuales 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 de la autoridad del autor de todas las creaturas. Así, Dios gobierna inmediatamente el mundo, mas sin que ello obstruya el concurso de algunas creaturas que gobiernan a otras ejecutando sus actos regitivos en virtud de una potestad que les fue concedida por la causa divina. Ahora bien, ¿por qué Dios ha escogido este modo de gobernar inmediatamente las cosas creadas delegando, empero, la ejecución de su providencia a ciertas creaturas? 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»¹⁴¹. Un corolario de esta doctrina tomista aclara más detalladamente el panorama del gobierno divino del universo de las creaturas: 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 la providencia divina, la perfección propia que les adviene en cuanto causas que participan módica y finitamente la perfección óptima de la causa incausada¹⁴². Pero Dios no expande su bondad con la avaricia que muchas veces empequeñece al corazón humano: Él ha deseado que el hombre, su creatura amada, se le asemeje todo cuanto sea posible encargándole incluso una intervención vicaria en la ordenación del universo.

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

¹⁴¹ *Summ. theol* I q. 103 a. 6 resp.

¹⁴² «Si solus Deus gubernaret, substraheretur perfectio causalis a rebus. Vnde non totum fieret per unum, quod fit per multa» (*Summ. theol.* I q. 103 a. 6 ad 2um). Cfr. *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.

suficiente para que obren en su nombre el ejercicio de aquellos actos por los cuales el Creador gobierna universalmente a las creaturas 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 misma medida en que asuma los designios de la economía creadora, conservadora y gubernativa de Dios descrita en las Sagradas Escrituras y profundizada por el *intellectus fidei* de quienes buscan desentrañar las verdades *virtualiter revelatae* mediante el razonamiento científico que caracteriza al oficio del teólogo.

3. Ecología y 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. El parentesco de esta significación con la voz griega *diconomía* es palmario¹⁴³. Por eso la ecología pretende mostrarse alternativamente como una ciencia, un arte y una prudencia destinada a ver en el mundo en que habitamos una suerte de gran égido doméstico donde el animal racional debe transcurrir su existencia histórica con arreglo a un cierto orden con respecto a las demás cosas que le rodean. Pero más allá de la inconsistencia de estas 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.

Es evidente, sin embargo, que la licitud de estas inquietudes no se compadece 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 a manos de una publicidad apoyada en sucesivas *mises en scène* que ni siquiera escatima el recurso a escándalos hábilmente dramatizados por personajes de aflatadas dotes teatrales y de una

¹⁴³ Cfr. 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), p. 1357b. Este vocablo fue transferido literalmente al latín clásico sin introducirsele ninguna modificación, según lo atestigua Quintiliano: *u[Oeconomia] Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita, nomine Latino caret» {Inst. orat. III 3,9; cfr. 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. *deconomia*, p. 1257b).*

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. En definitiva, el nudo gordiano de sus flaquezas está decidido por su ignorancia, si no por su desprecio, de la subordinación al bien del hombre de las cosas materiales de nuestro mundo, un hombre quien no por acaso es normalmente impugnado por la ideología ecologista como el victimario cruel y despiadado de cuanta devastación, real o ficticia, aparezca 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 ganada por un desborde 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 creatura 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 se la puede denominar, que se sitúa en las antípodas de la ideología ecologista cuyo auge registramos cotidianamente. Es una auténtica doctrina de la condición del mundo como ese habitáculo en el cual el hombre mora mientras le toque continuar protagonizando su devenir histórico. Pero nuestro mundo, de acuerdo al sentir cristiano, está signado por dos rasgos que merecen subrayarse en todo momento: uno, que su autor no es el hombre, sino Dios, aunque Dios lo haya creado para nosotros habiéndonos dado una cierta potestad para ejecutar los actos ordenables a su recto gobierno; el otro, que el mundo en que vivimos actualmente no ha sido hecho por Dios para que en él se agote nuestra vida, sino para que sirva como el marco material de la marcha del hombre hacia una vida imperecedera a consumarse en la gloria transmundana de aquéllos que alcanzan la máxima felicidad contemplando la verdad suma de la Santísima Trinidad. En rigor, 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 asignado al hombre esta morada terrenal pasajera convirtiéndole en un vagabundo de la historia, sino en un peregrino de la eternidad. Contra todo extravío maniqueo, el cristiano afirma que la bondad óptica del mundo está fuera de toda 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 dentro de sus confines su Hijo unigénito, el Mesías que ha enviado para salvarnos, se ha encarnado, sufrió y murió cruentamente confirmando que este mundo, precisamente, es el ámbito temporal donde Dios nos 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)¹⁴⁴.

A nadie se le oculta, empero, que la palabra *mundo* acusa asimismo una cadencia despectiva. La tradición teológica del cristianismo siempre ha tenido en cuenta que el propio Evangelio de San Juan ha dado ocasión para que una de las acepciones de esa voz haya quedado estereotipada como sinónimo de una cosa entendida a la manera del receptáculo de cuanta maldad pueda ser percibida 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 cual, tarde o temprano, le habrá de costar enormemente poner distancias con un maniqueísmo con cuyas hipotecas tal vez no se haya deseado entablar compromiso alguno. Existen motivos para pensar que no es otro el riesgo que se corre cuando el mundo es dibujado con trazos enderezados a forzar desmesuradamente sus aristas más negativas. Es lo que se puede atisbar, por ejemplo, a través de la lectura de una pieza por 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 pertinaz como sistemático con el propósito de contraponer las calamidades que en él acacien a las bondades de la vida contemplativa accesible en los claustros monacales¹⁴⁵. A nuestro

¹⁴⁴ La bondad natural del mundo creado por Dios es, por un lado, algo cognoscible mediante el procedimiento demostrativo de la razón filosofante y, por otro, una verdad confirmada por la Biblia. La bondad intrínseca a la entidad de las creaturas producidas por Dios está expresamente testada en el mismo relato del libro del Génesis (cfr. 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» (I Tim IV 4); etc. Para la exegesis patrística de la revelación de la bondad de las cosas creadas por Dios es oportuno remitirnos a San Ireneo de Lyon (*Adv. haeres.* IV 14L 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* CU 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 orthod.* II 2: PG XCIV 864).

¹⁴⁵ Vide *Colucci Salutati De seculo et religione*, ex codicibus manuscriptis primum edidit B. L. Ullman, Florential 1957 (=Nuova Collezione di Testi Umanistici o Rari XX). Según los eruditos, la obra dataría de alrededor de 1381: cfr. F. NOVATI, *Epistolario di Coluccio Salutati*, Roma 1893, vol. II, p. 10. De ella se ha

entender, la genuina visión cristiana del mundo debe eludir el tenor melancólico palpable en casi todas estas tentativas empeñadas en vilipendiarlo sin ton ni son. No obstante, 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 pongan en ejecución los actos gubernativos de las cosas de aquí abajo actuando como ministros suyos, esto es, ejerciendo un señorío y un dominio sobre el mundo que se ajuste 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 en 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 ruina de las cosas que Dios puso bajo su cuidado y, en última instancia, 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 ellas según la intención con que el Creador produjo sus naturalezas. 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 desnuda su mayor gravedad en la destrucción o en la lesión de las cosas cuya cura abandona, sino principalmente en la reiteración de la ofensa a quien le ha ungido con la dignidad de un colaborador de la causa de todas las creaturas en pos del gobierno de sus efectos, o sea, en la reiteración pecaminosa de la ofensa a Dios mismo.

Este es el instante más adecuado para preguntarnos si el hombre puede gobernar ordenadamente este hogar pasajero que Dios le ha asignado en caso que la propia creatura racional no vea en sí misma la imagen de la Trinidad que la dignifica máximamente, esa imagen merced a la cual nos es permitido comprender el fundamento del señorío que está llamado a ejercer dominando las cosas del mundo conforme 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 no

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; cfr. etiam vol. I, pp. 210-213, 217 and 225).

la substancia de sus efectos. ¿Puede el hombre actual dicazmente 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 dado todo su ser y por si ello fuese poco, también la autoridad para oficiarse como ministro de su reinado soberano sobre todas las creaturas?

El pensamiento ecológico que circula en nuestro tiempo no puede responder a esta inquisitoria elemental y punzante porque su catadura de actitud *postcristiana* y su marginamiento de la inteligencia metafísica lo ha empujado a dar las espaldas a la verdad de los primeros principios del orden del universo. No es, pues, sólo un *pensamiento débil*, como lo ansia una postmodernidad 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 y, por eso mismo, a la causalidad vicaria del hombre, la creatura hecha a imagen y semejanza del Dios que le ha elevado a la dignidad de instrumento ordenador del mundo sometido a su señorío y estructurado para servirle en su viaje por la historia que prelude el acceso a la eternidad.

El cristianismo, en cambio, no admite que permanezca sin la condigna respuesta 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, la cual, como lo ha indicado 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 creatura racional¹⁴⁶. No ha en esta aseveración peligro alguno de incurrir en la negación de las capacidades naturales del hombre para la praxis de sus operaciones gubernativas con respecto 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 tísica, y aun al nivel de su estructura entiativa o metafísica, puede ser afirmada sin inconvenientes como una conclusión de las argumentaciones de nuestra razón librada a sus solas fuerzas, esto

¹⁴⁶ 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 escogitado San Gregorio de Nyssa, Santo Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, véanse R. LEYS, *L'imagc de Dieu chez saint Grégoirc de Nyssc*, Bruxelles 1951; I. HÜBSCHER, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatís*, Lovani 1932; y R. HAUBST, *Das Bild es Eincn und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.

es, en el campo teorematizado de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia del ente en cuanto ente. 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 se da en el *homo viator* enriquecido por la fe¹⁴⁷.

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. Por eso 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, es decir, en la medida en que éstas preserven una bondad que su prevaricación no haya horadado completamente, como lo ha estimado 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»¹⁴⁸. Esta doctrina es aplicable al uso de nuestra capacidad de gobernar las cosas del mundo confiadas a nuestra regencia.

Santo Tomás ha aportado la solución cabal de este problema. Para nuestro doctor escolástico, 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

¹⁴⁷ Puesto que es imposible el conocimiento humano del misterio trinitario fuera del marco de la fe en la revelación de las Personas divinas -una revelación divina que podemos conocer y a cuya verdad asentir gracias a la predicación evangélica de Jesucristo-, no lo es menos la intelección de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. El misterio de la imagen de Dios impresa en nuestro espíritu es inmediatamente consecuente al misterio de la Trinidad, cuya verdad no sólo trasciende las virtudes perceptivas de las potencias cognoscitivas humanas, sino que también trasciende absolutamente la capacidad aprehensiva de toda creatura. Al respecto, revísense las páginas donde Santo Tomás ha abundado en esta doctrina: *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.; y *Summ. theol.* I q. 32 a. 1 per totam.

¹⁴⁸ *Summ. theol.* I-II q. 85 a. 2 resp. Cfr. *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.* Ill 12; et *Summ. theol.* I q. 48 a. 4 resp.

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, prosigue 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 le sumió el pecado, un delito contra Dios que no ha preservado intacta nuestra naturaleza. El Aquinate ilustra esta deficiencia traída por el pecado 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»¹⁴⁹. Consecuentemente, para obrar el bien en plenitud, lo cual es impedido por el pecado, el ente humano tiene necesidad de un auxilio sobrenatural -la gracia divina- que le cure de este mal que afecta a su naturaleza. Es más, tanto en el estado de naturaleza íntegra cuanto en el estado posterior a la caída, el hombre, según Santo Tomás, necesita indefectiblemente del auxilio de Dios en orden a obrar el bien¹⁵⁰. En resumidas cuentas, si relacionamos el reconocimiento de la verdadera dignidad del hombre como imagen de Dios, que no puede darse sin la fe en la revelación divina, con los requisitos indispensables del obrar recto según toda la perfección reclamada 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 el alma humana espiritual. Somos ordenadores del mundo porque el Señor del hombre y de todas las cosas nos obsequió un señorío que la economía divina no ha otorgado a ninguna otra creatura. De ahí que el hombre pueda gobernar dignamente la naturaleza sólo en la medida en que sea fiel al legislador de la naturaleza, al autor de la ley natural que rige todas las cosas naturales, pues el orden dispensable por el animal racional es verdadero orden en tanto y en cuanto imite el orden universal concebido por la sabiduría infinita de Dios.

4. 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 insistencia de muchos partidarios de este último en pintar una semblanza del hombre donde el animal racional aparece ataviado con el ropaje de un usurpador. En el fondo, lo que aquí está en juego es la misma tesis de la

¹⁴⁹ *Summ. theol.* I-II q. 109 a. 2 resp.

¹⁵⁰ «Vlterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum» (*Summ. theol.*, loc. cit., *ibid.*). Cfr. *In Secundum 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 qla. 2a ad 3um; et *De verit.* q. 24 a. 14 resp.

dignidad señorial y dominante del ente humano repetidamente sustentada a lo largo de esta exposición, pues es indudable que una porción crecida de la ecología contemporánea no disimula su propensión a ver en el hombre uno de los tantos habitantes de este mundo, al grado tal 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 creaturas que nos acompañan en este destierro. Pero esta igualdad quimérica del hombre y de los entes infrahumanos no se puede sostener sin abonarse el precio oneroso de la obnubilación de la dignidad de nuestra especie y, como contrapartida, sin atribuirse gratuita y ridículamente a las cosas inferiores una perfección que está muy lejos de engalanar sus entidades. El cristianismo parte de otro principio y, por consiguiente, arriba a un resultado diverso: habiendo sido hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre es la *res óptima* entre todas las cosas de este mundo. Su señorío sobre las restantes creaturas no es asimilable a la apropiación tiránica de una autoridad cuyo ejercicio no le competiría ejercer, sino, al contrario, una potestad que su Creador le ha conferido para que cumpla la misión de gobernar en su nombre las cosas mundanas que Él ha querido ordenar valiéndose del ministerio de su hechura perfecta y predilecta. Es cierto que asiduamente el hombre da las espaldas a este mandato, que dilapida 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 inducirnos a pensar que el hombre está fatalmente destinado a deambular por el mundo derrochando no más que perversidad y rapacidad. Si la presencia mundana del animal racional es objeto de una inquina ecologista de esta factura, su causa no es otra que la pérdida del sentido cristiano de la dignidad humana y del señorío que de ella se desprende. 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 a los minerales, a los vegetales y a los animales de una inmunidad contra la virulencia de un obrar humano intempestivo y dañino. Opuestamente, la verdadera ecología, ante todo, depende del conocimiento exacto del lugar que ocupa el hombre en el universo, i. e., el lugar, según el espíritu cristiano, que Dios le ha asignado en el plan de su economía creadora y gubernativa.

El hombre puede ordenar convenientemente las cosas de este mundo, mas siempre y cuando ejecute celosa y virtuosamente las prescripciones según las cuales Dios ha legislado el orden de todas las creaturas, incluido el orden del obrar humano.