

Concepciones medievales de la naturaleza y el complejo teonarcisista^{1*}

SANDRA BAQUEDANO JER² 
Universidad de Chile

Resumen

En la Época Medieval la noción de *natura* adquirió un sentido trascendente. El ser humano, en esencia, no pertenecía a un orden natural, sino a uno sobrenatural; de ahí que lo relevante no fuese ante todo la búsqueda de la orientación hacia la naturaleza, sino la adecuación ulterior a lo sobrenatural. En el ámbito de la naturaleza los mortales experimentaban libertad, pero la *natura* no les garantizaba la medida de la moralidad. La naturaleza humana recibió así su identificación última fuera de su ser natural, es decir, en el plano trascendente. El judeocristianismo le atribuyó al ser humano el rol principal de la creación y mientras más partícipe era de la semejanza divina menos se diferenciaba del Creador, encaminándose de esta manera a la redención. En este artículo se abordará la relación entre las concepciones medievales de la naturaleza y la creencia de que el ser humano fue la única especie creada ‘a imagen y semejanza de Dios’. Develado este vínculo, se sondeará, desde una perspectiva filosófica, cómo ha redundado esta creencia en lo que he denominado “teonarcisismo” con el objetivo de señalar, finalmente, posibles formas de superación de esta problemática.

Palabras clave: Naturaleza, lo sobrenatural, Dios, teonarcisismo, experiencia franciscana, vía de la simplicidad

Medieval conceptions of nature and the theo-narcissist complex

Abstract

The notion of natura took on a transcendental meaning in medieval times. Essentially, human beings did not belong to a natural order, but rather a supernatural one. Hence, the important thing was not the search for an orientation toward nature above all, but the subsequent adaptation to the supernatural. Mortals experienced freedom in the realm of nature, but natura did not guarantee them the measure of morality. Human nature thus received its ultimate identification beyond its natural being; that is, on the transcendental plane. Judeo-Christianity assigned the main role of creation to humanity and the more it participated in the divine likeness, the less it differed from the Creator, thus

^{1*} *A la memoria de Juan José Fuentes y su valiosa dedicación a la Filosofía medieval. Él me orientó en las búsquedas bibliográficas, ayudando así a perfeccionar el presente escrito.*

² Sandra Baquedano Jer (Valparaíso 1980) Dr. phil. por la Universität Leipzig, es profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, con una trayectoria de escritos acerca de la Filosofía Ambiental y sobre algunos pensadores alemanes de los siglos XIX y XX. Entre sus principales libros se encuentran *WILLE ZUR PHANTASIE. Versuch das “Nichts” bei Schopenhauer auszuloten* (tesis doctoral, PL 2007); *Auditor ausente* (FCE 2017), y tanto estudios como traducciones de la obra capital de Philipp Mainländer (Antología, Tomo I y II, FCE 2011) y *La filosofía de redención* (FCE 2021). Este artículo fue fruto del proyecto ANID/BASAL FB210018 del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC).

taking the path to redemption. This article will address the relationship between medieval conceptions of nature and the belief that human beings were the only species created “in the image and likeness of God.” Having discussed this link, it will examine from a philosophical perspective how this belief has resulted in what I have called “theo-narcissism” before indicating possible ways to overcome this problem.

Keywords: *Nature, the supernatural, God, theo-narcissism, Franciscan experience, path of simplicity*

1. Concepciones medievales de la naturaleza

En comparación con la Época Antigua, la noción medieval de la naturaleza estuvo marcada por los cambios profundos que trajo aparejados el cristianismo. Recuérdese que los estoicos no concebían una divinidad externa al universo, sino que entendieron la naturaleza y el mundo mismo como algo divino³.

Los epicúreos, por su parte, no creyeron en su carácter divino, pues para ellos ni el mundo ni la naturaleza fueron creados por los dioses ni están a su cargo. Sin embargo, este hecho no ocurría ni para el bien ni para el mal humano. Los dioses ciertamente existen, pero no se ocupan ni inciden en los acontecimientos del mundo⁴.

En la Época Medieval, en cambio, la naturaleza adquirió un sentido

³ Según Diógenes Laercio, en sus célebres *Vitae et Sententiae Philosophorum* (7.137-140): “Los estoicos aplican el término ‘mundo’(κόσμον) (...): primero, a dios mismo (...), indestructible e inengendrable (ἄφθορτος ἐστὶ καὶ ἀγέννητος), al ser éste el demiurgo de la ordenación cósmica (...) y al absorber en sí mismo toda la substancia y generarla nuevamente a partir de sí mismo (ἀναλισκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν)”. Dios y el mundo son lo mismo porque la divinidad es inmanente al mundo y en cada conflagración universal la totalidad de las cosas recomienza con él.

⁴ La ἀταραξία de los dioses, aludida por Epicuro en su *Carta a Meneceo* 123-124 es la razón de su indiferencia respecto de los demás seres: “Primeramente, estimando al dios como un viviente incorruptible y dichoso (θεὸν ζῶον ἄφθορτον καὶ μακάριον), (...) no le atribuyas nada diferente a su incorruptibilidad o a su dicha (μηθὲν μῆτε τῆς ἀφθοροῦσας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσσπτε); sino que todo lo que ayude a preservar su dicha junto a su incorruptibilidad, opínalo a su propósito. (...) las afirmaciones del vulgo sobre los dioses no son (...) sino suposiciones falsas. De acuerdo con ellas, de los dioses vienen los más grandes daños y beneficios (...).” En *De rerum natura* el epicúreo latino Lucrecio dice lo mismo: “En efecto, es necesario que por sí misma la naturaleza de los dioses (*divum natura*) goce de un tiempo inmortal en suma paz, apartada de nuestros asuntos y separada lejos (*semota ab nostris rebus seiunctaque longe*). Pues privada de todo dolor, y exenta de peligros, ella misma, que es muy poderosa en recursos, (...) no necesita nada de nosotros (*nil indiga nostris*)” (Lucrecio, *De rerum natura*, I, 45-50). A diferencia del vulgo, Epicuro y Lucrecio consideran que los dioses viven separados del mundo nuestro e indiferentes a lo que en él ocurra; luego, no ejercen ninguna providencia (ni premio, ni castigo) sobre los hombres, pues ello iría contra su naturaleza imperturbable y feliz.

trascendente⁵. A pesar de que fueron heredadas y perduraron ciertas visiones que la concebían como un todo autónomo, con sus propias leyes características, en estricto rigor, en esta nueva concepción el hombre ya no pertenecía a ese orden natural, sino en lo esencial a uno sobrenatural⁶. A raíz de eso precisamente la moral ya no era guiada por la premisa estoica *naturam sequi*, porque en el fondo lo que se buscaba no era la orientación hacia la naturaleza, sino la adecuación ulterior a lo sobrenatural.

En relación a esta distinción, es el neoplatonismo, por ejemplo, el que hace descender la naturaleza a un rango muy inferior⁷, y es la cristianización de esta idea la que imperará en la Edad Media. Una expresión de esta correspondencia fue el esquema neoplatónico *exitus-reditus*, presente en Agustín de Hipona⁸, el cual remite a la

⁵ Ya lo dice explícitamente Agustín de Hipona en sus *Confessiones* VIII, 1, 2: “(...) por el testimonio de la creación entera (*et contestante universa creatura*) te había hallado a ti, Creador nuestro, y a tu Verbo, Dios en ti y contigo un solo Dios, por quien creaste todas las cosas”. La naturaleza en este sentido no es sólo infinitamente inferior a Dios por el hecho de ser creatura o por ser un ente sensible y material, sino porque en el esquema cristiano no es un fin en sí, sino solo un medio para encontrar a Dios, en la medida que testimonia de su autor. Esta idea agustiniana tendrá una amplia resonancia más tarde, en particular, en la teoría de los *vestigia Dei* de Buenaventura descrita en su *Itinerarium mentis in Deum* (s. XIII d. C.).

⁶ Como lo declara Étienne Gilson en su obra *El espíritu de la filosofía medieval*: “Por todas partes, en la filosofía medieval, el orden natural se apoya en un orden sobrenatural, del que depende como de su origen y de su fin. El hombre es una imagen de Dios, la bienaventuranza que aquél desea es una beatitud divina, el objeto adecuado de su intelecto y de su voluntad es un ser que le trasciende, ante quien se juega su vida moral y es quien la juzga. Aún más: el mundo físico mismo, creado por Dios para su gloria, es trabajado desde adentro por una suerte de amor ciego que lo mueve hacia su autor, y cada ser, cada operación de cada ser, depende en todo momento, tanto en su eficacia como en su existencia, de una voluntad todopoderosa que lo conserva. Si esto es así, ¿puede todavía hablarse de naturaleza en una filosofía cristiana (...)? Los pensadores de la Edad Media (...) como los griegos, tienen una naturaleza, pero no es de ninguna manera la misma (...)” (2009: 333).

⁷ Pierre Hadot aclara sobre este cambio en *El velo de Isis*: “Parece, en efecto, que Porfirio llama ‘naturaleza’ al conjunto de las potencias ligadas, de una manera o de otra, a un cuerpo, es decir, el Alma del mundo, las almas divinas de los astros, las almas de los demonios, de los hombres, de los animales, de las plantas y del mundo mineral, mientras que Proclo reserva la palabra ‘naturaleza’ para las almas que son inferiores al alma racional” (2015: 83-84).

⁸ *Confessiones*, IX, 13, 37: “(...) *in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum*”. Si bien Agustín interpreta la salida (*exitus*) de Dios y el retorno (*reditus*) a Dios como el itinerario natural del alma humana hacia su patria celeste, es innegable que esta distinción, originalmente plotiniana, (πρόοδος / ἐπιστροφή) permea también en su concepción metafísica y explica la estructura misma de la creatura en el hiponense. Tal como lo dice Hannah Arendt en su tesis *El concepto de amor en san Agustín*:

concepción de que la creación entera sale de Dios y retorna al mismo. Toda la naturaleza procede entonces de un primer principio, que es también su fin último, Dios. Esta noción se encuentra en muchos pensadores medievales. Anselmo de Canterbury, por ejemplo, entendió este circuito de salida y retorno como un recurso de inteligibilidad que permite obtener un conocimiento de Dios como causa de la creación (causa eficiente) y como causa de la salvación, es decir, como redentor y santificador (causa final)⁹. En esta correspondencia se mostraba también la existencia de una jerarquía entre los seres presidida por Dios. Y es justamente respecto de ese orden que Dios aparece como aquello respecto de lo cual no es posible concebir nada más grande y perfecto. Por otra parte, en la *Summa contra gentes*, Tomás de Aquino alude a esta estructura *exitus-reditus* como aquella que pone a Dios como fundamento de todas las cosas, tal como se pretende demostrar en su primera sección: “Dios: su existencia y su naturaleza”. Si Dios no existe, nada se sostiene. Más tarde, en el segundo libro, “La creación y las criaturas”, Tomás intenta establecer, a partir del análisis de la creatura racional, los errores y herejías existentes acerca de Dios, con el fin de poder llegar finalmente a la afirmación del retorno de todo a “Dios, fin último y gobernador supremo”, temática que es analizada en el libro tercero.

Lo anterior hace evidente que en la Edad Media, tal como en la Antigüedad, la naturaleza fue concebida en su conjunto mediante diversas contraposiciones, pero la fundamental y predominante fue la oposición existente entre la *natura* como lo creado y *Deus* como lo increado y creador¹⁰. En este contexto, mientras más participe la

“Hemos visto que el retorno al Creador es la determinación estructural originaria del ser de la creatura” (2001: 108)

⁹ Mientras Anselmo (s. X d. C.) consagra su *Proslogion* a un intento de demostración puramente *racional* de la existencia de Dios desde un punto de vista metafísico y cosmológico, dedica, en cambio, su obra *Cur Deus homo* a la demostración *teológica* de la salvación tanto del hombre como de la creación entera operada por el Verbo hecho carne: *Credo ut intelligam*.

¹⁰ A esta oposición fundamental se asocia aquella de *gratia* y *natura*, aunque entre ambas realidades no se dé una estricta exclusión. De hecho, Tomás de Aquino afirma: “la gracia no destruye la naturaleza, la perfecciona” (*gratia non tollit naturam, sed perficit*) (*S. Th.* I-II q. 109). Pero si la naturaleza necesita la gracia es porque la creación toda fue afectada por el pecado humano, tal como declara Pablo de Tarso en Rom 8, 19-21: “La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por voluntad de aquél que la sometió; pero latía en ella la esperanza *de ser liberada de la esclavitud de la corrupción* (αὐτὴ ἢ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς) (...)”. Por su parte, Agustín de Hipona, en su *De natura et gratia* afirma la necesidad de la naturaleza de ser restaurada por la gracia: “¿A qué lisonjarse tanto de las posibilidades de la naturaleza (*naturae possibilitate*)? Está vulnerada, herida, desgarrada, arruinada (*vulnerata, sauciata, vexata, perditā est*) (...). Búsquese, pues, la gracia de Dios; no aquella

naturaleza humana de la semejanza divina, menos se diferenciará de ella, encaminándose de esta manera a la redención, asimilación que parece implicar un distanciamiento cada vez mayor del reino natural¹¹. En el ámbito de la naturaleza los mortales experimentan libertad, pero ésta no les garantiza la medida de la moralidad. La naturaleza humana recibía su significado real solamente fuera de su ser natural, es decir, en el plano trascendente.

Así, la concepción medieval de la naturaleza implicó en general una profunda escisión entre *homo* y *natura* al poder adquirir ésta únicamente valor en su referencia a Dios. La capacidad de volver a la naturaleza algo verdaderamente inteligible descansaba en la afirmación de la fe. Sin aceptar la fe, todo intento de conocer la naturaleza era considerado un esfuerzo vano; su indagación se caracterizaba por ser fundamentalmente contemplativa, motivada principalmente por descubrir en cada una de sus manifestaciones la presencia del creador. Al respecto, son comunes los cuestionamientos relativos a la posibilidad de que la naturaleza trascienda la materia y el tiempo, lo que se diferencia en el alma o espíritu de los mortales¹².

Si bien el término *natura* fue aplicado a diversas clases de entes, creados e increados, en la Edad Media se asoció ante todo a la naturaleza

que constituye el conjunto de bienes de la creación, sino la que obra su reparación” (*De natura et gratia*, LXXX, 62).

¹¹ Ahora bien, tanto en teología cristiana como en filosofía la alusión a la ‘naturaleza de un ser’, implica referirse tanto a entes creados como increados. En cualquier caso, para el universo medieval, la naturaleza solo puede sostenerse gracias a Dios. Incluso en la clásica obra de Ramón Sibiuda (Raimundus Sabundus) (ca. 1385 -1436) *Scientia libri creaturarum seu naturae seu de homine* –que es un compendio de ciencia natural aparecido hacia fines de la Edad Media– todavía se encuentra que las fuerzas, formas y cada una de las manifestaciones de la naturaleza, son descritas como efectos de las *ideas, exempla o rationes* de la mente divina, lo que hace visible que las interpretaciones medioplatónicas y neoplatónicas desarrolladas a partir de la teologización del *Timeo* de Platón siglos y siglos atrás, siguen todavía vigentes en la Edad Media tardía. Algunos siglos antes Alain de Lille (ca. 1128-1202), en su *De planctu naturae*, crea una sátira sobre los vicios de la humanidad, que exalta, por otra parte, las virtudes y el inagotable poder de la naturaleza, que es descrita como generadora de la armonía y fuente de vida y de belleza. A través de esta figura alegórica, se reconocerá a Alano como uno de los representantes del “naturalismo cristiano” por enaltecer la naturaleza considerándola el mayor reflejo de la perfección de las Ideas divinas.

¹² Agustín declara que la diferencia entre “la especie de los mortales racionales (*ad rationalium mortalium genus*)”, es decir, los hombres, y los otros seres creados como “(...) el ganado, los árboles, y el resto de las otras cosas mudables” (*pecorum et arborum aliarumque rerum mutabilium*), está en que los mortales racionales tienen conciencia, o sea memoria, por la cual pueden remontarse a su origen (Agustín, *De Civitate Dei* XII, 1 ss.). Esta imposibilidad de remontarse a su origen en Dios vuelve a los animales y demás seres vivos irremediabilmente inferiores.

con la totalidad de los entes intramundanos existentes. Al ser concebido este conjunto como *natura*, se tendía a buscar aquello que en cada una de sus manifestaciones visibilizaba la huella del creador.

A pesar de que predominó la creencia de que la naturaleza era obra de Dios, así como el tiempo y la materia, hubo casos excepcionales de quienes se interrogaron de si Dios no era acaso una suerte de alma del mundo, inmanente a éste¹³; o si más bien debe considerarse cada una de las expresiones de la naturaleza como una extensión y/o parte de la divinidad misma¹⁴.

En cualquier caso, la cosmovisión medieval se caracterizó por su carácter teocéntrico, por haber hecho de la fe en Dios el requisito del saber que permitiría explicar el ordenamiento jerárquico del mundo. Aunque ya en la tardo-antigüedad, con Filón de Alejandría, se sentaron las bases de esta transformación. Tanto Filón como luego los Padres griegos de los primeros siglos de la Edad Media, concibieron la creación y el orden del mundo como el resultado de una mente divina, un Logos o Verbo creador, primogénito de Dios, que quiso participar de su propia racionalidad al alma humana, constituyéndola así, como la cúspide de las naturalezas creadas¹⁵, las demás debían entonces subordinársele¹⁶. En

¹³ Lo que se ha denominado “panteísmo medieval” –David de Dinant (s.XIII), Amalric de Chartres, etc.– parece provenir fundamentalmente de ciertas interpretaciones latinas aparecidas a propósito de la recepción árabe de los escritos de Aristóteles y del *Liber de causis*: Algunas de sus tesis principales son: 1) Considerar que Dios es la *materia prima* de la cual están hechas todas las cosas. 2) Que materia, intelecto y Dios son *modos* de la misma esencia. Más tarde, Tomás de Aquino condenaría fuertemente estas formas de panteísmo materialista (*Tomas de Aquino, In II Sent.*, dist. xvii, q. 1)

¹⁴ La famosa identidad *Deus sive natura*, por la cual Baruch Spinoza será perseguido y condenado ya bien entrada la Modernidad, defiende centralmente un monismo donde existe una completa coincidencia entre la divinidad y la naturaleza, según el cual o bien Dios es inmanente a la naturaleza o bien la naturaleza misma es Dios. Esta doctrina es más bien marginal durante la Edad Media, sobre todo, en razón de la afirmación teológica y cosmológica de la enorme brecha entre Dios y los seres creados, que excluye tal unidad.

¹⁵ Filón de Alejandría, en su obra *De Opificio*, que será tan influyente posteriormente en el pensamiento sobre la creación de la Patrística griega afirma que Dios “después de haber hecho del hombre su pariente (συγγενείας μεταδούς), a través de la razón (τῆς λογικῆς), que es el más excelente de los dones (ἄριστη δωρεῶν) (...) preparó todo en el mundo para que éste fuera el ser viviente más familiar y más querido para Él (οἰκειοτάτῳ καὶ φιλάτῳ ζῴῳ), queriendo que una vez engendrado, no le faltase nada de lo que es requerido para vivir y vivir bien (...) Tal es la primera causa por la cual, parece, que el hombre ha sido creado después de todo el resto” (*De Opificio*, § 78-79).

¹⁶ Filón entiende el poder del hombre sobre los animales como un poder explícitamente consagrado por Dios mismo: “(...) El ser humano debió crecer el último de todas las cosas generadas (πάντων γεγονότων ὕστατον φῦναι τὸν ἄνθρωπον), para que al aparecerseles de súbito en último lugar a los demás animales los dejara pasmados (ἵνα

este sentido, es usual encontrar expresiones dicotómicas tales como la naturaleza divina frente a la naturaleza creada y, entre las manifestaciones de esta última, aquella mayor por excelencia, la naturaleza racional del ser humano. Así, el judeocristianismo, situó al hombre, en el centro de todo, y le atribuyó el rol principal de la creación¹⁷.

2. Teonarcisismo o el prejuicio teonarcista de creerse hecho a imagen y semejanza de Dios

El narcisismo alude fundamentalmente al excesivo amor que una persona dirige hacia sí misma o hacia su imagen. El nombre que procede del griego Νάρκισσος, evoca un célebre mito que posee diversas variantes en la literatura greco-latina¹⁸ pero todas ellas tienen en común que no hay nadie que iguale a Narciso en el amor que siente hacia sí; no hay alguien que se quiera tanto como él. Por ser incapaz de amar y reconocer al otro, Narciso habría sido castigado por los dioses a enamorarse de su propia imagen reflejada en el agua. Al acercarse a un arroyo –totalmente obnubilado por el placer de admirarla– no fue capaz de distanciarse de su propia imagen. Cautivado por su belleza intentó infructuosamente besarla hasta que, finalmente, acaba precipitándose a las aguas y muriendo ahogado.

τελευταῖος ἔξαπιναιῶς τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐπιφανεῖς ἐμπούησῃ κατάπληξιν), pues iba a dejar estupefacto al que lo viera y a hacerlo postrarse como si fuera su amo y señor por naturaleza (ὡς ἂν ἡγεμόνα φύσει καὶ δεσπότην). Por eso también, cuando todos lo hubieron contemplado, se amansaron completamente (ἐγίετο χειροθηέστατα) y todos los naturalmente más salvajes se convirtieron inmediatamente en los más manejables en la primera vista cara a cara, porque, aunque mostraban una furia salvaje entre sí, eran mansos con el ser humano que estaba solo (εἰς δὲ μόνον τὸν ἄνθρωπον τιθασεύμενα). Por esa causa, también el padre, al engendrar un animal jefe por naturaleza (ἡγεμονικὸν φύσει ζῷον) no sólo de hecho, sino también por designación expresa (ἀλλὰ καὶ τῇ διὰ λόγου χειροτονίᾳ), lo hizo rey de todos los animales terrestres, acuáticos y aéreos, que habitan el mundo sublunar καθίστη τῶν ὑπὸ σελήνην ἀπάντων βασιλέα χερσαίων καὶ ἐνύδρων καὶ ἀεροπόρων)” (*De Opificio*, § 83-84). Más adelante afirma que ha demostrado que: “ningún animal se libera ni se sustrae al dominio del ser humano (τοῦ μηδὲν ἀπελευθεριάζειν ὑπέξηρημένον τῆς ἀνθρώπου ἡγεμονίας)” (*De Opificio*, § 87).

¹⁷ “El Hacedor modeló al ser humano como una especie de auriga y de timonel sobre todos (ἡνίοχον δὴ τινα καὶ κυβερνήτην ἐφ’ ἅπασιν ὁ ποιητῆς ἐδημιούργει τὸν ἄνθρωπον), para que guiara y timoneara los animales y plantas que hay en la tierra (ἵνα ἡνιοχῇ καὶ κυβερνᾷ τὰ περιγεια ζῴων καὶ φυτῶν) y cuidara de ellos como virrey del primer y gran rey (λαβὼν τὴν ἐπιμέλειαν οἷά τις ὑπαρχος τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου βασιλέως)” (*De Opificio*, § 88).

¹⁸ La versión más conocida del mito de Narciso es la que cuenta Ovidio en el Libro III de sus *Metamorfosis*.

En nuestra época, con un trasfondo psicológico, heredado de las ideas de Freud, el uso coloquial del término suele aludir, entre otros aspectos, a una vanidad fundada en el ego o en el amor desbordado de la imagen que una persona construye de sí, sintiendo en exceso la necesidad de encontrar admiración, dada una sobrevaloración desmedida de sus cualidades. Según la psicología, esta forma de estructuración de la personalidad conllevaría además una indiferencia frente a las adversidades de los demás. La persona absorta en una imagen idealizada de sí, se retrae de cualquier tipo de relación amorosa y compasiva con otros seres.

De acuerdo a esto, la tesis que se quiere sostener aquí es que la creencia de que el ser humano es la única especie que fue creada a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26) habría influido en un desprecio de la naturaleza y un rebajamiento de su dignidad por parte del hombre judeocristiano. En Occidente habría tenido repercusiones históricas, culturales y políticas, cuya perniciosidad ha redundado fundamentalmente en lo que denomino teonarcisismo.

El *teonarcisismo* o *prejuicio teonarcisista* aludiría así al hecho que es porque el hombre cree que fue hecho a imagen y semejanza de Dios, y que entonces es el centro de la creación, que considera que posee una naturaleza y propósito más alto que el resto de las especies, superioridad que justificaría el haberlas transformado en simples medios a través de los cuales conseguir los fines específicos que desea y que suelen provocarle mayor admiración de sí.

En este sentido, el teonarcisismo, hijo del antropocentrismo androcéntrico, es marcadamente antiecológico. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento surgen en el marco histórico de una antigüedad occidental dominada por el sistema patriarcal que exaltaba y veneraba valores prioritariamente masculinos. Dios mismo es presentado como un ser masculino; sumo Padre y Señor, cuyo señorío es trasladado luego al primer hombre, a Adán. Ahora bien, es cierto que esta visión no ha sido la única ni menos la primera. A diferencia de las cosmovisiones occidentales definidas en torno a características y roles masculinos dominantes, han existido también culturas y cosmovisiones matricéntricas más antiguas, que ensalzaron cualidades femeninas y maternas, representadas en sus principales divinidades, incluso anteriores al Neolítico. Lamentablemente con la instauración y hegemonía de los valores judeocristianos tales tradiciones fueron deslegitimadas, propiciando a que las mujeres quedasen relegadas al espacio de lo privado y a roles secundarios. En los primeros capítulos del Génesis, específicamente, Gen 1, 26-28, pareció quedar establecida, por un lado, la

relación entre Dios, la naturaleza y el hombre, y, por otro, el señorío del hombre para asegurar la vida y los bienes y consecuentemente, su dominación sobre la mujer. Este orden jerárquico no fue independiente de la manera en que se organizó luego la vida social, pues elevaba a nivel de mandato divino el poder y predominio del hombre sobre el mundo y la naturaleza.

Dijo Dios: «Hagamos al ser humano a imagen y semejanza nuestra; que mande en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Después los bendijo Dios con estas palabras: ‘Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra’. (Gen 1, 26-28)

Al parecer, haber sido creado ‘a imagen y semejanza de Dios’, no solo supondría reconocer a Dios como Padre y Señor y autor de toda la creación, y así de la naturaleza completa, sino también aceptar y perpetuar el derecho de dominio concedido al hombre sobre la Tierra, es decir, sobre todas las criaturas que moran en ella, y que estarían ahí justamente para prestarle ayuda y servirlo:

Se dijo luego Yahvé Dios: ‘No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada.’ Y Yahvé Dios modeló del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. (Gen 2, 18-19)

Dios eligió al hombre como su representante en la Tierra; él, a la vez, en nombre de Dios, replica a su modo el dominio personal sobre el resto de los seres vivos a quienes pasa a concebir como inferiores. Es cierto que en el Génesis los animales del campo y las aves también aparecen como igualmente creados por voluntad del Todopoderoso, sin existir necesariamente un abismo discriminatorio entre el hombre y ellos. Sin embargo, es posible que gran parte del prejuicio que permite explotarlos sin restricción moral se funde en esta convicción teonarcista. Esto parece quedar respaldado además por el hecho que los mandamientos judeocristianos solo distinguen entre pecados contra el hombre o pecados contra Dios, desestimando de considerar pecado cualquier crimen contra la naturaleza o la vida animal. Esta visión se mantendrá en el mundo medieval que consignará explícitamente que todos los pecados,

entre ellos el de matar, se refieren siempre a delitos contra otros seres humanos, sin incluir el resto de las formas de vida. Es por eso por lo que el quinto mandamiento señala a secas: “¡No matarás!” (Ex 20, 13). Sin embargo, este mandamiento no prohíbe atentar contra la vida animal, sino sólo contra la humana.

El teonarcisismo termina por identificar la imagen de Dios con la del hombre, quien, desde el centro de la creación, asume el rol de amo, señor y administrador de la naturaleza; se le ordena someterla como si hubiese sido creada salvaje y constituyese un bien necesario humanizarla o domesticarla para corregirla y progresar.

Este orden centrado en el hombre (antropocentrismo androcéntrico) lo lleva a medir al resto de los seres vivos poniéndose a sí mismo como *la* medida. Se apropia de ellos y los utiliza como meros medios o recursos para sus objetivos. Ahora bien, entre los animales, el hombre, según el génesis judeocristiano no encuentra ayuda suficiente. De ahí que, para suplir esa carencia, luego de crear al resto de los animales, Dios tuvo que crear a la mujer. Pero ambos debían aceptar el juicio de Dios sobre el bien y el mal y rendirle cuentas.

Adán fue estableciendo, por su parte, una relación de dominio sobre aquello que lo rodeaba y sobre los seres a los que fue dotando de nombre (Génesis 2,20). El relato cuenta que Eva optó por seguir el consejo de la serpiente, comiendo del fruto prohibido del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal y luego se lo dio a probar a Adán. A partir de este episodio, la facultad de juzgar y distinguir lo bueno de lo malo, exclusiva de Dios, comenzó a ser compartida por la pareja. Ambos empezaron entonces a discernir lo que consideraban bueno y malo. Este saber del bien y del mal viene necesariamente acompañado de una consciencia de sí y como afirma bien Callicott: “La adquisición por parte del hombre de autoconsciencia –y por ende, de su egocentrismo– fue el pecado original” (2017, p. 80). Mientras el hombre iba distinguiendo el bien del mal, fue juzgando también la naturaleza creada y valorando el resto de los seres vivos como si todo le perteneciera. ‘Buenas’ pasaron a ser las especies y recursos que le eran útiles, ‘malas’ las peligrosas para su bienestar o supervivencia, y a estas se unirán, por ejemplo, las pestes o malezas que dificultaban de alguna manera su vida. Así domesticó, cultivó y cuidó animales, plantas y recursos de la naturaleza que según su medida antropocéntrica eran buenos para él, mientras que desde su especismo trató de erradicar o destruir aquéllas que percibía como amenaza. Sin duda esto traerá consigo una alteración del equilibrio ambiental y con ello una reducción de la biodiversidad.

Así, aun cuando Dios haya querido que el hombre viviera en paz con el resto de la creación, armónicamente y como un miembro más, el teonarcismo muestra bien la causa por la que el hombre termina transgrediendo esa relación y que lo lleva finalmente a empoderarse indiscriminadamente como amo y señor de la naturaleza.

El ser humano no se siente como un miembro más del fenómeno universal de la vida. No se reconoce como cualquier otro ser de la comunidad planetaria que, desde el nacimiento hasta la muerte, va constituyendo la religación universal. El teonarcismo es antiecológico pues transforma en revelación religiosa la deseada ruptura de los lazos con el resto de los seres vivos; pasa por alto la compasión y solidaridad hacia ellos, se siente con el derecho y atribución divina a tratarlos como meros recursos. Destruye así su alianza con todos y todo (Boff, 2011, pp. 110-111). De este modo, se encarama en el sitio de dominio, animado desde su aislamiento por el miedo teonarcista que vierte sobre la naturaleza; anula la paz y el amor del resto de los seres vivos. Finalmente, termina por creerse el Dios humano y cree asemejarse al *Summum bonum*, el Dios por excelencia. Se percibe como el centro de todo, desvinculado del resto, de los ciclos y fuerzas universales.

3. El problema del mal natural en Agustín de Hipona y el selectivo “no matarás”

Con el paso del universo antiguo al medieval se adoptó tanto el argumento aristotélico como el estoico de que existe una única jerarquía biológica entre los seres vivos. Esta verticalidad del orden de las especies se impuso como postura oficial de la Iglesia. Sus máximos representantes la defendieron aportando nuevos argumentos de esta jerarquía apelando a sus orígenes trascendentes.

La mayor parte de los teólogos cristianos, pensaban que la *natura*, en cuanto obra de Dios, no era mala en sí misma, sino al contrario, fundamentalmente buena. Desde esta perspectiva, al ser Dios la plenitud del ser, el bien pasa a ser proporcional al ser, en cambio, su contrario, el mal, en esencia, no existiría, al quedar reducido a la falta de un bien que debiera estar presente en una determinada naturaleza.

Agustín de Hipona (354-430) sostenía que “todo lo que es, en la medida que es, es bueno”¹⁹. De esta manera, explicó el mal como una

¹⁹ Se trata de la doctrina agustiniana de la convertibilidad entre Bien y Ser. Como lo expresa el propio hiponense: “Pero todo lo que es, en cuanto es, es bueno (*Omne autem quod est, in quantum est, bonum est*). Porque es sumamente bueno aquel Bien por cuya participación son buenas todas las demás cosas (*Summe enim est illud bonum, cuius*

mera privación, que como tal no podía tener causa eficiente, sino tan solo deficiente. La causa deficiente era lo que malograba y debilitaba una causa en su efecto. No producía nada, sino que impedía. Así era entendido el mal natural en cuanto se manifestaba en determinados fenómenos aislados, es decir, donde se diera el caso particular de una criatura concreta que lo padeciera, pero no desde la perspectiva de la totalidad del cosmos.

La *natura* no era una potencia mala que se opusiera a una buena (la sobrenatural). El hombre, al ser libre, podía caer y alejarse de Dios en razón de su elección intencionada, premeditada y voluntaria. La naturaleza caída era deficiente porque implicaba este distanciamiento del hombre que iba en contra del orden natural, no porque la naturaleza fuese mala en sí misma.

El resto de la creación estaba por naturaleza en concordancia con su esencia, pero el ser humano al ser libre tenía él mismo que orientar la suya hacia la de Dios. Por no hacerlo, la caída, con el consecuente alejamiento del ser supremo, fue vista como un pecado, porque degrada la naturaleza humana al apartarla de Dios. Lo malo en la *natura* era aquello que había quedado relegado por los seres humanos lejos de su fuente creadora, en el sitio del pecado²⁰.

En el universo medieval todos los pecados, entre ellos el matar, se refieren a acciones contra Dios o contra seres humanos sin contemplar el resto de las formas de vida. Al respecto, Agustín, por ejemplo, cuando condena radicalmente la muerte voluntaria deja entrever con mayor nitidez esta exclusión. Sostiene que el suicidio es una violación al quinto mandamiento (Éxodo 20:13), puesto que este “no matarás” no especifica que se aluda con él necesariamente a un otro, por lo que esta omisión probaría, según él, que suicidarse significa igualmente matar a alguien. En cualquier caso, para Agustín, el quinto Mandamiento no contempla a otras especies que no sean la humana, e incluso explícita en diversas obras la licitud de esta práctica en animales no humanos:

participatione sunt bona cetera). Y todo lo que es mudable es bueno, pero no en cuanto lo es por sí mismo, sino por la participación suya en ese bien inmutable. Considero que aquél bien por cuya participación son buenas las demás cosas, sean las que sean, no es bueno por otro sino por sí mismo, al que llamamos también divina Providencia” (Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 24).

²⁰ Pero en este contexto, entra en escena la gracia, capaz de redimir la *natura* corrompida, sin excluir ni alejar a la naturaleza de Dios, sino al contrario, cumpliendo el rol de acercarla a él y rehabilitarla. De este modo, Agustín sostiene que la gracia no contradice la naturaleza incluso en el caso de la predestinación pues, como afirma en su *De praedestinatione sanctorum*, X, 19: “entre la gracia y la predestinación existe únicamente esta diferencia: que la predestinación es una preparación para la gracia, y la gracia es ya su donación efectiva (*praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio*)”.

cuando leamos ‘No matarás’, no incluiremos en esta prohibición a las plantas, porque carecen de sentidos (*non accipimus hoc dictum de fructibus esse, quia nullus eis sensus est*); ni a los animales irracionales, como las aves, los peces, cuadrúpedos, reptiles, porque ninguna razón los emparenta con nosotros (*nec de irrationalibus animantibus, volatilibus, natatilibus, ambulatilibus, reptilibus, quia nulla nobis ratione sociantur*), la que no les ha sido dado poseer en común con nosotros (*quam non eis datum est nobiscum habere communem*) (de ahí que por justa ordenación del Creador tanto su vida como su muerte estén supeditadas a nuestro servicio (*unde iustissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur*) queda así que comprendamos que ‘No matarás’ ha sido dicho sólo respecto del hombre (*de homine*): luego, ni a otro ni a ti mismo (*nec alterum ergo nec te*), puesto que quien se mata a sí mismo (*qui se occidit*) mata a un hombre (*hominem occidit*). (Agustín, *De civitate Dei* I, 20)

El prejuicio teonarcista presente en estas aseveraciones no parece haber sido cuestionado ni en sí mismo ni tampoco en los correspondientes principios éticos y metafísicos sobre los que se basa. Esto se explicaría en la medida que tal primacía del hombre se ha asumido a través de una verdad revelada, un mandamiento de ejercer dominio sobre toda otra forma de vida que aparece como una verdad incontrovertida. De hecho, el mismo Agustín afirma en una de sus cartas que si los demonios tienen potestad sobre los animales con mayor razón deberá tenerla el ser humano:

Decimos con razón que los animales irracionales (*animalia irrationabilia*) están entregados a la utilidad de las naturalezas superiores a ellos (*in usus dari naturis excellentioribus*), incluso si éstas son viciosas, tal como vemos manifiestamente en el Evangelio que el Señor concedió a los demonios utilizar según su deseo a los puercos. (Agustín, *Epistolae*, 166, 16)

Semiconsciente de que estos hábitos pueden revelar una mala imagen de sí mismo, el teonarcista suele esconder esa parte suya, respaldándose en una imagen ficticia y sobrevalorada de sí. Por eso, las éticas que no están solo enfocadas en la regulación de las relaciones interhumanas, sino también preocupadas por la esfera extrahumana, pueden transformarse en una amenaza a su dominio irresponsable y abuso hacia la vida sintiente. Una denuncia tal enturbia esa “imagen y semejanza de Dios” mediante la que se ha justificado hasta ahora su patrón antiecológico y lesivo respecto a la naturaleza no humana.

Otro rasgo característico del teonarcismo es la carencia de empatía, que lleva al afectado a hacer valer sin equidad y de forma unilateral sus

imperativos y derechos sobre el resto de los seres vivos. Por eso, su modo de relacionarse con ellos es explotador. Se aprovecha de ellos para conseguir sus propios fines. Piensa que dado que sólo él fue hecho a imagen y semejanza de Dios tiene el derecho a que la naturaleza le dé todo lo que desea, sin importar el costo que implica para los otros seres, pues asume que los demás fueron hechos para satisfacer su propio bienestar. En definitiva, provoca molestia al teonarcista reconocer las necesidades y la capacidad sintiente de los demás seres vivos. De este modo, su actuar es arrogante y prepotente.

4. El espíritu de pertenencia a la naturaleza en *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena

En general en la Edad Media, la dualidad creador y criatura implicó una separación entre Dios y la naturaleza. Lo valioso, el bien, quedó relegado a la dimensión sobrenatural o bien a la de su representante en el mundo, el ser humano. La naturaleza pasó a ser el lugar de la prueba, la experimentación, la tentación y el pecado. Con todo, algunos pensadores cristianos se distanciaron de esa concepción. Entre ellos, Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-877) quiso deliberadamente evitar escindir ambas dimensiones. Él pensaba que la naturaleza humana tiende a buscar la verdad, y que tanto el pecado original como la venida de Cristo eran prueba de la relación de continuidad entre la caída y la promesa de restauración que une al hombre con la naturaleza. Antes de la venida de Cristo y la proclamación de su evangelio, el ser humano elabora, respecto a la naturaleza un cierto saber –la ‘fisiología’ o ‘física’– que le permite sondear las huellas que en la naturaleza reflejan la existencia del Creador de la misma. La creación permite buscar a Dios a través de una vía racional (Gilson, 2009: 189-190). Este sistema unitario eriugeniano rompió con el dualismo que la tradición religiosa profesaba, desechando su tajante división entre el mundo y Dios, la naturaleza y lo sobrenatural o las criaturas frente al creador, respectivamente, puesto que aun cuando existan divisiones en la gradación de especies y formas de la *natura*, esta aparece como una gran unidad viva. De hecho, la acusación de panteísmo a su *De Divisione naturae* llevó a incluirla en el índice de libros prohibidos de la Iglesia medieval.

Esta obra capital de Eriúgena comienza con una explicación de su título, es decir, el hecho que la primera división de todas las cosas sea aquella que existe entre las cosas que son y las que no son, pero que aquello que reúne lo que es y no es, es justamente el vocablo *natura*:

A menudo cuando pienso y con mayor aplicación en la medida en que las fuerzas me alcanzan, me pregunto acerca de todas las cosas que o bien pueden percibirse por el espíritu (*inquirenti rerum omnium, quae vel animo percipi possunt*) o bien superan la capacidad de este (*vel intentionem ejus superant*), me parece que existe una primera y suprema división (*primam summamque divisionem*) entre aquellas que son (*esse in ea quae sunt*) y aquellas que no son (*et in ea quae non sunt*); de todas ellas surge un vocablo general que en griego se llama *physis*, pero en latín, *natura*. (*De divisione naturae* 441 A).

En sentido estricto, Eriúgena no consideraba que la naturaleza tuviese límites externos a ella, pero en su interior distinguirá cuatro especies:

A mi parecer, la división de la naturaleza (*divisio naturae*) admite cuatro especies (*quattuor species*) por cuatro diferencias (*quattuor differentias*), de las cuales la primera es la que crea y no es creada (*quae creat et non creatur*); la segunda, la que es creada y crea (*quae creatur et creat*); la tercera la que es creada y no crea (*quae creatur et non creat*); la cuarta, la que ni crea ni es creada (*quae nec creat nec creatur*). Pero cuatro de aquellas se oponen de dos en dos mutuamente entre sí; pues la tercera se opone a la primera, la cuarta a la segunda; pero la cuarta ha de ser puesta entre los imposibles pues su diferencia consiste en no poder ser (*sed quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est non posse esse*) (*De divisione naturae* 441B – 442 A).

La primera especie se refiere a la naturaleza que crea y no es creada; es decir, a Dios precisamente, pues de él se sabe mediante el ser de aquello que origina. Juan Escoto pensaba que la naturaleza divina era incognoscible tanto para los seres humanos como incluso para sí misma. Por eso requería de una revelación que en el fondo era a su vez una creación. Paradojalmente, Dios no podía conocerse sino en su manifestación como naturaleza total, pero no en su naturaleza o esencia. Su autoconocimiento le exige hacerse distinto de sí mismo, lo cual explica que la naturaleza divina necesite expresarse en las *formas* o *ideas* de los seres. De este modo, la segunda especie se aplica justamente a ellas, es decir, a la naturaleza que fue creada y que crea como son las ideas o pensamientos de Dios; la tercera aludía a la naturaleza que es creada y no crea, que Eriúgena interpreta como el mundo sensible; mientras que la cuarta, remite a una naturaleza que no crea ni es creada. Esta última especie se identifica con Dios, pero no entendiéndolo como naturaleza increada y creadora, sino como la totalidad a la que todo retorna, fundiéndose en la unidad indistinta de la naturaleza divina. De lo anterior se desprende que tanto la segunda como la tercera especie de naturaleza eran creadas, mientras que la primera y la cuarta son increadas,

matizándose en la última la oposición fundamental que atravesaba el medioevo entre Dios y su creación. Esta escisión es ficticia pues encuentra una analogía con el esquema neoplatónico del *exitus-reditus*, pero esta vez, permaneciendo en el campo de la naturaleza. Dios es la naturaleza increada, la cual crea, haciendo proceder todo de ella y retornándolo todo nuevamente a su seno.

La naturaleza en esencia era una unidad donde la separación solo implicaba cierto distanciamiento provisorio del primer principio. El hombre y la creatura en general han emprendido una vuelta a la divinidad ya desde su creación, que culmina en la última división de la naturaleza, cuando por fin la creatura se deja penetrar por Dios de manera absoluta. Pero este retorno universal tanto de la naturaleza humana como del resto de las naturalezas hacia Dios, no termina en una aniquilación del ser individual, sino al contrario en una deificación en la que la naturaleza misma recupera su realidad inteligible en Dios. Es en este sentido que no se puede sostener que Juan Escoto Eriúgena perpetúe la clásica distinción entre la naturaleza y lo sobrenatural pues tanto la primera como la cuarta división denotan solo dos momentos de un único proceso universal. La *natura* o *physis* de Eriúgena es concebida como una máxima unidad. Absolutamente todo es naturaleza incluso Dios mismo y esa naturaleza es un todo vivo, ordenado y divino.

5. La humildad y la vía de la simplicidad en la experiencia franciscana

Francisco (1181-2/1226) nació en Asís, en la región de Umbría. Dotado de una enorme sensibilidad y de un idealismo que atraviesa todo su proyecto de vida, sus biógrafos lo retratan como un joven despierto, cuya inquietud espiritual lo llevó a vivir muchas vidas: ser rico como su padre –un acaudalado comerciante de tejidos–, ser noble caballero en las Pulias y, finalmente, ser un monje benedictino. Pero si se hizo mendicante es porque logró distanciarse de las distintas formas de vida en las que en su momento creyó. Quienes lo rodearon fueron testigos de la crisis espiritual que lo llevó a hacerse penitente: agobiado por el ruido del mundo, se internó en los bosques y en las cuevas, buscando ensimismarse en el mundo de la oración y en la búsqueda de su propio llamado.

La leyenda perusina cuenta que muchos entre los benedictinos de la época debatían sobre cómo encaminar sus comunidades cada vez más requeridas. Tras una de estas discusiones se dirigieron a un cardenal –quien luego llegó a ser el papa Gregorio IX– para que persuadiera a

Francisco de seguir las enseñanzas y reglas de san Agustín, de san Benito y de san Bernardo por la fuerza espiritual que parecía emanar de él. Según cuenta su biógrafo Tomás Celano, al oír de todo esto Francisco de Asís interviene en la asamblea y les dice:

Hermanos míos, hermanos míos, Dios me llamó a caminar por la vía de la simplicidad. No quiero que me mencionéis regla alguna, ni la de San Agustín, ni la de San Bernardo, ni la de San Benito. El Señor me dijo que quería hacer de mí un nuevo loco en el mundo, y el Señor no quiso llevarnos por otra sabiduría que ésta. (*Leyenda de Perusa, 18*).

Más allá de los valores tradicionales, él instaura los suyos mediante la vía de la simplicidad, a través de una vida de renunciaciones, en pobreza y castidad: “Me desposaré con una mujer la más noble y bella que jamás hayáis visto, y que superará a todas por su estampa y que entre todas descollará por su sabiduría” (Celano, *Vida primera, 7*). Se refería a la pobreza. Finalmente, se convirtió a los pobres, dejó su estatus social de origen y se fue a vivir con ellos para cuidarlos y servir (Celano, V. P. 9; V. P.17). Veía en esa vulnerabilidad a Jesús Crucificado. De este modo, se van reformando y restaurando capillas e iglesias en ruinas en torno al eje del evangelio de su obra espiritual transformadora: la vía de la simplicidad, la pobreza. Con un lenguaje popular y didáctico predica con humildad los contenidos del evangelio en las plazas públicas y en los campos, acompañado de pequeños grupos de seguidores. Aun cuando Francisco de Asís no fuese clérigo, removió las bases de lo que se entendía por ser cristiano. El papa en Roma le concede la aprobación de su camino; y así comienzan a nacer las primeras Órdenes franciscanas. A su muerte se contaban más de veinte mil franciscanos en Europa.

Francisco de Asís es el ejemplo de una vida altruista y ecológica que sigue la vía de la simplicidad. De máxima relevancia entre las virtudes ético-ambientales, hoy en día, esta vía podría garantizar la sustentabilidad y sobrevivencia pacífica en un planeta rebasado, en situación de extrema sobrecarga, que fue rico en energías y recursos, pero que hoy escasean. La simplicidad implica una postura que se resiste al consumo de lo superfluo, sin excederse en las necesidades básicas requeridas para vivir con dignidad, en vista de centrarse mejor en una forma de ser compasiva y solidaria. Si este modo de vida hubiese prevalecido, sería posible evitar y revertir muchos daños ambientales, los recursos del planeta podrían alcanzar para todos e incluso generarse nuevas reservas.

No es necesario ir tan lejos en el tiempo y acudir a figuras como Buda y Cristo; la vida que describe Henry David Thoreau en su cabaña

junto al lago Walden o la de Gandhi son casos concretos de quienes han seguido esta vía, la cual no es distinta al camino de la negación de la voluntad de vivir, enseñado por Schopenhauer en el último libro de su obra capital.

Francisco de Asís encarna el ideal de una compasión extensiva a cada miembro de la comunidad planetaria: “Su espíritu de caridad se derramaba en piadoso afecto, no sólo sobre hombres que sufrían necesidad, sino también sobre los mudos y brutos animales, reptiles, aves y demás criaturas sensibles e insensibles” (Celano, *Vida Primera*, 77). No concebía el mundo como algo inerte, sino pleno de vida, movimiento y finalidad. En la cosmovisión franciscana la naturaleza es la verdadera instancia para trascender hacia la divinidad.

Si nunca llegó a justificar la violencia, menos le era admisible contra sus familiares: los animales. Y él personalizaba sus relaciones: habla del hermano y señor sol, de la hermana y madre tierra. Para Francisco los seres humanos compartimos las mismas raíces cósmicas con los otros seres vivos, y también con los cuerpos celestes y las estrellas. Cree en un origen y hermandad común. Somos todos hijos e hijas de Dios y, por consiguiente, hermanos y hermanas de toda la creación. Todas las manifestaciones del Creador son animadas y personalizadas en una interconexión simpática y empática con los elementos y seres de la naturaleza; lo cual está explícitamente atestiguado en sus clásicas biografías que dan cuenta de cómo lo ecológico se manifiesta en este tipo de relación de profunda unión, amor con la creación en general y con cada una de sus manifestaciones en particular. De este modo, enseña a cultivar la relación con Dios mediante la naturaleza, obedeciendo el llamado de una fraternidad cósmica que posibilita la convivencia con todas las diversidades:

[Se] llenaba muchísimas veces de admirable e inefable gozo viendo el sol, mirando la luna y contemplando las estrellas y el firmamento. ¡Oh piedad simple! ¡Oh simplicísima piedad! También ardía en vehemente amor por los gusanillos, porque había leído que se dijo del Salvador: *Yo soy gusano y no hombre*, y por esto los recogía del camino y los colocaba en lugar seguro para que no los escachasen con sus pies los transeúntes (...). Y, al encontrarse en presencia de muchas flores, les predicaba, invitándolas a loar al Señor, como si gozaran del don de la razón. Y lo mismo hacía con las mieses y las viñas, con las piedras y las selvas, y con todo lo bello de los campos, las aguas de las fuentes, la frondosidad de los huertos, la tierra y el fuego, el aire y el viento, invitándoles con ingenua pureza al amor divino y a una gustosa fidelidad. En fin, a todas las criaturas las llamaba hermanas. (Celano. *Vida primera* 80-81)

Por eso, tachar la imagen de Francisco tan solo de “romántica”, por fundarse en sentimientos como el amor puro, la compasión y el deseo de unión con la naturaleza, que lo lleva a actuaciones poéticas y apasionadas, no permite captar, en profundidad, el contenido de la experiencia que busca transmitir. En palabras de Boff sobre Francisco de Asís: “La ecología (ciencia del bien vivir en la casa planetaria común) se transforma en ecosofía (sabiduría de la buena convivencia entre todos los existentes)” (2011, p. 263).

La pobreza radical franciscana lleva a una fraternidad universal. Se muestra además como el mejor antídoto contra el teonarcismo en cuanto lleva a valorar y centrarse en los otros, y no más en sí. Este tipo radical de pobreza, fuera de consistir en no tener más que las cosas que se requieren para subsistir con dignidad, supone un *dejar ser* al resto, sin afán de dominarlo o convertirlo en mero medio u objeto de los propósitos o proyecciones idealizadas de uno. No es fácil enfrentarse a la compasión directa, genera sobrecogimiento, pero también amor por la alteridad, por lo diferente a uno. Una vía de renunciaciones tanto de actitudes de dominio como de posesión; una senda de satisfacción ascética de los placeres supone haber pasado por diversos grados de pobreza. Concretamente, Francisco de Asís quiso avanzar en ese camino viviendo junto a los pobres para no tener ni querer ser más que ellos, liberado de todo teonarcismo. La posesión, en cambio, lo potencia, es decir, fomenta la imagen idealizada del yo por sobre el resto, por sobre la naturaleza, mediante una representación de sí en la que se es dueño de esto o de lo otro; el yo pasa a ser lo más importante y se rompen los vínculos con el resto de los seres. En la vía de la simplicidad se da entonces una hermandad donde, en cierto modo, es posible abolir las barreras propias del *principii individuationis*, pues ante todo el yo es seducido por el otro o por los demás. Atrás ha quedado la idealización de sí, solo resta humildad a través de una honda admiración hacia todos los seres vivos. Si bien Francisco de Asís fue considerado por muchos el patrono de la ecología, fundamentalmente, por su trato compasivo con el resto de la creación y por la asimilación de la interdependencia entre todos los seres vivos, su forma de ser no fue la predominante ni la que se impuso en el Medioevo.

6. *De principiis naturae* en Tomás de Aquino y la interpretación de todos los pecados como acciones contra el hombre o contra Dios

Dentro de los marcos de la teología católica, el pensamiento de Tomás de Aquino (1224/5-1274) ha sido considerado un pilar teórico fundamental. Ahora bien, en lo que se refiere a la consideración ética hacia otras especies que no sean la humana, el universo tomista dista del sentimiento de identidad, unidad y hermandad que transmitía, por ejemplo, la experiencia franciscana. Para Tomás de Aquino el resto de las especies no merecen en sí mismas consideración ética alguna. De hecho, desde el siglo XIII esta exclusión del resto de los seres vivos de la esfera ética ha sido históricamente la postura dominante de la Iglesia católica de Occidente. Esta marginación que se hace de ellos en el campo moral no es independiente del modo en que se concibió la naturaleza.

La concepción tomista de la *natura* como principio de generación del ser viviente, estaba en ciernes en el joven Tomás de Aquino cuando terminó de escribir sus principios de la naturaleza (*De Principiis Naturae*) a partir del análisis aristotélico del movimiento natural. Luego de establecer que materia, forma y privación son los principios fundamentales de la naturaleza, define la naturaleza con claras reminiscencias aristotélicas del siguiente modo: “la naturaleza no es otra cosa que el principio del movimiento y del reposo en aquello que es primero y por sí mismo y no por accidente” (*ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens*) (*In Phys*, 2 lect. 1). Por consiguiente, se refiere a aquellas cosas que devienen o están sometidas a la generación y la corrupción. Por su parte, en el capítulo I de su *De principiis naturae*, Tomás sostiene que “la generación es el movimiento hacia la forma” (*generatio est motus ad formam*) (*De Principiis naturae*, 1), la que se caracteriza por su inclinación a adquirir el ser, reconociendo en tal proceso dos clases de generación o movimiento hacia la forma: una, por la cual se recibe la forma sustancial, llamada generación en sentido absoluto (*formae substantiali respondet generatio simpliciter*) -como lo sería, por ejemplo, el llegar a ser de un ser vivo-; y otra, por la cual se recibe la forma accidental llamada generación accidental o relativa (*formae vero accidentali generatio secundum quid*) -como lo sería, por ejemplo, el crecimiento de un ser vivo- (*De Principiis naturae*, 1). En este sentido, es que el Aquinate establece los requisitos de la generación o movimiento hacia la forma: “Para la generación se requieren tres cosas: el ente en potencia, que es la materia; el no-ser en acto, que es la privación; y, aquello por lo que se hace en acto, que es la forma (*tria requiruntur: scilicet ens potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, scilicet forma*)” (*De Principiis naturae*, 1). Más tarde en la obra, cuando Tomás de Aquino desarrolla su noción de

la *natura* como principio intrínseco de movimiento (*principium motus intrinsecum*), identificará la ciencia de la naturaleza con una concepción física u ontológica de la realidad corporal. Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, quien entendió la naturaleza desde una perspectiva tanto biológica como social, Tomás de Aquino concebirá la naturaleza como si se tratase de una mera teleología u ontología de la realidad corporal-orgánica. De este modo, Tomás se vale del naturalismo aristotélico para aplicarlo concretamente a la sociedad (*civitas* o *civilitas*), diferenciando solo nominalmente al hombre su calidad de ser humano de su condición de ciudadano. En esta línea el Estado será reconocido como resultado de la naturaleza, así como la Iglesia lo es de lo sobrenatural. La “congregación de hombres”, que es el Estado, está facultada para alcanzar su plenitud y lo mismo sucede con la Iglesia. Según Tomás de Aquino este modelo de raigambre aristotélico encontraba su plenitud bajo la reinterpretación cristiana que él formuló sobre la reducción de la potencia al acto. El paso de uno a otro indica ulteriormente la dirección y el modo cómo las cosas se orientaban hacia Dios a través de la realización de su naturaleza. Por otra parte, por extrapolación es posible captar hasta qué punto la influencia que ejerció el Estagirita sobre su pensamiento lo inclinó a adoptar una visión ‘naturalista’ y en último sentido ‘supranaturalista’ del mundo y del hombre. El orden y la finalidad imperante en la naturaleza le parecieron suficientes al Aquinate para corroborar que lo que nos rodea no forma parte de una naturaleza ciega que ha generado la realidad de los fenómenos por azar o por algún tipo de necesidad, sino que detrás de la naturaleza obra una providencia inteligente que la ha creado en un acto de plena libertad.

Así como Tomás de Aquino explicita que existen tres jerarquías celestiales según los tres modos de conocer racionalmente las cosas creadas, así también en consonancia con el principio de subordinación de lo relativo a lo absoluto y de lo imperfecto a lo perfecto, defiende que existe un orden jerárquico y providencial de las especies, encabezada, entre ellas, por el sujeto humano, concebido como perteneciente al orden superior de la creación: Tomás de Aquino piensa, a semejanza de Agustín, que en la vida natural se develan por sí mismas las leyes de la creación que ordenan la jerarquía del reino vegetal y animal, culminada en el ser humano. Sobre él recae el poder de dominio y administración del resto de las especies:

(...) Todo animal está por naturaleza sometido al hombre (*Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta*). Esto lo manifiestan tres hechos. 1) El

primero, el proceso mismo de toda la naturaleza (*ex ipso naturae processu*). Pues, así como en la generación de las cosas se comprende cierto orden (*intelligitur quidam ordo*) que va de lo imperfecto a lo perfecto (*de imperfecto ad perfectum*), la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior, así también sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las cosas imperfectas están al servicio de las perfectas (*nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum*): las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas; los hombres, de las plantas y animales (*plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus*). De ahí que el hombre domine los animales por naturaleza (*Unde naturaliter homo dominatur animalibus*) (...). 2) El segundo, a partir del orden de la divina Providencia (*ex ordine divinae providentiae*), que gobierna lo inferior a través de lo superior (*quae semper inferiora per superiora gubernat*). De ahí que, como el hombre está por encima de los otros animales, precisamente porque fue creado a imagen de Dios, el resto de los animales esté sometido a su gobierno (*Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur* (*Summa Theologiae*, tomo I, q. 96, a.1 trad. mod.).

Desde esta perspectiva sería lícito, por ejemplo, sobreexplotar o sacrificar a un animal si se es dueño de él (*Summa Theologiae*, tomo III, q. 64, a. 2). En caso de ser un animal ajeno, se ha de contar con la voluntad del propietario, de lo contrario, la falta en la que se incurriría se enmarca en la esfera interhumana, a saber, la injusticia contra quien es su dueño, incurriendo en este último caso el pecador en la falta de hurto o rapiña. En cualquier caso, la falta no estriba en el daño cometido al animal sacrificado:

(...) poco importa lo que haga el hombre con los animales brutos (*non refert quid homo circa bruta animalia agat*) porque todos ellos fueron sujetos a su potestad por Dios (*quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo*), según aquello del Salmo 8,8: "Todo lo pusiste bajo sus pies" (...) porque Dios no pide cuentas al hombre sobre su conducta con los bueyes ni con otros animales (*quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia*). (*Summa Theologiae*, tomo II, q. 102, a. 6 trad. mod.)

El teonarcisismo se fundamenta en un interés exclusivo por la propia vida humana. La creencia de que se está hecho "a imagen y semejanza de Dios" potencia fantasías sobre ordenanzas divinas que legitimarían tanto el antropocentrismo como el especismo del hombre:

Con estas razones se refuta el error de quienes afirman que el hombre peca si mata a los animales brutos (*Per haec autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat*). Pues, dentro del orden natural, la providencia divina los ha puesto al servicio del hombre (*Ex divina enim providentia naturali*

ordine in usum hominis ordinantur). De ahí que no haya injusticia si el hombre hace uso de ellos, ya sea matándolos o de cualquier otro modo (*Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo*). (...) Mas, si en las Sagradas Escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales brutos (*Si qua vero in sacra Scriptura inveniuntur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi*), como la de no matar al ave con crías (*sicut de ave cum pullis non occidenda*), ello obedece a apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes (*hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda*), no sucediera que alguien, siendo cruel con los animales, lo fuera también con los hombres (*ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines*), o porque el mal ocasionado a los animales redunde en daño temporal para el hombre... (*vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio...*). (*Summa contra gentes*, Lib. III, Cap. CXII, n° 12 - 13).

El prejuicio teonarcista se condice con el tipo de dominio según el cual el mundo creado ha de someterse y obedecer a los propios puntos de vista. Se los considera infalibles en cuanto se trata de verdades incuestionables y en último término reveladas. Embriagado en una imagen idealizada de sí, el teonarcista no es capaz de verse a sí mismo con humildad. En la cúspide del orden jerárquico, con un espíritu hegemónico, crece pensando que es superior a todos los demás seres vivos. Debido a que él es el único que posee inteligencia y razón se considera tan especial que se queda preso de toda clase de fantasías acerca del merecido poder que tiene sobre las demás especies. Situado al centro de la creación se admira a sí mismo más que a nada, pues, en definitiva, él fue el elegido, y por eso tiene una misión superior y única; no así el resto de las especies, las cuales solo valen como medios de ayuda o gratificación.

7. Visión clara y libre del teonarcismo

La religión judeocristiana ha exigido a la naturaleza un sustento y justificación teológica de su existencia. Dado que en la naturaleza los seres racionales mortales gozan de libertad, pero la *natura* no es capaz de garantizarle a los hombres la medida de la moralidad, se sigue, entonces, que este fundamento trascendente permite la identificación última de la esencia humana no con lo natural, sino más bien con lo sobrenatural. En el campo ético, se busca más bien la orientación y la adecuación con esta dimensión trascendente. En este sentido, las faltas son consideradas como pecados y estos son concebidos a su vez solo como acciones contra el hombre (el centro de la creación) o contra Dios (el Creador). Esta exclusión del resto de los seres vivos de la esfera ética es legitimada

por una jerarquía especista en la que se sitúa al hombre en la cima superior de la evolución o la creación y al resto de las especies en la base inferior. En los saberes indígenas y en otras religiones no es así. El ser humano no es ese niño mimado de la creación en quien se desencadenó el complejo teonarcista. Él es una criatura con escasa experiencia y, por tanto, uno que sabe, desde esas limitantes, que ha de aprender mucho más que el resto. En este contexto, las plantas y los animales pueden ayudarlo. (Kimmerer, 2021, p. 20).

El teonarcisismo, en cambio, ha ido moldeando un patrón de conducta que atrofia la capacidad de ver al otro, más aún cuando se trata de otra especie que no es la suya.

La creencia judeocristiana de haber sido hechos a imagen y semejanza de Dios no implica necesariamente el teonarcisismo aquí expuesto, en cuanto esta creencia no solo supone gozar de derechos, beneficios y privilegios personales, sino también deberes, obligaciones y responsabilidades.

Por ‘administración responsable’ se ha denominado, precisamente, aquella interpretación de las Sagradas Escrituras judeocristianas que promueve una regencia benévola de la Tierra. Desde esta perspectiva, no obrar conforme a ese mandato, por la mera preferencia de intereses humanos, sería contrariar la voluntad de Dios, pues Adán no fue elegido para degradar y destruir el Jardín del Edén sino para cuidarlo. Dado que el Génesis considera que toda la creación es buena, también sería posible, desde esta óptica, otorgarle a cada una de sus especies un valor intrínseco. De ahí que el ser humano podría ejercer una ‘administración responsable’, benigna, de su rango jerárquico. No por haber sido creado Adán antes del Jardín (la naturaleza que lo rodea), se justifica la autoimagen de dominio sobre la naturaleza creada para su propio beneficio. De ser el único, entre todos los seres vivos, que fue creado a imagen y semejanza de Dios, y que no existe para ser medio o recurso de otras criaturas (así como el resto lo sería para él), le competiría un sentido de responsabilidad por la creación que no puede delegar en otros. Una lectura de la tradición judeocristiana, en clave jonásiana, enfatizaría, por ejemplo, el carácter excepcional del ser humano que, a diferencia de otras especies y criaturas, es el único que puede ser responsable por el resto de los seres vivos (Jonas, 1979, p. 171)²¹.

Desde el teonarcisismo no se logra ver esta solidaridad, cuando el hombre ha crecido sintiéndose un ser separado de la naturaleza.

²¹ La ética ambiental de la administración responsable judeocristiana se diferencia de la ética animal en cuanto la primera atribuye a las especies un valor intrínseco, pero no a cada miembro de ella.

Entiende así la Tierra como el espacio inerte que habita, como el mero suelo sobre el que camina y levanta sus proyectos; solo se sirve del aire de los cielos para respirar, del agua que requiere para vivir o del fuego para progresar. Sin embargo, el ser humano no es el rey ni la Tierra su súbdito. Es un ser de la Tierra, que puede ser capaz de sondearla e identificarse con ella, sentirse como si fuera ella. La Tierra ama, siente y piensa a través del ser humano y es posible que por la consciencia del ser humano de estos actos logre asimilar que ama, que siente y que piensa. En el amor puro o en la compasión extensiva se da una identificación con la Tierra, al punto de que éste se sienta como uno con sus expresiones, y así ser las piedras sobre las que se camina, ser el aire que se respira o el agua que se bebe de los ríos; el fuego que le da energía. Ahora bien, el ser humano es más que los elementos que componen a todos los seres vivos; su vida es parte de un trascender mediante el cual la Tierra puede ser autoconsciente. Este planeta no es un mero cuerpo celeste sobre el cual se desenvuelve la vida sino un super-organismo vivo. Con el nombre de *Gaia*, precisamente, se alude a la posibilidad peculiarísima de una combinación de elementos, compuestos químicos específicos que componen la atmósfera y el mar, unas condiciones de temperatura especiales en un periodo como el de la Tierra, que solo sería propio de un organismo vivo. *Gaia* puede reflejarse a sí misma mediante el pensamiento del ser humano, en una conciencia reflexiva que es capaz de contemplar y sondear su complejidad: tanto el misterio de la vida como el misterio de su padecimiento.

La fuente de Narciso se ha evaporado y ahora su ser sigue el curso del agua. Narciso ha alzado su vista al cielo y tras las nubes se queda embelesado por una noche oscura y despejada. Ahora son las estrellas y el universo los que se contemplan a sí mismos en él. La relación del ser humano con la Tierra es extensible entonces a la que se tiene respecto a un cosmos que sigue con vida.

Referencias

- Agustín de Hipona. (1956). De natura et gratia y De praedestinatione sanctorum. En Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín, tomo VI: Tratados sobre la gracia* (2º de ed., V. Capanaga; E. López, Trad. págs. 815-945; 463-570). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (1979). Confessiones. En Agustín de Hipona, *Obras de san Agustín, tomo II*, (Séptima edición., A. Custodio Vega, Trad. págs. 1-608). Biblioteca de Autores Cristianos.

- Agustín de Hipona. (1987). Epistola 166. En Agustín de Hipona, *Obras completas de san Agustín, tomo XI, Cartas (2º)*, (Tercera edición, F. Lope Cilleruelo, Trad. págs. 124-187). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (1995). De diversis quaestionibus octoginta tribus. En Agustín de Hipona, *Obras completas de san Agustín, tomo XL: Escritos varios (2º)*, (T. Madrid, Trad. págs. 5-297). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (2000). De civitate Dei. En Agustín de Hipona, *Obras completas de san Agustín. Tomo XVI: Escritos apologéticos (3º). La ciudad de Dios (1º)*, (5º de ed., S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Trads.), Biblioteca de Autores Cristianos.
- Alain de Lille. (1855), De Planctu Naturae. En J. Paul Migne (Ed.), *Patrologia latina*, Vol. 210, (págs. 431-482). Garnier.
- Anselmo de Canterbury. (1952). Proslogion. En Anselmo de Canterbury, *Obras completas de San Anselmo, vol. I*, (J. Almeida, Trad. págs. 353-438). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anselmo de Canterbury. (1952). Cur Deus homo. En Anselmo de Canterbury, *Obras completas de San Anselmo, vol. I*, (J. Almeida, Trad. págs. 739-891). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid. (A. Serrano, Trad.). Ediciones Encuentro.
- Bilimoria, P. (1988). Gandhian ethics of nonviolence. *Prabuddha Bharatha*, 93, 184-91.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Boff, L. (2011). *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*. (J. Rodríguez, Trad.). Trotta.
- Buenaventura. (1968). Itinerarium mentis in Deum. En Buenaventura, *Obras de San Buenaventura, vol. I*, (Amoros, L. & Aperribay, B. & Oromi, M., Eds.) (pp. 541-633). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Callicott, J. B. (2017). *Cosmovisiones de la Tierra*. (A. Mancilla, Trad.). Plaza y Valdés.
- Epicuro. (1999). Carta a Meneceo. (P. Oyarzún, Trad.). *Onomázein*, (4), 403-425.
- Escoto Eriúgena, J. (2015). *Sobre la división de la naturaleza (De divisione naturae)*. Frascini, A. (Ed.) Universidad Nacional de Villa María.
- Filón de Alejandría. (2009). *De Opificio*. En J. Martín (ed.), *Obras completas de Filón de Alejandría, volumen I*. Trotta.

- Francisco de Asís. (1985). Vida primera. En Guerra, J. (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. (Tercera edición, pp. 163-248). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Francisco de Asís. (1985). Leyenda de Perusa. En Guerra, J. (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. (Tercera edición, pp. 579-602). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gilson, É. (2009). *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. (Cuarta edición). Ediciones Rialp.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la Idea de Naturaleza*. (M. Cucurella, Trad.). Alpha Decay.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp.
- Kimmerer, R. (2021). *Hierba Sagrada*. (D. Muñoz Mateos, Trad.). Capitán Swing.
- Laercio, D. (1964). *Vitae philosophorum*. (H. S. Long, ed.) Clarendon Press.
- Lucrecio. (2020). *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*. (Primera edición). (L. Victoria Pégolo, Trad.). Las Cuarenta.
- Nhat, T. (1996). *Una puerta a la compasión*. Árbol Editorial.
- Ovidio. (2003). *Las Metamorfosis*. (C. Álvarez y R. Iglesias, Trads.). Cátedra.
- Platón. (2012). *Timeo*. (R. Serrano y M. Díaz, Trads.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sabundus, R. (1966). *Theologia naturalis sive liber creaturarum*. (F. Stegmüller, Ed.). Bad Cannstatt.
- Tomás de Aquino. (1952). *Summa contra los gentiles I (libros 1º y 2º)*. (L. Robles y A. Robles, Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (1953) *Summa contra los gentiles II (libros 3º y 4º)*. (L. Robles y A. Robles, Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma Teológica, tomos I, II y III*. (cuarta edición). (José Martorell, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (2001). Sententia super Physicam. En C. Lértora Mendoza (Trad.), *Comentario a la Física de Aristóteles*. Eunsa.
- Tomás de Aquino. (2005). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. II, 1: La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*. (J. Cruz, Trad.). Eunsa.
- Tomás de Aquino. (2014). De principiis naturae. En Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. (A. Osuna, Ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- VVAA. (2009). *Biblia de Jerusalén*. (cuarta edición), Desclée de Brouwer (edición en español traducida del francés).