

TOMISMO Y CRISIS ECOLÓGICA¹

El aprovechamiento de la naturaleza con la finalidad general del sustentamiento del hombre y de la creación de un *hábitat* propicio para su desarrollo biológico y espiritual es una necesidad y una constante histórica que ha adquirido innumerables formas culturales: el hombre siempre vivió en la naturaleza y de la naturaleza. El actual predominio cultural y práctico de la técnica y la configuración social que se deriva de ese predominio presupone una serie de tesis teóricas y valorativas sobre los recursos naturales, sobre el hombre mismo y sobre la finalidad del hombre y de la naturaleza. En efecto, no hay una época histórica sin presupuestos teóricos y sin un sistema —en sentido amplio— de juicios que atañen a la esencia del hombre, a su destino y a su lugar en el mundo. Tal vez una de las puertas de entrada más fructíferas para el análisis de una situación histórica compleja sea la individuación de los modos de racionalidad que ejercen el dominio o predominio cultural y que, por ende, configuran una serie de actitudes básicas que el hombre adopta respecto de sí mismo, respecto a la naturaleza y respecto a Dios.

Hoy nos movemos en un mundo claramente dominado por patrones economicistas que, a su vez, se sirve de una racionalidad eminentemente técnica para la consecución de sus fines. Probablemente sobre esto no se pueda dudar seriamente, sino que desde el simple punto de vista de la facticidad, o de la constatación de hechos, el hombre actual, al menos en las sociedades occidentales, plantea su vida desde la perspectiva de un progreso posible en el orden económico-crematístico, es decir, desde una posibilidad actuable a través de un trabajo productivo y cuya finalidad es fundamentalmente el ensachamiento de la propia capacidad económica, de la mayor disposición de bienes o de medios para adquirir bienes materiales.

Cuando Tomás de Aquino, en tantas ocasiones y con ocasión de diversos temas, considera los principios del movimiento, analiza de modo preciso la estructura hilemórfica del ente finito. Los textos a este respecto son más que conocidos: la esencia del ente en cuanto principio de operaciones se denomina naturaleza, y la especificidad del movimiento de cualquier ente depende de su esencia a través de sus facultades. La forma, en cuanto principio actual y configurador, *formaliza* el obrar del ente². Si se trata del ser natural, carente de inteligencia y libertad, el movimiento natural es un despliegue formal del ente sin que medie ninguna recepción ulterior de formas: en ese sentido, la forma sustancial natural y las formas accidentales son suficientes para la compleción de la esencia, ya que la forma natural, siendo forma, es al mismo tiempo fin, con la particularidad de que el ente natural, por así decir, no tiene ninguna iniciativa que rebase el ámbito finalístico predeterminado por la forma propia.

¹ Comunicación presentada y leída con el mismo título a la XIX Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina y celebrada en Buenos Aires en septiembre de 1994. Esta Semana estuvo dedicada al tema de la *Naturaleza*. Al original de esta comunicación se han añadido algunas correcciones de redacción y alguna indicación bibliográfica mínima.

² *Summ. c. Gent.* III 64: «Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus, forma vero secundum quam res est, est perfectio prima ut patet in II *De anima* [412 a 7-11]».

Los seres dotados de conocimiento y apetición añaden a lo anterior la adquisición de formas a través de las potencias intencionales que son, por su parte, también principios de movimiento. En el hombre, por último, se añade el carácter espiritual del conocimiento y de la voluntad, de modo que además de poseer el movimiento propio de los cuerpos inanimados y de estar sometido a las leyes de la física por lo que respecta al cuerpo, depende en cuanto móvil también de la voluntad libre y del conocimiento del fin. La consecución de su fin o de la plenitud de su esencia no es un puro movimiento restringido a las posibilidades de su forma natural, sino que está organizado y finalizado por las posibilidades de su libertad y de su inteligencia: el hombre rebasa lo puramente natural trascendiéndolo.

Ahora bien, Santo Tomás afirma que los seres naturales alcanzan su fin a través del ejercicio de su forma, *a menos que algo no se lo impida*³. En ellos fin es alcanzado necesariamente, aunque si el movimiento se ve obstaculizado, diríamos, por una fuerza mayor, tal ente se vería impedido de alcanzar su fin, como podría ser en el caso de un árbol joven que fuera desarraigado por un viento fuerte⁴.

Cuando se piensa en la actual crisis ecológica, es decir, en el abuso de los medios naturales, con su consiguiente destrucción o deformación en muchos casos irreversible, nos encontramos exactamente en la situación anotada casi de paso por el Aquinate⁵: ha habido un impedimento, y un consiguiente agotamiento de posibilidades de alguna parte de la naturaleza que ha hecho que ésta desaparezca completamente, o que quede una serie de residuos no asimilables nuevamente en el curso el movimiento natural. La naturaleza se puede convertir en un cuerpo extraño para sí misma. Y ya que el motor de ese uso impropio de lo natural es el hombre mismo que, sin reducirse a él, sin embargo, también pertenece al ámbito natural, el resultado es que la impropiedad o los efectos de esa impropiedad en el aprovechamiento de la naturaleza se vuelven contra el hombre. Su libertad se ve así ofuscada: no ha sido capaz de una acción práctica regida por una racionalidad adecuada ya que sin bien el resultado de su acción sobre el mundo ha dado un cierto fruto aprovechable, también da resultados no sólo no aprovechables, sino abiertamente nocivos para su propia vida natural y espiritual. Es decir, si se pone en juego la consecución del fin de la naturaleza, se pone también en juego la consecución de algo que le resulta esencial también al hombre. Pero este poner en juego es, al mismo tiempo, dependiente de la propia libertad del hombre. El hombre puede producir con su obrar sobre la naturaleza situaciones antiesenciales.

Si volvemos a considerar la tesis aristotélico-tomista del movimiento, se puede notar que cualquier movimiento natural forma parte de un equilibrio que en su totalidad trasciende cualquier movimiento particular, cualquier hecho empírico, pero contemporáneamente los incluye a todos. Tomás de Aquino considera la cuestión

³ *Summ. c. Gent* III 23: «Natura semper ad unum tendit: unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediuntur». *Summ. c. Gent*. III 26: «Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore».

⁴ *In II De caelo et mundo*, lect. 1: «Cum enim id quod est violentum sit quaedam exorbitatio ab eo quod est secundum naturam, non videtur quod possit esse maius tempus eius quod est violentum, quam eius quod est secundum naturam: quia id quod est secundum naturam est quasi semper aut sicut frequenter».

⁵ En efecto, Tomás no se detiene a considerar cuáles puedan ser los impedimentos y menos todavía que esos impedimentos puedan crear una situación crítica generalizada en el orden natural.

del movimiento a partir de una teoría del orden⁶. Ahora bien, el orden cosmológico no es antitético al orden de la libertad, si bien uno es exclusivamente material y el segundo es fundamentalmente espiritual. En este sentido, la oposición kantiana de naturaleza y libertad es resultado más de una abstracción que de una consideración orgánica del ser. En efecto, Santo Tomás, siguiendo la tradición griega y enriquecida por la consideración de la naturaleza como creación y por ello reveladora de Dios mismo, propone una estructura cósmica de inspiración neoplatónica, en la que desde el ínfimo grado material, hasta la materia formalmente más organizada —o mejor organizada— hay una continuidad sin *hiatus*; sin embargo, la estratificación de los órdenes naturales no implica la inmovilidad ni la incomunicación de órdenes, sino que, por el contrario, hay en el orden natural una constante compenetración de formas y movimientos que denotan equilibrio, medida, complementariedad. El mundo humano, el hombre y su libertad, con su cultura y su historia, está inserto en este orden equilibrado de formas y movimientos de modo tal que su actuar libre exige la consideración de su situación mediadora entre el mundo de la materia y del espíritu⁷.

La ecología, o mejor dicho, la crisis en la que ha caído el mundo natural, es así una crisis espiritual que se ha *incorporado* y materializado en la naturaleza. Paradójicamente, la naturaleza en crisis es un resultado de una crisis humana, y por ello espiritual: se trata de una relación de enfrentamiento en la que el hombre *gana*, pero, al mismo tiempo, pierde⁸. La oposición kantiana e ilustrada entre el mundo natural y el mundo humano libre no ha hecho otra cosa que romper una armonía originaria impidiendo que el movimiento natural alcance en muchos casos el fin propio de la forma.

La racionalidad que dirige el aprovechamiento de los medios naturales tiene un doble carácter: por una parte, es analítica: el conocimiento técnico y su ámbito práctico deben ser necesariamente especializados, por eso ninguna técnica tiene la posibilidad especulativa de asumir el punto de vista de la totalidad, propio de la filosofía; por otra parte, y como consecuencia, la racionalidad técnica es abstracta —casi en el sentido hegeliano del término *abstracto*—, es decir, los procedimientos técnico-prácticos operan en un ámbito específico efectuando una separación de su objeto propio tanto por lo que respecta al ámbito fundamental del ser, cuanto a las relaciones que se pueden calificar de paritarias, a saber, en la relación con otras técnicas o saberes particulares. El saber finalizado hacia la producción, competitividad, eficacia y rapidez de resultados, etc., intenta fines que pueden no estar en armonía ni con la

⁶ *Summ. c. Gent.* III 64: «Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt, nisi ab uno ordinate colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quarundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernatur».

⁷ *Summ. c. Gent.* III 73: «Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata [...] Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae [divinae] pertinet quod excludat voluntatis libertatem». *Ibidem*: «Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem».

⁸ *Summ. c. Gent.* III 73: «Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam».

naturaleza ni con la dimensión antropológica básica que debe actuar como criterio finalista en el mundo natural⁹.

Ahora bien, el conflicto de fines que se crea en esta situación está previamente definido por un conflicto de racionalidades que, tomando la tesis de V. Hösle, se puede caracterizar como la incomunicación o conflicto entre la racionalidad del fin y la racionalidad del valor¹⁰. De modo más radical se puede también afirmar que cualquier *racionalidad parcial* necesita una fundamentación, de modo que la variedad de fines intentados no revista un estado conflictivo permanente, que se podría mantener como un ejercicio de una libertad desgajada del orden cosmológico.

El problema, a esta altura, tiene una respuesta teórica y plantea, a su vez, otro de difícil solución práctica: la respuesta teórica me parece que viene dada por un planteamiento orgánico del saber, es decir, por una teoría que ordene orgánicamente desde la metafísica hasta el último de los saberes particulares. En este sentido la filosofía tomista es una filosofía privilegiada, ya que, teniendo una potente unidad interna no es una filosofía sistemática al modo racionalista, es decir, el concepto de unidad que propone es trascendental y analógico. Por su parte, el problema práctico estaría representado fundamentalmente en dar una forma ética y pública a las tesis del orden cósmico.

Por eso se debe distinguir en este ámbito la cuestión propiamente crítica y problemática respecto a lo natural, de la cuestión ideológica. Los primeros modos históricamente dados de proponer el problema ecológico como una cuestión grave y que atañe a todos, fueron fundamentalmente políticos. Juntamente al problema de la degradación del mundo natural se proponían, hace aproximadamente dos décadas, proyectos sociales, económicos, educativos, etc., que nacían de un sector profundamente crítico: eran años en los que el marxismo existía todavía y no sólo poseía un *cierto* peso, sino que estaba dando una batalla denodada por la conquista del poder y por la transformación de la cultura en casi todo el mundo. La crítica al mundo burgués fue en los años del marxismo la actitud en la que se inscribió la cuestión ecológica.

Cabe destacar que actualmente, una vez abiertas las puertas de Europa oriental, se puede comprobar que la falta de control y la desatención por parte del poder político sobre las cuestiones ambientales es más grave y ha causado tantas o más dificultades que en los países no sometidos al marxismo. De todos modos, muchos de los problemas que se proponían entonces bajo la forma de una acusación ideológica y con una finalidad política de dominio, no sólo siguen existiendo hoy, sino que se han hecho más graves.

Por ello es necesario des-ideologizar la cuestión ecológica, al menos en sus planteamientos fundamentales¹¹. Por planteamiento fundamental entiendo en este contexto una serie de tesis filosóficas cuyo desarrollo compete a la metafísica, a la filosofía de la naturaleza, a la antropología y a la ética. Sin embargo, hay otros tres ámbitos necesarios para resolver la cuestión, y que de alguna manera ya han sido nom-

⁹ *Summ. c. Gent.* III 71: «Bonum totius praeminet bono partis».

¹⁰ Cfr. V. HÖSLE, *Filosofía della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992, p. 42.

¹¹ Un aporte interesante también por lo que se refiere a este aspecto: C.I. MASSINI CORREAS (ed.), *Ecología y filosofía*, Ed. Idearium, Mendoza 1993, que recoge las Actas del Primer Simposio Internacional sobre Ecología y Filosofía, Universidad de Mendoza, 24-26 de septiembre de 1992.

brados. Por una parte, la recuperación y preservación de la naturaleza es una cuestión de competencia técnica —a la que me referiré más adelante—, pero junto a ella ha una dimensión económica y una dimensión política.

La teoría metafísica del orden es una clave para plantear o replantear la cuestión del equilibrio cosmológico y el problema de la intervención libre del hombre sobre la naturaleza. En este sentido, toda iniciativa práctica se debe llevar a cabo a partir de presupuestos cuya clarificación y propuesta son de estricto dominio filosófico y, bajo este punto de vista, la filosofía de Tomás de Aquino es un punto de partida que es necesario considerar y confrontar con otras y variadas propuestas teóricas. El difícil problema de las relaciones y el ordenamiento del saber y de la acción ha de ser afrontado para no caer en un planteamiento exclusivamente utilitarista.

Ahora bien, no parece que el aspecto económico y la dimensión política del problema ecológico puedan ser independientes de una cierta *ideologización*, al menos en cuanto todo ordenamiento político implica unas ideas fundamentales sobre el hombre, sobre la ética, sobre el bien común, sobre la economía y, en definitiva, sobre el proyecto político mismo. Además esta dimensión de la cuestión debe a su vez hacer las cuentas con el apoyo o rechazo consensual. De todos modos, la conciencia de la problematicidad de la crisis ecológica debería crear un consenso que permitiera y exigiera a cualquier Estado un amplio campo de acción que necesitaría concretarse y legitimarse en una normativa.

En cierto modo los problemas ecológicos pueden adquirir, desde el punto de vista del ordenamiento público, una dimensión administrativa y penal. La creación de comisiones de control, de tribunales, de organismos que coordinen las distintas iniciativas y que hagan operativas las preocupaciones y necesidades ecológicas, son herramientas mínimas de las que un Estado debe disponer para afrontar problemas que no son resolubles a escala individual y que exigen una previsión de la que sólo es capaz el poder político.

Pero es necesario también que la conciencia y la preocupación por la conservación de la naturaleza tenga una dimensión privada, ya que se trata de una responsabilidad a la que ninguno puede substraerse. Si, como decíamos antes, la crisis ecológica es el resultado de una crisis antropológica, de la exacerbación de la racionalidad técnica, esto significa que en cuanto resultado de una acción libre —también por lo que se refiere a la racionalidad técnica, aunque de este tema no me ocupo ahora¹²— la acción que fomente o agudice la crisis ecológica es una situación moralmente imputable, y por lo que hemos dicho anteriormente, también jurídicamente imputable. Y parece difícil poder hablar en este tema de acciones cuya relevancia sea sólo individual, o que la privacidad de un tipo de desorden ecológico sea argumento suficiente para su tolerancia.

La consideración del mundo natural como el *hábitat* necesario para el desarrollo de la vida humana nos pone ante la responsabilidad de legar a las generaciones futuras un medio que todavía esté en condiciones de hacer posible la vida de los hombres. Es decir, la naturaleza tiene carácter de bien común y de un bien común que, según revela la experiencia, es un bien que necesita de un cuidado que va más allá de cualquier posibilidad individual —pero al mismo tiempo cuenta con esas posibilida-

¹² Algunos aspectos de las relaciones entre libertad y racionalidad técnica los he expuesto en el artículo «Razones de la libertad»: *Philosophica* XVI (1994) 211-224.

des—, y de una parcialización o exclusivismo científico —y, sin embargo, necesita de las ciencias empíricas y particulares—.

Salvaguardar la naturaleza significa en este momento, en primer lugar, rescatarla y recuperarla; en segundo lugar, preservarla. Muchas de las soluciones que exige la salvaguarda del mundo natural son técnicas ya que, en efecto, no basta la teoría de la forma y de la materia para poner solución, p.e., a un problema de contaminación ambiental, para prever los efectos nocivos de un determinado tipo de industria, etc. Sin embargo, tampoco es posible una respuesta puramente técnica a un problema que sólo en parte es técnico. Es decir, se mire por donde se mire, la cuestión ecológica es en el fondo una cuestión primariamente filosófica, como filosóficas fueron las tesis sobre la naturaleza que desencadenaron la degradación del mundo material.

La oposición cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* posibilitó una actitud de dominio tiránico del hombre sobre el mundo natural, sobre todo por lo que respecta a los fines de ese dominio. En efecto, si la materia obedece a las leyes de la física y de las matemáticas, el hombre puede tratar y dominar al mundo material *en el respeto* de las leyes propias de aquél. Sin embargo, el rechazo de la causalidad final impide que la finalización antropológica del mundo material tenga otro límite que el puro uso posible.

La crisis ecológica sigue todavía teniendo raíces cartesianas, pero, como es bien sabido, en el fondo tampoco la antropología de Descartes ni su ética son capaces de dar una respuesta adecuada a los problemas generados en el ámbito de su metafísica. De modo análogo, la libertad práctica de Kant es antitética respecto a la tesis de la cosa en sí, de modo que la regulación del obrar práctico o su limitación se asemeja a una inhibición según las ideas trascendentales, mas no es el fruto de una actitud prudencial referida al uso y aprovechamiento del mundo natural.

En este sentido, aunque no solamente delante de la crisis ecológica, el tomismo tiene un papel, a mi modo de ver, sencillamente importante en cuanto que se trata de una filosofía capaz de juzgar la totalidad de la realidad —el mundo cosmológico o natural y el mundo del hombre y de la libertad—, aun cuando Tomás de Aquino no haya pensado en problemas que son propios de nuestra época y no de la suya.

De aquí que es tarea de este momento histórico *prolongar* la especulación del Aquinate hacia dimensiones que pueden no pertenecer a la tradición especulativa tomista, pero cuya inserción en una perspectiva tomista no haría sino mostrar y reavivar las virtualidades del pensamiento de Tomás de Aquino e iluminar la historia y los momentos actuales ricos y diversificados, pero por lo general indigentes de una metafísica del espesor y de la vida que posee la especulación de Santo Tomás.

DANIEL GAMARRA

Ateneo Romano de la Santa Cruz.