

EL *ORDO UNIVERSALIS* COMO FUNDAMENTO DE
UNA CONCEPCIÓN CRISTIANA DEL DERECHO

Javier Hervada

1959

Este libro terminó de componerse en la primavera de 1959. Estuvo perdido y olvidado durante cincuenta años y fue redescubierto, transcrito y digitalizado por la doctoranda Camila Herrera Pardo el cinco de octubre del 2010. La redacción no ha sido retocada.

Ius canonicum auspicatur a Summa Trinitate, et fide Catholica, partim quia S.S. Canones sunt veluti quaedam determinationes, vel conclusiones ex lege divina, et fidei tamquam principiis deductae. Partim quia SS. Trinitas, quae est Deus, est principium universorum, praesertim Iurium et legum, Iura enim humana per Imperatores, et Reges seculi Deus distribuit generi humano, et fides catholica est fundamentum cui inaedificata est Ecclesia, ac proinde ei etiam innitur universum Ius Ecclesiasticum, quo gubernantur membra Ecclesiae (E. PIRHING. *Ius canonicum*, lib. I, tit. I,I.)

ÍNDICE

Nota preliminar	I
Causalidad y analogía	1
La bondad de todo ser	3
La causa ejemplar de todo lo creado	15
Su causa final	16
La providencia divina	17
El gobierno del mundo	24
Visión de conjunto	28
El hombre. Su personalidad	34
Su posición en el universo creado	41
El fin natural del hombre	44
Proyección social del hombre	48
Los principios operativos del hombre	54
El fin sobrenatural del hombre	60

El orden sobrenatural como orden cristiano	70
El mundo material y el orden sobrenatural	73
Cristo, fin del universo	76
El pecado original. El “fomes peccati”	79
El fin natural estricto del hombre	85
El fin natural del hombre como base de su fin sobrenatural	91
El fin sobrenatural, ayuda y sustitutivo del fin natural	96
Subordinación del fin natural al fin sobrenatural	100
El hombre, ser libre	107
El concepto cristiano del hombre.	119

NOTA PRELIMINAR

En este volumen se contienen unos apuntes para un ensayo sobre los fundamentos del Derecho. No se trata de una obra terminada, sino de unas notas que aún necesitan su definitiva revisión.

Este estudio pretende mostrar de una manera clara y precisa cuál es la concepción cristiana del hombre. No se trata de un trabajo de investigación en el sentido estricto de la palabra, sino de un ensayo que ha nacido de la lectura y meditación de textos clásicos, especialmente de Santo Tomás de Aquino.

Quizás pueda sorprender al lector de estas páginas que un canonista se haya ocupado de los temas que en ellas se tratan y el título que las encabeza. Sin embargo, entiendo que éstos son los presupuestos del Derecho, y por tanto, el insoslayable punto de partida de la tarea de un jurista cristiano.

Sólo quien esté de acuerdo con la afirmación que acabo de hacer, comprenderá el sentido que tiene en la tradición doctrinal canónica el comentario al título *De Summa Trinitate et de Fide Catholica* que encontramos en las mejores obras de los clásicos.

En nuestros días se ha producido un estimable progreso en orden a la distinción entre Derecho canónico y Teología. De esta distinción han de derivarse, sin duda,

innegables ventajas para la fijación del objeto propio y el método de la ciencia canónica. Sin embargo, hay el riesgo de que al hacer la distinción, el edificio doctrinal de los canonistas quede privado de sus cimientos, sin los cuales toda la fábrica pierde solidez y estabilidad. –Quoniam ubi fundamentum non est, –escribe REIFFENSTUEL- super aedificari non potest, merito in principio Libri primi Decretalium duplex totius Iuris canonici ponitur fundamentum: unum et quidem solidissimum, vere Fidei Catholicae, agendo mox in primo titulo *De Summa Trinitate et Catholica Fide*: alterum, generalioris doctrinae canonicae, in subsequentibus tribus titulis tractando *De Constitutionibus Rescriptis et de Consuetudine*.” Esta afirmación merece la pena que sea muy tenida en cuenta en nuestros días. Es cierto que el progreso continuo de la ciencia jurídica permite hoy considerar estos ineludibles prolegómenos de una manera más general y más moderna.

Por lo que respecta al segundo de los fundamentos que nos habla el ilustre maestro alemán, las aspiraciones de los canonistas han pasado de la glosa a los títulos de las Decretales gregorianas sobre las fuentes del Derecho al intento de trazar las líneas maestras de una teoría general del Derecho canónico. El fundamento se ha remozado pero no ha dejado de sentirse la necesidad de su presencia.

Con respecto al primero, al fundamental, parece evidente que en nuestros tiempos nadie estima necesario resumir en unas páginas los principios fundamentales de la Fé, porque el estudio de éstos es evidentemente tarea de teólogos, pero es necesario que se muestre, para que no se quiebre la solidez del edificio doctrinal,

el enlace entre las verdades fundamentales cuyo estudio corresponde al Teólogo y al Filósofo y los grandes temas de la ciencia jurídica. El Derecho presupone una visión de los grandes problemas del hombre, del mismo modo que el estudio de cada una de las instituciones jurídicas presupone una Teoría general del ordenamiento. Esta visión de los problemas del hombre no es una cuestión jurídica, pero para que realmente pueda ser útil como base del estudio del Derecho, debe hacerse pensando en las grandes cuestiones que al jurista se plantean.

Con esta actitud han sido escritas estas páginas que no dudo en considerar una “*professio catholicae fidei*” ante los problemas fundamentales del Derecho . Tienen el valor de un comentario en forma actual a la profesión de fé que aparece encabezando el *Codex Iuris Canonici*, semejante a los comentarios que hicieron en su tiempo los antiguos canonistas sobre el título *De Summa Trinitate et de fide catholica* del *Liber extra*.

SUMARIO:

1.Causalidad y analogía. 2. La bondad de todo ser. 3.La causa ejemplar de todo lo creado. 4. Su causa final. 5. La providencia divina. 6. El gobierno del mundo. 7. Visión de conjunto. El universo como un *ordo universalis* dependiente de Dios y teleológicamente constituido. 8. El hombre. Su personalidad. 9. Su posición en el universo creado. 10. El fin natural del hombre. 11. La proyección social del hombre como medio indispensable para su fin natural. 12. Los principios operativos del hombre. 13. El el fin sobrenatural del hombre. La destinación a este fin. 14. El orden sobrenatural como orden cristiano. 15. Conexión del mundo material con el orden sobrenatural humano. 16. Cristo, fin inmediato del universo. 17. El pecado original: el *fomes peccati*. 18. El fin último natural *stricto* del hombre. 19. El fin natural, base para el fin sobrenatural. 20. El fin sobrenatural como ayuda para el fin natural. 21. La subordinación del fin natural al fin sobrenatural. 22. El hombre, ser libre. 23. El concepto cristiano del hombre.

CAUSALIDAD Y ANALOGÍA

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO al estudiar en la q. 13, I^a *partis* el tema de los nombres de Dios entiende que el más propio de todos es “*El que es*”¹. Tal doctrina encierra en sí un principio fundamental de la filosofía cristiana. Dios es el Ser; sólo a Él es posible llamarle ser en el sentido más propio de la palabra, y únicamente a Él pertenece en propiedad el término *essentia*; porque esencia significa el acto positivo por el que el ser es y evidentemente sólo Dios es acto puro². Pero además significa también que en Dios no hay más que su esencia³, de modo que su infinitud proviene precisamente de ser acto puro⁴.

¹ « Nomen « qui est » triplici ratione est maxime proprium nomen Dei ». I. q. 13, a. 11.

² STO. TOMÁS, I, q. 3, arts. 1 al 8; SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VII, 5, 10, en MIGNE, P.L., t. XLII, col. 942 ; ID, *ibid.* I, 1,2., en MIGNE, P.L., t. XLIII, col. 831.

³ « Cum esse Dei sit ipsa eius essentia » I, q. 13, a. 11.

⁴ « Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma vel actus est » STO. TOMÁS , *Compendium Theologiae*. I, cap. XX ; cit por E. GILSON, *ob.cit.*, p.65. « Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis : et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia, ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu : et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum,

Esta afirmación es de capital importancia porque, como dice GILSON⁵, implica una modificación correlativa de nuestra concepción del universo. Si Dios es el Ser, no es solamente el ser total: *totum esse*; es también el verdadero ser: *verum esse*. Lo que significa que todos los demás seres no son seres sino de un modo análogo. El *nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari*⁶, es decir, el principio de la *analogia entis* es la piedra angular de la concepción cristiana de todo lo creado.

En todo ser distinto de Dios la esencia no contiene en sí la razón suficiente de su existencia puesto que ninguno de ellos tiene por esencia el ser; es menester que lo reciba. Esta composición radical, esencia y existencia, es inherente a todo ser distinto de Dios. Si, pues, el ser es predicable de cuanto es fuera de Dios⁷, lo es de modo distinto a él, ya que no hay ningún ser excepto el Ser, Dios, que *sea* por propia esencia: es decir, todos los seres, salvo Dios, no *son* en el sentido más estricto y pleno de esta palabra, sino en sentido análogo. Su ser depende del ser en su origen y en su continuidad, por cuanto

secundum quod est actu : nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis » I, q. 4, a. 1.

⁵ *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 71.

⁶ STO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XXXII; *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 15.

⁷ La distinción real y substancial entre Dios y el universo creado véase en STO. TOMÁS, *Summa Theologica*. I, q. 3

al no tener por esencia al ser, en definitiva porque para ser es preciso que a su esencia se añada la existencia, han de recibir su propio ser del Ser, de Dios⁸.

Esta contingencia radical de la existencia de todo lo que no es Dios nos pone de relieve tres verdades básicas: la creación divina del mundo, la bondad de todo ser y la Providencia de Dios.

Dejando aparte la primera, de menor importancia para nuestro estudio, intentaremos esbozar en breves líneas la riqueza doctrinal de las otras dos afirmaciones, que nos aclararán extraordinariamente algunos puntos claves del concepto de Derecho.

LA BONDAD DE TODO SER

2. Si Dios es el Ser, y los demás seres no tienen en sí su razón de ser, dedúcese que los seres distintos de Dios son causados por Él como única primera causa del ser⁹.

Dios no se confunde con ningún otro ser¹⁰, a causa de su simplicidad. Pero ciertamente todo lo que existe es un reflejo de Dios, y de algún

⁸ “Si Dios es el Ser, el único Ser, todo lo que no es Dios sólo de Él puede tener su existencia” E. GILSON. *El espíritu....cit*, p. 75.

⁹ Vid. STO. TOMÁS, *Summa Theologica*, I,q 2, a, 3.

modo es semejante a Él¹¹, ya que toda *causa importat influxum quemdam ad esse causati*¹². Es decir, para que haya causalidad, en el sentido estricto del término, es menester que haya dos seres y que algo del ser de la causa pase al ser que sufre el efecto.

Para comprender exactamente lo que acabamos de decir es preciso partir de la distinción entre *acto primero* y *acto segundo*. El acto primero es el ser de la cosa, de lo que se llama ser en virtud del acto mismo de existir que ejerce: *ens dicitur ab actu essendi*; el acto segundo es la operación causal de ese ser, la manifestación intrínseca o extrínseca de su actualidad primera por los efectos que produce dentro o fuera de sí misma¹³. Por eso la acción causal, que no es sino un aspecto de la realidad del ser en cuanto tal, debe siempre retraerse a una transmisión o comunicación del ser: *influxum quemdam ad esse causati*¹⁴. Por consiguiente, si Dios es la primera causa de todas las cosas, dedúcese que todo cuanto existe participa analógicamente del ser de Dios.

¹⁰ Vid. I, q. 3.

¹¹ Vid. STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap, 29.

¹² STO. TOMÁS, *In Metaphys.*, lib. V.lect.1; cit. por. E. GILSON, *ob.cit.*, p. 93.

¹³ « Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei ; actus autem secundus est operatio » STO. TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 48. a. 5

¹⁴ Vid. E. GILSON, *El espíritu...cit.*, p. 96 s.

Si así no fuese, nada de cuanto existe, existiría. En efecto, supuesto que Dios es la suma perfección y el sumo bien¹⁵, nada es posible encontrar en los demás seres que, siendo bueno y perfecto, no esté en grado sumo en Dios¹⁶. Lo contrario sería negar que Dios es el ser subsistente¹⁷.

De ahí que si algo no fuese reflejo de Dios no podría contener ninguna bondad ni ninguna perfección, ya que cualquier bondad o perfección está siempre contenida en grado sumo en Dios.

Ahora bien, supuesto que Dios, por ser el ser subsistente, es causa libre¹⁸ de cuanto existe, para que lo que no fuese reflejo de Dios existiese, sería preciso que la voluntad divina quisiese, apeteciese¹⁹, algo en cuanto que no es ni refleja su esencia , es decir algo no bueno

¹⁵ Vid. I, qq. 4 a 6.

¹⁶ “In Deo sunt perfectiones omnium rerum”, STO. TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 4, a. 2.

¹⁷ “Secundo vero, ex hoc quod supra (q. 3 a 4) ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris . Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectionem pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde requiritur quod nullus rei perfectio Deo desit”, STO TOMÁS, *Summa Theologica*, I. q. 4, a. 2.

¹⁸ I, q. 19, aa. 4 y 10.

¹⁹ “Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum. Et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetivarum potentiarum” STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 74.

ni perfecto. Y esto es una contradicción metafísica porque el suponer que Dios quiere algo no bueno ni perfecto, en cuanto no bueno ni perfecto (lo que no es reflejo de Dios no puede contener absolutamente nada bueno ni perfecto, ya que toda la bondad y perfección radica en Dios) implica el admitir una imperfección en Dios, en la misma perfección.

Por consiguiente, dado que la Voluntad divina tiene como objeto principal su propia esencia²⁰ y que quiere a las demás cosas queriéndose a sí mismo²¹, de modo que Dios se quiere a Sí mismo y los otros seres con un solo acto de su Voluntad²², síguese que todo cuanto existe, todo cuanto es, como causado por la Voluntad de Dios, es un reflejo de la esencia divina, y una participación analógica del Ser de Dios.

Hemos dicho que Dios es el Ser: de ahí se sigue que es asimismo el Bien. Y así como Dios no es sólo el *summum ens* sino también el *verum ens*, del mismo modo Dios no es sólo el *summum bonum* sino el *verum bonum*.

²⁰ STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 74.

²¹ STO. TOMÁS, *ibid.*, c. 75.

²² STO. TOMÁS, *ibid.*, c. 76.

En efecto, bien y ser son una misma cosa en la realidad (*secundum rem*) y únicamente son distintos en nuestro entendimiento (*secundum rationem*). Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo ARISTÓTELES que bueno es *quod omnia appetunt*. Pero es evidente que las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo ser busca su perfección. Mas cualquier cosa es tanto más perfecta cuanto más está en acto; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado de ser, ya que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos apuntado antes²³. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente (*secundum rem*) idénticos, aunque *bien* se refiere al aspecto apetecible y *ser* al aspecto esencial²⁴.

Y si el ser y el bien se identifican *secundum rem* síguese que siendo Dios el Ser (el sumo y verdadero Ser), evidentemente es también el

²³ Vid. p.; STO TOMÁS, I, q. 3, a.4; q. 4, a.1 ad 3.

²⁴ “Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus, in I “Ethic”, dicit quod bonum est “quod omnia appetunt”. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnis appetunt suam perfectionem . Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu : unde manifestum est quod intantum est aliquid bonus, inquantum est ens : esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus (q. 3, a. 4 ; q. 4. aa. 1 ad 3) patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem : sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens » STO. TOMAS. *Summa Theologica*, I, q. 5, a 1.

sumo y verdadero bien²⁵; en otras palabras, si Dios es el *ipsum ens*, el mismo Ser, asimismo es *ipsum bonum*, el mismo Bien²⁶.

Pues bien, así como a todo cuanto existe sólo puede llamársele ser en sentido análogo, pues en su sentido más propio el ser sólo puede predicarse de Dios, asimismo las cosas son buenas analógicamente, es decir, en cuanto que participan de modo análogo de la bondad divina.

Pero, si bien y el ser se identifican, como hemos visto, y Dios es el verdadero y sumo bien precisamente en tanto que es, dedúcese asimismo que todo cuanto existe, por participar analógicamente del ser de Dios, participa también de la bondad divina, precisamente porque es y en cuanto es. Este es el fundamento del *optimismo cristiano*: todas las cosas son buenas en cuanto que *son*, porque todas participan del ser y de la bondad divinas²⁷, en la medida en que son. Sin embargo, el mal existe. ¿Qué es, pues, el mal?

²⁵ “Deus est summum bonum simpliciter” STO. TOMÁS. *Summa Theologica*, I, q. 6, a.2.

²⁶ “Deus est ipsa bonitas” STO TOMÁS. *Summa contra Gentiles*. Lib. I, c. 38

²⁷ “Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona” *Gen.* I, 31. “Omnis criatura Dei bona est” I *Tim*, IV, 4. STO TOMÁS llega a decir que “necesse est dicere quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo” y, por consiguiente, es bueno en cuanto tal acto y aparte de su deformidad. *De malo*, III, 2, resp.

Las cosas que son opuestas, dice STO. TOMÁS, se conocen unas por otras, como las tinieblas se conocen por la luz. Así, el mal se puede conocer por el bien. Hemos dicho antes que el bien es todo aquello que es apetecible; ahora bien, como todas las cosas aman su ser y su perfección, necesariamente se ha de afirmar que el ser y la perfección de cada una de ellas tiene razón de bondad. Por consiguiente es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma o naturaleza y, por lo tanto, es necesario que con la palabra “mal” se designe alguna carencia de bien. El mal *neque est existens nec bonum*, porque todo ser, en cuanto tal, es bueno; consecuentemente la carencia de ser y la carencia de bien son igualmente una misma cosa²⁸.

El mal es, pues, una carencia de bien; pero no privación de cualquier bien, sino, de aquel bien que debiera ser y no es, porque de otro modo, como ninguna cosa tiene todos los bienes, habría que decir concluir que nada hay de bueno en el mundo²⁹.

Esta privación que constituye el mal no se puede entender sino como existente en un sujeto o entidad positiva, es decir, como existente en

²⁸ Vid. I, q.48, a.1.

²⁹ Vid. I, q. 48, a. 3.

el bien. Lo que no es bien, tampoco es ser, es la nada; y a la nada, nada se debe y nada se exige³⁰.

No puede darse, por consiguiente, el mal absoluto y total sin mezcla de algún bien, en el que esté *sicut in subiecto*, como en sujeto: el mal puro, total, sería la nada absoluta³¹.

Si el mal no *es*, ¿quiere decir esto que el mal no tiene causa?

Necesariamente se ha de afirmar que el mal tiene causa de algún modo. En efecto, el mal es la carencia de algún bien que podía y debía tenerse. Ahora bien, el que un ser decaiga de su natural y debida disposición no puede provenir sino de alguna causa que le aparte de su natural disposición; no se mueve, por ejemplo, un grave hacia arriba, sin algo que le impela, ni un agente falla en su acción a no ser por algún obstáculo. Mas el ser causa sólo puede convenir al bien; porque nada puede ser causa sino en cuanto que existe, y todo lo que existe, en cuanto tal, es un bien. Refiriéndonos en particular a cada uno de los cuatro géneros de causas (eficiente, formal, final y material), vemos que el agente, la forma y el fin implican cierta

³⁰ Vid. I, q. 48, a. 4.

³¹ Vid. I, 48, a.4.

perfección que tiene carácter de bien: incluso la materia en cuanto que está en potencia para el bien, tiene razón de bien.

Que el bien sea, en primer lugar, causa del mal a modo de causa material se deduce claramente de lo que sostiene STO. TOMÁS en el art. 3 de la cuestión 48 de la *Summa Theologica*, donde se demuestra que el bien es el sujeto del mal, según hemos visto antes. En cuanto a la causa formal, el mal no la tiene, ya porque es precisamente una privación de forma. Tampoco tiene causa final, sino que es una privación del orden al fin debido, que, como el fin mismo, tiene también carácter de bien. Respecto a la causa eficiente, el mal la tiene, pero no *per se* (directa) sino *per accidens* (indirecta).

Para comprender esto, debe advertirse que el mal es causado de modo distinto en la acción y en el efecto.

En la acción es causado por defecto de alguno de los principios operativos, bien sea de la causa principal o de la instrumental; como, por ejemplo, el defecto del movimiento del animal puede acontecer o por defecto de la virtud motriz, como en los niños, o por ineptitud de los miembros, como sucede en los cojos.

Mas en el efecto, el mal procede unas veces de la virtud del agente, aunque no como su propio efecto, y otras procede por defecto del

agente mismo o de la materia; de la virtud o perfección del agente procede cuando a la forma intentada por el agente acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma, como a la forma del fuego acompaña la privación de la forma del aire o del agua; porque así como cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más perfectamente imprime su forma, así también tanto más perfectamente corrompe las fuerzas contrarias; por lo tanto el mal, la descomposición del aire y del agua, dependen de la perfección del fuego. Pero esto se hace accidentalmente, *per accidens*, porque el fuego no tiende directamente a privar de la forma de agua sino a introducir su propia forma; mas al introducir su propia forma causa accidentalmente la privación de la forma de agua.

Mas si el defecto se encuentra en el efecto propio del fuego (v.gr., si no llega a calentar), esto sucede o por defecto de la acción (e.d. el fuego podrá producir poco calor, pero nunca frío), que se refunde con el defecto de alguno de sus principios, o por indisposición de la materia, que no recibe la acción del fuego calentador. En definitiva, el defecto del obrar (en lo que es defecto, falta, no en lo que es parvedad de efecto) es algo extraño a la naturaleza del bien, al que, de suyo, compete obrar. De esto se infiere ser verdad que el mal sólo accidentalmente tiene causa y que de este modo es el bien causa del

mal. En otras palabras, el mal tiene causa *deficiente*, pero no causa *eficiente*³².

Esto es cierto incluso en el orden moral. Según STO. TOMÁS³³, como el desorden del pecado no es una simple negación, sino privación de algo que uno debía poseer por exigencia de su naturaleza, es preciso que este desorden tenga una causa indirecta, porque cuanto está exigido por la naturaleza no puede faltar, si alguna causa no lo impide. Sin embargo, y en definitiva, toda causa indirecta se reduce a la causa directa, puesto que el ser indirecto respecto a un efecto, le viene de ser directo de otro efecto. Y como el pecado, por parte del desorden, tiene causa agente indirecta, y por parte del acto mismo tiene causa agente directa, síguese que el desorden del pecado se deriva de la causa directa del acto. Así, pues, la voluntad que, apartándose de la regla de la razón y ley divina, persigue un bien temporal, produce directamente un acto pecaminoso; y el desorden que esto implica lo causa la voluntad indirectamente *praeter intentionem*.

Un punto que nos parece de gran interés es ver en qué sentido puede decirse que Dios es causa del mal. A este respecto, entiende STO.

³² Vid. I, q.49, a.1

³³ I-II, q. 75, a. 1

TOMÁS que el mal que consiste en el defecto de la acción o que es causado por deficiencia del agente no puede reducirse a Dios como causa; lo contrario supondría en Dios un defecto, y esto es imposible. Mas el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí que se reduce a Dios como causa. Esto es manifiesto tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Hemos visto que cuando algún agente produce con su virtud una forma de la que se sigue alguna corrupción y defecto, causa también con su virtud tal corrupción y defecto. Ahora bien, la forma principalmente intentada por Dios en las cosas creadas es el bien del orden en el universo; mas este orden exige que haya en el universo algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen algunas veces. Por lo tanto, al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y accidentalmente, causa también las corrupciones de las cosas³⁴. Sin embargo, si bien Dios quiere indirectamente tanto el mal físico como el mal de pena, no quiere ni directa ni indirectamente el mal moral, sino que lo permite³⁵.

El hecho de que Dios no quiera el mal moral y que quiera indirectamente el mal de pena y el mal físico tiene gran importancia,

³⁴ I, q. 49, a. 2.

³⁵ "Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum » STO. TOMÁS, I, q. 19, a 10.

como veremos más adelante, para comprender algunos problemas vitales del Derecho.

LA CAUSA EJEMPLAR DE TODO LO CREADO

3. Si Dios es el Ser –decíamos anteriormente- y los demás seres no tienen en sí su razón de ser, dedúcese que los seres distintos de Dios son causados por Él como única causa primera del ser. El universo ha sido creado por Dios, y esta verdad nos pone de manifiesto la existencia de unas causas, ejemplar y final, del universo creado; dos puntos que juzgo de interés en orden a este estudio.

Como agente intelectual e infinitamente perfecto, Dios tiene preconcebido el plan de su obra creadora.

En su mente existe el modelo o ejemplar conforme al cual ha de realizarla. Y este modelo o ejemplar no puede ser algo distinto ni fuera de Dios mismo, porque, siendo Dios el *verum et summum esse*, nada hay que siendo, no esté contenido en la esencia divina. La causa ejemplar de la creación es necesariamente Dios mismo; su misma esencia, en cuanto imitable y participable extrínsecamente de modo analógico e inagotable por la sola acción de su entendimiento y su voluntad conjuntamente. Este modelo o ejemplar es *uno* en sí mismo,

pero al ser reproducido en imitaciones parciales, distintas y múltiples, adquiere la maravillosa variedad y diversidad que vemos en la multitud de seres creados que integran el universo³⁶.

SU CAUSA FINAL

4. Que el universo tenga una causa final y que ésta sea la gloria extrínseca de Dios es doctrina de fe sancionada por el Concilio Vaticano: “Si quis...aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera...aut mundum Dei gloriam conditum esse negaverit: anatema sit”³⁷. Si Dios al crear, lo mismo que en cualquiera otra de sus acciones *ad extra*, obrase por algún fin distinto que no fuese Él mismo, dejaría de ser Dios; porque se subordinaría a algo que no era Él, lo cual supondría en Él necesidad e imperfección. Por otra parte, sólo aquello que tiene naturaleza de bien puede tener verdadero carácter de causa final; y,

³⁶ Vid. I, q. 2, a. 3.

³⁷ “Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat; *attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter* (Cfr. Sap. 8, 1). *Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius*” (Hebr. 4, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt” Conc. Vaticano, sesión III. Cfr. DENZINGER-RANHER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 31 (Barcinone-Friburgi Brig-Romae, 1957), nº 1784. Vid. asimismo la profesión de fe prescrita a Durando de Osca y a sus compañeros Valdenses por Inocencio III, en la que se lee: “ Patrem quoque et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum, de quo nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem omnium corporalium et incorporalium...corde credimus et ore confitemur” Cfr.DENZINGER..., *ob. cit.*, nº 1 ad 2.

consecuentemente, el bien sumo y total es el fin de todos los seres y de todas las acciones ordenadas. Este sumo bien es, como hemos visto, Dios mismo, que nada hace ni puede hacer sin orden perfectísimo³⁸. Dios es, pues, el fin de todo el universo creado.

LA PROVIDENCIA DIVINA

4. La existencia de la providencia divina es una consecuencia lógica de la causalidad divina. Si Dios es el ser subsistente, que causa en todas las cosas cuanto en ellas hay de perfección y de ser, y, por consiguiente, es la primera inteligencia que ordena los seres naturales a sus propios fines³⁹, no puede menos de ser providente con providencia universal y perfectísima.

Según la definición solemne del Concilio Vaticano, Dios conserva y gobierna suavemente con su providencia todas las cosas que ha creado, incluso aquellas que sucederán por libre acción de las criaturas⁴⁰. El Concilio Vaticano enseña la existencia de la

³⁸ “Ad curam duo pertinent: scilicet `ratio ordinis’, quae dicitur providentia et dispositio, et `executio ordinis’ quae dicitur gubernatio” STO. TOMÁS, I, q, 22, a. 1 ad 2.

³⁹ Tan es así que la providencia divina en sentido estricto es eterna y el gobierno divino es temporal. Cfr. STO. TOMÁS, loc. cit.

⁴⁰ “Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem fini”. STO. TOMÁS, I, q. 22, a. 1 ad 3.

providencia divina, su universalidad, (*omnis ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt*), su intermediación en cuanto al conocimiento (*omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius*) y la suavidad (*suaviter*) y el vigor (*fortiter*) en la ejecución.

Toda providencia comprende dos cosas distintas: la razón o medida del orden, llamada providencia en estricto sentido (concepción y planteamiento de la obra), y la ejecución del orden, que se llama gobierno⁴¹ (realidad del plan preconcebido). Ambos aspectos corresponden a la providencia divina⁴² y de ellos trataremos por separado; advirtiendo que en las líneas que siguen tomaremos la palabra providencia en sentido estricto.

Hemos dicho que la providencia es la concepción y planeamiento de la obra a realizar, juntamente con el propósito de llevarla a efecto. En este sentido, la providencia reside en Dios, como sujeto providente, del modo más pleno y perfecto; Dios es el providente por excelencia. La providencia es una parte de la prudencia, que es una virtud intelectual; por lo tanto, la providencia reside formalmente en el

⁴¹ «Praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi 146, 6, `praeceptum posuit, et non praeteribit'. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae»
STO. TOMÁS, I, q 22, a.1 ad 1.

⁴² Cfr. I, q. 44, a. 3.

intelecto divino⁴³, y concretamente en el acto de imperio, que es el más importante y principal de la virtud de la prudencia⁴⁴.

La providencia divina reside en el intelecto; pero indudablemente, y ello es importante, presupone un acto de voluntad, puesto que toda providencia *praesupponit voluntatem fini*⁴⁵. En efecto, la providencia, como parte que es de la prudencia, versa sobre los medios que se requieren y precisan para el logro de un fin. Mas es evidente que nadie averigua los medios que conducen a un determinado fin, ni los ordena y distribuye convenientemente en orden al logro del fin, si previamente no tiene voluntad de conseguir el mencionado fin. Dios comienza deseando, queriendo, la consecución de un fin (su gloria); esto supuesto, determina por medio de su providencia los medios más aptos y convenientes para conseguirlo.

La providencia de Dios es universal. Nada se sustrae a ella ni siquiera la acción de los agentes libres ni las causas particulares y defectibles⁴⁶. Y esto es así porque, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extienden hasta donde se extienda la causalidad del primer agente. Pero la causalidad de Dios,

⁴³ *Sessio III*. Vid. DEZINGER-RANHER, en *Enchiridion ...cit.* n. 1805.

⁴⁴ Cfr. I, q.44, a.4.

⁴⁵ Vid. nota 40.

⁴⁶ "Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt" *Mth*, 10, 30.

el primer agente, se extiende a todos los seres, no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles. En consecuencia, es necesario que todo lo que de algún modo participa del ser esté ordenado por Dios a un fin. Si, pues, como hemos dicho, la providencia es la razón del orden de las cosas al fin, es necesario que en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina⁴⁷.

De lo cual se desprende que, con respecto a Dios, nada puede haber de casual o fortuito. En efecto, no sucede lo mismo cuando se trata de la causa universal que de la particular; pues hay cosas que pueden eludir el orden de una causa en particular, pero no así el de la causa universal. Pues nada se sustraería al orden de una causa particular si otra causa particular no impidiese su acción, como el agua impide la combustión de la madera; pero como las causas particulares están todas incluidas en la causa universal, es imposible que ningún efecto escape al orden de la causa universal. De aquí que al efecto que se escape al orden de una causa particular se le llama casual o fortuito respecto de ella; pero con relación a la causa universal, a cuyo orden no puede sustraerse, se le llama cosa prevista⁴⁸. Incluso el mal físico

⁴⁷ Vid. I, q. 22, a. 2

⁴⁸ Vid. I, q. 22, a 2, ad 1.

y el mal moral, aunque causados indirectamente el primero y meramente permitido el segundo por Dios, caen también bajo su providencia. Para comprender esto –nos dice STO. TOMÁS⁴⁹–hay que distinguir entre el que tiene a su cuidado algo particular y el provisor universal. El provisor de lo particular evita, en cuanto puede, los defectos de las cosas puestas a su cuidado; el provisor universal, en cambio, permite que en algunos casos particulares haya ciertas deficiencias, para que no se impida el bien de la colectividad. Y si bien los defectos y las corrupciones de los seres naturales son opuestos a tal naturaleza particular, entran, sin embargo, en el plan de la naturaleza universal, por cuanto la privación en uno cede en bien de otro, e incluso de todo el universo, ya que la producción o generación de un ser supone siempre la destrucción o corrupción de otro, cosas ambas necesarias para la conservación de las especies. Pues como quiera que Dios es provisor universal de todas las cosas, incumbe a su providencia permitir que haya ciertos defectos en algunos seres particulares para que no sufra detrimento el bien perfecto del universo, ya que, si se impidiesen todos los males, se echarían de menos muchos bienes en el mundo. No viviría el león si no pudiesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos.

⁴⁹ Vid. I, q, 22, a, 2, ad 2.

La providencia de Dios es inmediata. Según hemos visto, la providencia en sentido lato comprende dos cosas: la razón y la medida del orden de los seres proveídos a su fin (*providencia en sentido estricto*) y la ejecución de ese orden, llamada gobierno. Pues bien, respecto de la primera (providencia), Dios provee inmediatamente a todas las cosas, porque en su entendimiento tiene la razón de todas ellas, incluso las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos. En cuanto al gobierno, en cambio, la providencia divina se vale de intermediarios, pues gobierna a los seres inferiores por medio de los superiores, mas no porque sea insuficiente su poder, sino porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad⁵⁰.

La providencia de Dios es fuerte, vigorosa; es decir, es eficaz, omnipotente e infalible, ya que causa indefectiblemente la perfección del universo (eficacia e infalibilidad) incluso a través de causas contingentes y libres (omnipotencia). Pero al mismo tiempo es suave; es decir, corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados y por ello señaló a unos efectos causas

⁵⁰ Vid. I, q. 22, a. 3.

necesarias y a otras causas contingentes, con objeto de que produzcan de modo contingente según la condición de las causas próximas⁵¹.

Si bien la providencia de Dios es indefectible, esta indefectibilidad no produce siempre el cumplimiento necesario, sino que lleva consigo el libre cumplimiento por parte de los seres libres. En éstos la providencia divina se cumplirá indefectiblemente, pero con libertad, esto es, libremente. Del mismo modo, tampoco la indefectibilidad de la providencia divina excluye ni la contingencia ni la defectibilidad de las causas próximas. En estos supuestos la providencia divina hace resplandecer su gloria, fin al que se ordena todo el universo. Pero adviértase que la providencia divina no concibe el alcanzar el fin del universo suprimiendo la defectibilidad de los seres, sino partiendo de esta misma defectibilidad. Y este es un dato de decisiva importancia tanto para la recta comprensión de la justicia que configura el Derecho como para la interpretación y aplicación correcta de la norma jurídica, como tendremos ocasión de poner en relieve más adelante.

⁵¹ Vid. I. q. 22, a. 4.

EL GOBIERNO DEL MUNDO

5. Hemos dicho que la providencia divina reside en el intelecto divino, presupuesta su voluntad de que tal providencia se cumpla. Supuesto que Dios es inmutable en su misma esencia, y por consiguiente en su voluntad, es evidente que si Dios es providente, es decir, si tiene voluntad de que tal providencia se cumpla, asimismo tiene voluntad de ejercer el gobierno de todo el universo y, por tanto, lo ejerce. Verdad que no puede negarse en buena doctrina, toda vez que así está enseñado por el Concilio Vaticano⁵².

Es, sin embargo, interesante poner de relieve la unidad de gobierno del mundo, ya que siendo el Derecho esencialmente una regla de gobernación de las conductas, este punto es de capital importancia en orden a determinar si el Derecho humano es autónomo del orden divino o si, por el contrario, está esencialmente vinculado a dicho orden.

STO. TOMÁS, al respecto, entiende que el gobierno del mundo es único por razón de quien lo ejerce, Dios, y por razón al fin al que se dirige,

⁵² Cfr. nota 37.

la bondad divina. Necesariamente se ha de afirmar, nos dice el Doctor Angélico⁵³, que el mundo está gobernado por uno sólo. En efecto, siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, lo que es lo mejor (es decir, Dios), necesariamente el modo de gobernación del mundo ha de ser también el mejor. Gobernar no es sino dirigir las cosas gobernadas hacia su fin, que está siempre cifrado en algún bien: mas la unidad es de la esencia de la bondad, por el hecho de que, como todas las cosas buscan el bien, así todas buscan su unidad, sin la cual no pueden existir; pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una, y por eso vemos que todas las cosas se resisten a ser divididas, y que no se separan los elementos componentes de cada una de ellas sino por defecto de la cosa misma. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o concordia. Ahora bien, la causa *per se* de la unidad es aquella que ella misma es unidad; pues está claro que muchos no pueden unificar y concordar cosas diversas sino en cuanto que ellos mismos están de algún modo unificados. Por consiguiente, supuesto que todo el universo, como unidad de orden, tiene por principio unificador la bondad divina, sólo Dios es capaz de reducirlo a la unidad y gobernarlo en orden a su fin del modo más perfecto posible.

⁵³ I, q.103, a. 3

Además, por lo mismo que Dios es creador de las cosas, es también gobernador de ellas; porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia de quien gobierna. Mas Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser, como ya hemos dicho. Luego, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino. Esto mismo aparece también claro si se atiende a la condición de fin. Pues a tanto se extiende a la acción del que gobierna, a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Mas el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como hemos puesto antes de relieve. Luego, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como fin, es imposible que alguno de los seres quede sustraído al gobierno divino⁵⁴. Nada hay, pues, que se sustraiga al gobierno divino. Ni las acciones libres, ni las necesarias. A este respecto STO. TOMÁS, normalmente tan mesurado en sus expresiones dice claramente: “Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia vel etiam singularia, aut etiam res humanae (y entre estas cosas humanas están indudablemente las relaciones jurídicas) non gubernantur a Deo”⁵⁵.

⁵⁴ Vid. I, q. 103, a. 5.

⁵⁵ I, q. 103, a. 5.

Pero si es cierto que todo el universo está gobernado por Dios, no quiere esto decir que este gobierno sea siempre inmediato. Dios tiene un plan preestablecido (providencia) e inmediato de todas las cosas. Pero en cuanto a la ejecución de este plan (gobierno), Dios gobierna unas cosas mediante otras; es decir, el gobierno del universo es, en diversos casos, mediato.

Y esto es así porque siendo Dios la esencia de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella cabe. Mas lo mejor en todo género de conocimiento práctico, cual es el plan de gobierno, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las cuales versa el acto u operación de la razón práctica. Luego necesariamente se ha de conceder que Dios dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en su providencia.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para los gobernados. Ahora bien, mayor perfección hay si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras. Y por eso, de tal modo gobierna Dios a las cosas que hace a unas ser causa de otras en la gobernación; del mismo modo que un perfecto maestro no sólo

hace instruídos a sus discípulos, sino que los hace, además, capaces de instruir a otros⁵⁶.

Dios, por consiguiente, se vale de unos seres creados para gobernar a otros. Si a esto añadimos que el gobierno del mundo es exclusivo de Dios, dedúcese que el poder de gobierno de unos seres creados con relación a otros sólo es verdaderamente tal cuando se circunscribe a los límites señalados por Dios. El poder de gobierno de unos seres creados sobre otros y sus límites provienen directa y exclusivamente de Dios. Negar este supuesto llevaría consigo una contradicción, tanto con los supuestos fundamentales de la metafísica tomista, como con las enseñanzas del Concilio Vaticano.

VISIÓN DE CONJUNTO

6. Bueno será, antes de pasar adelante, volver nuestra atención sobre lo que hasta ahora hemos dicho y contemplar una visión de conjunto de la idea cristiana del universo.

El mundo aparece ante nuestros ojos como un conjunto de seres esencialmente dependientes de Dios.

Los seres, a causa de su contingencia radical, son incapaces no sólo de pasar del no-ser al ser, sino que incluso lo son de ser fuera de

⁵⁶ I, q. 103, a. 6.

Dios. Puesto que todo es bueno y todo lo que es debe su ser a una liberalidad divina que continúa, nada de lo que es, es independiente de Dios.

En el universo creado, tal como es el mundo según la concepción cristiana, hay dependencia ontológica radical de la existencia de todos los seres con relación a Dios. Y no sólo no son en cada instante sino por Él; a Él deben lo que son, puesto que, como su existencia, su sustancia es un bien que Dios crea. Pero como el poder causal de éstos no es sino una consecuencia de su ser, también a Dios habrá que referir necesariamente su causalidad; y aun el ejercicio de esta causalidad, pues un acto es ser; y, por último, la eficacia de ese acto causal con el efecto que ella produce, pues todo lo que hacemos, Dios lo crea⁵⁷. Así, la contingencia radical del ser finito lo coloca en una dependencia absoluta del Ser necesario, a quien todo debe ser principalmente relacionado como a su fuente, no solo en orden de la existencia, sino también en el de la causalidad. Para quien lo olvida, dice E. GILSON⁵⁸, recomienza el pecado original, o, mejor dicho, porque el pecado original persiste, es tan difícil no olvidar esta dependencia.

⁵⁷ "Nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina". STO. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 66.

⁵⁸ *El espíritu de la filosofía medieval*, cit, p. 138.

Sólo que esta verdad fundamental tiene una contrapartida no menos necesaria de tener en cuenta. Si es verdad que metafísicamente hablando todo es por Dios y para Dios, no es menos cierto que, físicamente hablando, todo lo que es ser, es uno en sí y uno para sí. Lo que Dios crea depende íntegramente de la eficacia creadora, pero la eficacia creadora, a menos de ser vana, produce siempre algo, es decir, ser. Es verdad que el ser creado es radicalmente contingente: pero tiene su estatuto ontológico propio. El ser recibido es su ser; la sustancia que lo constituye es su sustancia; la causalidad que aquel ejerce y la eficacia que ésta desarrolla son su eficacia y su causalidad⁵⁹. Si la criatura es verdaderamente algo, no es a pesar de esa dependencia ontológica sino en virtud de esa misma dependencia. Según la expresión de SAN PABLO en su discurso en el Areópago⁶⁰ “in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus”; es decir, en Dios tenemos la vida, el movimiento y el ser, mas, en Él –como con frase lapidaria dice GILSON⁶¹-los tenemos⁶².

Este universo creado, formado por una variedad inmensa de seres, es un mundo teleológicamente dispuesto. El finalismo, lejos de serle meramente consecuencial, radica en su misma razón de ser.

⁵⁹ “Cfr. STO TOMÁS, I, q. 115, a 1; y *Summa Contra Gentiles*, lib. III, cap. 69.

⁶⁰ Vid. *Act. Apost.*, 17, 28

⁶¹ Vid. E. GILSON, *El espíritu...*, cit., p. 139 ss.

⁶² Vid. E. GILSON, *El espíritu...*, cit. P. 137 y ss

El universo radica en su génesis en Dios, en Él es y se mantiene, y a Él se dirige. Dios es su causa ejemplar, su modelo, y de la Trinidad es el mundo, de algún modo, un reflejo⁶³. Y lo mismo que Dios es su principio y su ejemplar es asimismo su fin. Todas las cosas son buenas, pero su bondad se manifiesta, y lo que es más importante, se perfecciona por su actividad. Así como es propio del bien hacer lo bueno –nos dice STO. TOMÁS-⁶⁴, así también es propio del sumo bien hacer algo óptimo. Y si Dios es el sumo bien, a él pertenece hacer todo óptimamente. Pero lo mejor es que un bien concedido a uno sea común a muchos y no sólo propio, porque el bien común es siempre más excelente que el bien de uno solo. Y el bien de uno se hace común por derivación, que sólo se da cuando el que lo posee lo difunde a los otros por su propia acción; pero, si no tienen poder para difundirlo, permanece de su propiedad exclusiva. Ahora bien, Dios comunicó a las cosas creadas su bondad de manera que cada una de ellas pudiese transfundir a otra lo que recibió. Quitar, por lo tanto, sus propias acciones a las cosas es derogar la bondad divina. “Ex eminentia bonitatis suae–nos dirá en otro lugar⁶⁵–rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint”.

⁶³ Sobre los diversos reflejos de la Trinidad en la Creación, cfr. STO TOMÁS, I, q. 45, a. 7

⁶⁴ *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 69.

⁶⁵ *De veritate*, II, 1, Resp.

Y que esta comunicación de la propia bondad sea la perfección de los seres es obvio; porque si bueno es ser, mejor es causar, ya que esto último supone una participación más intensa del Ser de Dios.

Dijimos anteriormente que todo acto de causar era ejercer un influjo del propio ser en lo causado. Es evidente, por lo tanto, que causar es objetivamente transmitir el bien propio en lo causado. Y esto nos pone de manifiesto un dato importante. Los seres no pueden causar más allá de su propio ser, de su propia bondad. Mas si los seres dependen radicalmente del Ser necesario en su misma ontología, y por otra parte, este ser es sumamente libre e inteligente, es evidente que los límites de la causalidad de cada ser responden a un plan preconcebido de Dios. Por consiguiente, los seres están radicalmente destinados a lo que causan, es decir, a su propio fin. Si, además, tenemos en cuenta que los seres, aunque radicalmente dependientes, tienen su propia causalidad y, por consiguiente, son ellos quienes causan su propio fin; y si, por otra parte, esa causalidad depende de un grado de bondad que Dios les participa precisamente en orden al fin como providente que es, fácilmente se comprende que todos los seres están no sólo destinados extrínsecamente a la consecución de su propio fin, sino que, además, están esencialmente ordenados a él. La esencia de los seres creados no es sólo *esencia* sino también *esencia para un fin*.

Los seres, causando, participan y manifiestan su propia bondad. Y porque esta bondad es un reflejo de la Bondad divina, las cosas, causando, manifiestan asimismo la Bondad divina.

Y este entrelazado ordenado y dinámico de seres y causalidades, en cuanto que es manifestación de la bondad de los seres, constituye asimismo la manifestación de la bondad divina de la que son capaces los seres creados, es decir, constituye la gloria extrínseca de Dios.

El universo cristiano no es un *chaos*, sino todo lo contrario, un *ordo*, en el que cada ser tiene su lugar y su medida (su *ratio*). El cumplimiento de este orden produce la *armonía* que no es más que la perfección del universo en cuanto que manifestando su propia bondad y, con ella, la divina; es decir, es la gloria extrínseca de Dios⁶⁶.

Si el mundo es un reflejo de Dios y de su vida trinitaria, no puede menos de ser esencialmente un *ordo*. Y decimos esencialmente, porque la ordenación de los seres y su fin no extrínseca, sino intrínseca y esencial.

Este *ordo universalis* no es casual, sino causado. Prestablecido eternamente y de modo inmediato por Dios en su mente, es

⁶⁶ "Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum"
Ps., 18,2: "Confitebuntur caeli mirabilia tua Domine". Ps. 88, 6

gobernado por Él en el tiempo de modo inmediato o mediato según los diversos grados de los seres.

De esta rápida visión, podemos concluir que la concepción trascendente y teleológica del mundo es una verdad fundamental de la enseñanza cristiana y de la Filosofía y Teología que en ella se apoyan.

EL HOMBRE. SU PERSONALIDAD

7. Dentro del universo creado material, destaca por su eminencia el hombre.

El hombre en sí no es más que uno de los seres, y ciertamente el más eminente, del universo material; es un análogo de Dios, dotado de actividad y de eficacia causal en la medida en que es ser, y conducido por la divina providencia hacia los fines que le son propios.

La cuestión 93 de la *Summa Theologica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO comienza con estas palabras: “Debemos considerar el fin o término de la producción del hombre, en cuanto que se dice hecho *ad imaginem et similitudinem Dei*”. Con esta frase del Doctor Angélico sucede lo que con otras suyas: la sencillez y la aparente claridad de la expresión envuelve una gran riqueza de contenido ideológico.

Porque el hecho de que el término de la producción del hombre – esto es, el hombre mismo- sea una imagen divina tiene en sí un profundo significado.

Dios es el Ser subsistente y asimismo es el Inteligente, el libre y el que quiere; de modo que su misma esencia es subsistencia, inteligencia, libertad y voluntad. Pues bien, asimismo y análogamente, el hombre es inteligente, libre y posee voluntad, y por ello, es persona⁶⁷.

Persona es, según la clásica definición de STO. TOMÁS⁶⁸, una *sustantia subsistens in rationali natura*. La simple observación del lenguaje corriente nos muestra que no llamamos personas más que a aquellos seres en los que descubrimos la razón y la conciencia. Cuando un ser se ve a sí mismo como distinto de los otros y ve a los otros como algo distinto de sí, es decir, cuando es capaz de percibir su propio yo frente a lo que es distinto a él, cuando razona y tiene conciencia,

⁶⁷ Vid. la síntesis admirable de la concepción del hombre como imagen de Dios que STO. TOMÁS nos ha legado en el prólogo a la I^a-II^a de su *Summa Theologica*: “Quia sicut Damascenus dicit homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur ‘intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum’: postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut considerans de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”.

⁶⁸ I, q. 30, a. 40. Sigue a Boecio.

decimos que es persona. La persona se nos manifiesta como un ser autónomo con dominio de sí mismo, es decir, dotado de libertad.

Como dice RAEYMAECKER⁶⁹ los organismos puramente materiales no subsisten personalmente; su actividad está plenamente sometida a la presión de las leyes físicobiológicas. La espontaneidad que manifiestan no es la de la libertad, y sus operaciones no les pertenecen en sentido propio.

En cambio, el hombre tiene dominio sobre sí mismo y es señor de sus actos; es decir, tiene libertad. De ahí que el hombre sea realmente un ser personal, el único en el universo visible.

Persona, sin embargo, no es sinónimo de individuo⁷⁰; a la individualidad añade la dignidad⁷¹. Según SANTO TOMÁS la persona es la máxima plenitud en la sustancia⁷², “quod est perfectissimum in tota natura”⁷³. La persona se contiene en el género de la sustancia no como una especie de la misma, sino como determinando su propio modo de existencia⁷⁴ en sí misma y con total independencia de otro sujeto, ya que se dice que una cosa subsiste cuando tiene en sí misma

⁶⁹ *Philosophie de l'Être* (Louvain 1947), p. 254 s.

⁷⁰ STO. TOMÁS, I, q. 30, a. 4.

⁷¹ STO. TOMÁS, I, q. 29, a. 3.

⁷² *Sent.*, 3, d. 5, q. 3, a.3.

⁷³ I, q. 29, a. 3.

⁷⁴ STO. TOMÁS, *De potentia*, q.9, a.2, ad.6.

su existencia, con independencia de otro sujeto y con absoluta comunicabilidad⁷⁵.

Es decir, la persona dice totalidad, plenitud, independencia e comunicabilidad en el existir.

La raíz última de la personalidad humana hay que buscarla en la espiritualidad del alma. La simplicidad del espíritu nos explica al mismo tiempo su inmutabilidad, su totalidad, su comunicabilidad y su permanencia; es decir, lo que hay en el hombre de subsistencia y eternidad⁷⁶. Sólo la *substantia subsistens in rationali natura* puede ser persona, porque sólo ella por su simplicidad es comunicable, por ser intelecto es libre y por ser libre es autónoma⁷⁷.

El hombre es un ser dotado de libertad, inteligencia y libertad. Pero la personalidad sólo puede predicarse del hombre en sentido análogo, como todo cuanto de algún modo es. Sólo Dios es persona en toda la plenitud de la palabra⁷⁸. De ahí que si bien el hombre es

⁷⁵ STO. TOMÁS, I, q. 20, a. 2.

⁷⁶ Cfr. Para este punto J. TODOLÍ, *El bien común* (Madrid 1951), p. 20 y ss; O.N. DERISI, *Las dimensiones de la persona humana y el ámbito de la cultura* (Buenos Aires 1948), p. 8 y ss. M. UBEDA PURKISS *Introducción al tratado del hombre de Sto. Tomás de Aquino* en el Tomo III (2ª) (Madrid, 1959) de la edición bilingüe (B.A.C) de la *Summa Theologica* de Sto. Tomás.

⁷⁷ Cabe advertir que, si bien la raíz de la personalidad humana es la espiritualidad del alma, la persona humana no es sólo el alma, sino la unidad substancial que forman el alma y el cuerpo.

⁷⁸ Cfr. I, q. 29, a. 3.

autónomo en el sentido de que es libre y dueño de sus propios actos, su autonomía no es absoluta. El hombre, como todo ser creado ocupa un lugar determinado en el universo y está destinado a unos fines. Y estos fines lo ordenan esencialmente, de modo que su dignidad y personalidad le han sido atribuidos por Dios en su providencia precisamente en orden a ocupar el lugar que le corresponde.

El hombre en cuanto participa del ser es bueno⁷⁹; pero el hombre no se agota en el puro ser estático. Es dinámico y en esa dinamicidad radica su perfección.

El universo es, como hemos dicho, un orden armónico. Y es asimismo un orden dinámico; es un orden que está en continuo movimiento, porque todo tiende, *per unam omnium conspirationem et harmoniam*⁸⁰, a la gloria extrínseca de Dios, precisamente porque ésta consiste en la manifestación de la bondad de los seres creados no sólo en su ser, sino también en su perfección y en su causalidad.

⁷⁹ El *fomes peccati*, por ser un desorden, un mal es un déficit de la naturaleza humana, y en cuanto tal, *no es*, es decir, es un no ser.

⁸⁰ “Et sic operatur pulchritudinem universi per unam conspirationem (id est concordiam) et harmoniam(id est, debitum ordinem et proportionem)” STO. TOMÁS, *Compendium Theologiae*: cit. por M.UBEDA PURKISS, *Introducción...*cit, por. 17.

El universo es un *ordo* movilizado hacia su fin; y el hombre, como pieza de este orden, es un ser dinámico que tiende al fin de la creación, a través de su propia perfección y de su propia causalidad.

El hombre es autónomo en el sentido de que no tiende necesariamente al fin de la creación y, por lo tanto, tiende a él libremente. Pero no es autónomo absolutamente porque su libertad viene limitada por los fines que le son propios de dos modos: uno positivo, en cuanto *debe* tender a estos fines y *puede* hacerlo, puesto que se le ha comunicado el grado de bondad y operatividad necesario para ello; otro, negativo, en el sentido de que el hombre no puede ser ni actuar más allá del grado de ser que le ha sido comunicado. Aplicando al hombre lo que decíamos anteriormente de los seres en general, debemos decir que el hombre es autónomo, precisamente porque no lo es en su totalidad; esto es, el hombre es autónomo porque está vinculado a Dios, que es quien en su omnipotencia creadora le da el ser y la personalidad, es decir, su autonomía. Desvinculado de Dios, de la primera causa del ser, el hombre no sólo no sería autónomo, sino que ni siquiera sería.

De ahí que la dignidad del hombre radica en su finalidad, su destino, porque el hombre, como cualquier ser, no sólo es, sino que es *para Dios*. Y como su esencia no es una esencia a secas sino una *esencia ordenada a un fin*, el hombre en cuanto es, en tanto está ordenado a su fin, porque el aspecto de su ordenación, es esencial en su ser.

Todo cuanto en el hombre es, es para su fin. El hombre no es ni puro ser estático ni pura dinamicidad; el hombre ni sólo *es*, ni únicamente es tendencia al fin. Sencillamente el hombre es *viator*.

La estructura metafísica de substancia y accidente, nos ofrece la solución al problema del ser del hombre. El hombre, cobra todo su inesperado sentido cuando de la perspectiva estática de su constitución esencial, se pasa a considerarlo en la dimensión de su dinamicidad; esto es, cuando se contempla su sustancia como principio de operación.

El hombre no es un ser hecho de una vez, sin posibilidad de perfección y desarrollo: ni es pura sucesión de actos. El hombre, partiendo de la versión cristiana del alma espiritual como forma del hombre simple y por ello inmutable, es hombre desde el principio; pero no es un ser perfecto, acabado. Esta perfección deberá ir realizándola accidentalmente, procurando la máxima actualización de sus disponibilidades indefinidas, es decir, tendiendo a sus fines, puesto que todas sus disponibilidades son aspectos de su ordenación esencial a sus propios fines. Todos los seres tienden al bien, tanto a difundirlo como a alcanzarlo; y esta difusión y esta aprehensión del bien, en cuanto que entraña una operación, constituye su perfección. Del mismo modo, el hombre tiende a su perfección. Aparece en el universo sumido en la indigencia, pero con capacidad de remediarla. El bien, es de suyo apetecible y como la perfección es un bien, el

hombre apetece esta perfección. El hombre nos aparece así en continua tensión hacia su perfección. La aprehensión del bien, al que ama y en el que se goza, no puede satisfacerle totalmente porque los bienes creados son limitados; y el hombre, porque los conoce, capta esta limitación. Y al captar la limitación del bien creado, conoce la existencia del Bien Sumo y a Él tiende

Toda la dimensión de la realidad humana nos aparece como un proceso tensivo preordenado que termina en Dios como supremo fin.

Proceso tensivo que es propio de la persona humana, de toda persona humana, que se encuentra, en su realidad integral, a Dios como fin último.⁸¹.

SU POSICIÓN EN EL UNIVERSO CREADO

8. Hemos dicho que el orden universal es armónico y dinámico: reina en él una concordia en orden al fin. Cada uno de los seres existentes ocupa un lugar determinado por la providencia divina y *conspira* al fin de la creación; es decir, tiende a este fin *junto* a los demás seres. Y en este armónico *ordo universalis visibilis* el hombre ocupa un lugar concreto y ciertamente el más digno.

⁸¹ Vid. Sto. Tomás, que desarrolla estas ideas en su *Summa contra Gentiles*, lib. III, caps. 19 a 25; J. LEGRANQ *L'univers e l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, t, I (París, 1946) p. 199 ss; M. UBEDA PURKISS, *Introducción...*, p. 16 ss.

Es doctrina de fe divina y católica que el hombre es el fin próximo de toda la creación⁸².

El hombre es fin de todas las criaturas en cuanto que ellas le ayudan a conseguir su perfección última y en cuanto que el hombre ayuda a las criaturas a conseguir más perfectamente su fin último.

Todas las cosas materiales , como buenas que son y sometidas indeclinablemente a las leyes que las rigen, siempre dan gloria extrínseca a Dios y objetivamente. Pero el hombre puede añadir algo a esta gloria extrínseca objetiva que los seres materiales dan a Dios; a esta gloria objetiva añade la gloria formal.

El mundo es conocido por el hombre y, en cuanto que conocido, asimilado por él. Pero el mundo, al ser aprehendido intelectualmente por el hombre, le comunica su propia bondad. El hombre, al recibir intelectualmente esta bondad, se perfecciona y, al mismo tiempo, glorifica, si es justo, a Dios, a quien conoce como fuente única y reflejante de esta bondad. Las cosas materiales la ayudan así a glorificar a Dios.

⁸² Se entiende del mundo en general. Que el hombre sea fin de las cosas singulares existentes en el mundo es cierto en Teología. Vid. STO. TOMÁS, *De potentia*, q. 3. a. 18 ad 5.; I. P. SAGÜÉS, *Sacrae Theologiae summa*, t. II (Madrid 1952), en colaboración con I.M. DALMAU, p. 532 ss.

Pero, al mismo tiempo, el mundo, aprehendido por el intelecto humano, está en dimensión intelectual en el hombre; y, de este modo, el mundo, en cuanto presente intelectualmente en el hombre, glorifica a Dios a través de la gloria formal que el hombre le da. Podemos decir, siguiendo el conocido ejemplo, que el mundo nos aparece como el instrumento de la predicación de la gloria divina, que suena por la voz del hombre; éste es como el sacerdote que ofrece a Dios el sacrificio de alabanza de todo el mundo.

De este modo se realiza la suprema armonía, la suprema belleza, y la perfección del universo, en una *conspiratio*, en una conjunta tensión hacia Dios.

Esta tensión conjunta hacia el fin supremo no se realiza sólo por la aprehensión intelectual del mundo por el hombre. También se lleva a cabo por el uso de los seres materiales, que el hombre utiliza en el cumplimiento de los fines que le han sido señalados por Dios.

También en este supuesto se realiza la tensión conjunta del hombre y los seres materiales en orden a su fin último.

El hombre es, pues, *finis totium generationis*⁸³ para que ésta le sirva, le esté sujeta, y, principalmente, para que le manifieste a Dios.

⁸³ Vid. STO. TOMÁS. *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 22.

EL FIN NATURAL DEL HOMBRE

9. Cuanto se ha dicho hasta ahora sobre el hombre se mueve dentro del plano de su naturaleza.

El hombre tiende, por su propia constitución natural a dar gloria a Dios. Esta glorificación la realiza primordialmente, y en el plano natural, en razón de su aprehensión intelectual del mundo creado y la aceptación objetiva de éste y de sí mismo como manifestación de la bondad divina, que le lleva a tender a Dios.

Pero junto a la gloria formal, el hombre da también a Dios una gloria extrínseca objetiva en el cumplimiento de los fines objetivos a que tiende en virtud de sus principios operativos; fines objetivos, que por razón de incidir en un mismo sujeto al que perfeccionan, se resumen en uno sólo: la perfección de la persona humana.

El fin natural del hombre consiste, como acabamos de decir, en su perfección natural; perfección que consiste en la obtención de aquellos bienes y en la realización de aquellas operaciones a los que el hombre tiende en virtud de la constitución óptica de su naturaleza humana; bienes y operaciones que, por responder a ella, dan lugar a su perfección en el ser natural y, como emanaciones del ser, en el

estar o en el tener (obtención del bien) y en obrar (tensión objetiva al bien).

Cuáles sean los bienes que constituyen la perfección natural del hombre nos lo indica claramente el Génesis. El libro sagrado nos muestra que la perfección en el ser la obtiene el hombre, por un lado, mediante la posesión y el dominio del mundo material: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et praesit piscibus maris et volatilibus caeli, et bestiis, universaque terrae...Benedixitque illis Deus et ait...*dominamini*...universis animantibus...Dixitque Deus: Ecce *dedi* vobis omnem herbam afferentem semen super terram”⁸⁴.

Este mundo material se extiende tanto a lo animado como a lo inanimado: “Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio in quo posuit hominem quem formaverat...Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum”⁸⁵.

Este dominio del mundo material no incluye sólo un poder de señorío, sino también un poder de transformación, de creación. Y así se nos dice en el texto que el hombre fue puesto en el paraíso *ut operaretur, et custodiret illum*, para que trabajase y lo cuidase.

⁸⁴ *Gen.* , 1, 26-29.

⁸⁵ *Gen.* , 1, 8-15.

Poder de dominio (*custos*) y poder de transformación (*operans*), he aquí parte de la perfección natural del hombre. Perfección en el ser: *custos* (es decir, *dominus* por delegación divina) de lo creado y de lo transformado por él; y perfección en el obrar: *laborans*, es decir, el trabajo.

Por otro lado, del Génesis se deduce que la perfección natural del hombre se consigue también por el matrimonio; es decir, por la función engendradora y educadora⁸⁶.

⁸⁶ “Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram...Dixit quoque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi. Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam...Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius. Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam; cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem. Et adduxit eam in Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea...quamobrem relinquet homo patrum suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una” (*Gen*, 1, 27-28, 2, 18-24).

Y en este punto nos hemos de fijar en el modo como expresa el texto del Génesis que acabamos de citar el hecho de la semejanza del hombre con Dios. Dice el libro sagrado : “Ad imaginem Dei creavit *illum*, masculinum et femina creavit *eos*. El texto sagrado al decir que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, usa el término *illum* ; es decir, él, uno, es imagen y semejanza de Dios; y, en cambio, no dice “masculinum et femina creavit *illum*” sino “masculinum et femina creavit *eos*”; es decir, *ellos*, dos y distintos.

Por un lado, el que no se diga que él, el hombre, es varón y mujer, sino que se hable de *ellos*, varón y mujer, matizando a *el* hombre, nos indica que la especie humana, el hombre, está dividido en dos grupos distintos, varones y mujeres,

con igual naturaleza (*illum*), pero con profunda diferenciación (*eos*): ni diferencias puramente circunstanciales (en ese supuesto no se diría *eos*), ni tampoco sustanciales (si así fuera no se hablaría del hombre, no se diría *illum*), sino accidentales (*illum-eos*). Consecuentemente ambos, varón y mujer, son imagen de Dios.

Pero, por otra parte, el que no diga “ad imaginem Dei creavit eos” también nos indica que si bien tanto el varón como la mujer son imagen de Dios, la imagen más exacta, en el plano natural, es la conjunción del varón y la mujer, es decir, no el *eos*, sino el *illum*.

De esto se deduce que el hombre, en cuanto varón o en cuanto mujer, no participa de modo perfecto de todo el bien divino reflejado en la naturaleza humana; este bien divino existe en parte tanto en el varón como en la mujer, en cuanto pertenecientes a la especie humana. Sin embargo, el varón y la mujer no participan en el todo del bien impreso en la naturaleza humana en igual medida (distinción cuantitativa y no cualitativa). Y así, unos determinados aspectos del bien divino prevalecen en el varón y otros en la mujer. El varón y la mujer son, cada uno imagen de Dios, con la misma intensidad esencial.

Por eso, como el hombre tiende a la perfección, a su pleno ser, tiende naturalmente a la unión entre varón y mujer, porque al unirse ambos, unen las participaciones del bien divino y, al ser esa unión la más perfecta imagen de Dios (en el plano natural y sólo en él), realizan la plenitud de la naturaleza.

Esta unión, para que sea realmente esa imagen perfecta de Dios, tiene que ser de tal naturaleza que una íntimamente al varón y a la mujer, formando así no dos (*eos*) sino uno (*illum*), teniendo en cuenta que el *illum* no destruye el *eos*, sino que lo contiene; por eso la unión del varón y la mujer, a la vez que a ella está ordenada la naturaleza humana les funde en uno (*illum*), sin dejar de ser dos (*eos*); de ahí que Adán, cuando recibe a la mujer exclama: “Et erunt *duo* in carne *una*”. Serán dos en una sola carne.

El bien es difusivo y en esta difusión está también, salvo en Dios, la perfección del bien difusor, ya que en las criaturas la difusión del bien es una tendencia objetiva impresa en ellos. Varón y mujer, al perfeccionarse mutuamente, al conseguir la perfección de *el hombre* (*illum*), tienden naturalmente (y por ello poseen objetivamente los medios apropiados para ello) a difundir su perfección en el ser. Y esto se realiza por la procreación y la educación de los hijos.

El fin natural del hombre se obtiene, pues, por la posesión y el dominio del mundo creado, por su transformación y aprehensión por el trabajo y el conocimiento, y por el matrimonio⁸⁷.

PROYECCIÓN SOCIAL DEL HOMBRE

10. La personalidad humana constituye a cada individuo humano en un ser incomunicable, en un ser en el que el propio yo queda afirmado y cuya esfera no debe ser invadida por nadie, permaneciendo la personalidad. Es cada hombre el forjador de su propio destino y quien debe cumplir sus propios fines de acuerdo con el grado de bondad otorgado. Pero la personalidad humana no es absoluta. No lo es respecto de Dios que ha asignado unos fines al hombre, para los cuales la personalidad ha sido otorgada. Ni lo es tampoco respecto de los demás hombres con los que se halla naturalmente comunicado.

Non est bonum esse hominem solum: no es bueno que el hombre esté solo. La Sagrada Escritura nos atestigua de modo clarísimo la existencia de una, no sólo posible, sino también necesaria vinculación entre los hombres. En efecto, el *bonum*, el bien o fin

La *unitas carnis*, a que nos referimos, el matrimonio, constituye uno de los aspectos de la perfección natural del hombre; es, por ello, parte del fin natural humano.

⁸⁷ Como veremos más adelante, el fin natural del hombre puede obtenerse, y de modo más pleno y perfecto, en el orden sobrenatural.

objetivo es tanto como la perfección del ser. Por consiguiente, si la soledad en el hombre no es buena, es una imperfección. La realización social será, correlativamente, un bien en el hombre, una perfección suya. Perfección que supone en la naturaleza humana una tendencia a aquella relación, un instinto a la relación social.

Hemos dicho anteriormente que el hombre es fin de las criaturas; pero no es el individuo singular, cada hombre concreto, sino la especie humana la que constituye el término de ese orden. Ello nos muestra que la especie humana es una unidad, ya que la naturaleza *non tendit nisi ad unum*⁸⁸. Unidad que se nos revela en el mismo pecado original, que por todos fue cometido en Adán⁸⁹. Entre los hombres existe una solidaridad; y esta solidaridad existe precisamente en orden a su fin natural, lo cual, por otra parte, es obvio, dado el teleologismo que matiza toda la naturaleza humana. Si existe una solidaridad entre los hombres, existe en orden a su fin.

El hombre aislado no puede obtener, en el plano natural, su propia perfección. Pero, además, no sólo cada hombre tiene su fin propio y particular, sino que además el fin natural es también propio de la especie humana. El hombre se halla integrado en un orden que trasciende su propia individualidad. Hay un orden humano superior

⁸⁸ Vid. STO. TOMÁS, I-II, q, 1 a, 5; *De malo*, XVI, 5; *De potentia Dei*, III, 15, ad, 6.

⁸⁹ "In quo (Adán) omnes peccaverunt" (*Rom*, 5, 12)

al ámbito personal de cada individuo humano. No se trata, por consiguiente, de un orden humano procedente de la necesaria limitación provocada por la convergencia en un determinado espacio de varias personas humanas. No es un *ordo* negativo sino positivo. Es la *conspiratio* armónica de los hombres concretos al fin de la especie humana.

Non est bonum esse hominem solum. El hombre tiene una estructura óntica que reclama y que tiende a la asociación, lo que nos indica, partiendo de la concepción teleológica de los seres creados a que antes he hecho referencia, que la sociedad de los hombres responde a la consecución de un fin que exige la colaboración de ellos.

La vinculación entre los hombres concretos es una exigencia de la naturaleza humana y existe en orden a un fin.

El hombre fue creado señor de la tierra, *ut operaretur*, para que la trabajase, y con la misión de perpetuar el dominio y la transformación del mundo material.

La relación social inmanente a la naturaleza humana está, por lo tanto, dirigida a la dominación y el disfrute de la Tierra y al trabajo. No es sólo una relación de *estar* junto a otros seres humanos, sino también, y principalmente, de *cooperación* con ellos en orden a la perfección humana, al fin natural de la especie humana, es decir, al *bonum commune*. La relación social de cooperación es un fin

inmediato en punto a otro fin mediato, la *possesio terrae* en su sentido más amplio, es decir, el dominio, la transformación y el disfrute del mundo material.

El hecho de que la tendencia a la asociación sea inherente a la naturaleza humana nos pone de relieve que el hombre no se cierra sobre sí mismo, sino que tiene impresa naturalmente una función social; es decir, la naturaleza humana está ópticamente abierta hacia los demás, a los que se debe, no en concepto de pura entrega a los demás, sino en calidad de cooperación con los demás, aunque esta cooperación exija siempre la participación del propio bien y aun, en ocasiones, su sacrificio.

Sin embargo, el hombre concreto no tiene sólo una función social, porque, aunque con limitaciones, el hombre es persona, y, en tanto que lo es, es incomunicable. De esto se desprende que todo hombre, por un lado tiene un ámbito personal que no puede serle sustraído. Si el hombre es persona, ello quiere decir que la función social es una función *propia*, que a él ha sido encomendada y que debe realizar dentro de los límites de su capacidad y de los dones recibidos. El hombre no debe perder la intimidad de su acción, ni su actividad debe responder a unos tipos objetivos predeterminados hasta el mínimo. La función social no saca al hombre de sí mismo para transformarlo en un puro *homo socialis*, ni la función social incide en él haciéndolo una pieza más del engranaje social. Esta función es

emanación de su propia personalidad, que no sólo no quita la intensidad de su propio yo, sino que lo supone, y en él se apoya. El hombre no es un individuo en la sociedad, , sino una persona⁹⁰; el hombre es *él mismo* quien participa a los demás de su propia perfección. Esto supone que hay un ámbito personal (ser, estar, tener y obrar) que le pertenece. Ciertamente es que nada, ni su misma vida, escapa del todo a la función social, pero en todo caso, esta función es propia de lo que al hombre pertenece personalmente⁹¹.

Por estar la tendencia a la socialidad impresa en la naturaleza humana, la función social existe asimismo en función de las personas humanas, no en función de la sociedad. El hombre concreto difunde su propia perfección (toda actividad, por ser emanación del ser, es difusión de su propia bondad) y con ello perfecciona no tanto a la sociedad como a los demás. Pero, al mismo tiempo, no sólo esa difusión es ya, en el hombre mismo, personalmente considerado, una perfección (toda actividad es en sí misma una perfección), sino que él

⁹⁰ Como hemos dicho anteriormente, la personalidad añade a la individualidad la dignidad, es decir, una incomunicabilidad que le otorga una dignidad, un *ser él mismo* frente a los demás.

⁹¹ De lo que acabamos de decir se desprende que es imposible una tajante distinción entre Derecho público (normas que regulan al hombre en su ámbito social) y Derecho privado (normas que regulan cuanto pertenece al ámbito personal en relación con los demás, pero no en su aspecto de función social, sino precisamente en cuanto perteneciente al ámbito personal). Nos parece más correcto hablar de normas prevalentemente públicas o privadas, normas de matiz público o privado, del momento público o privado de las normas, etc.

a su vez recibe normalmente de los demás lo que falta a su perfección.

Sin embargo, la función social, aunque siempre es en sí misma una perfección y por ello siempre revierte en el propio agente, no lleva consigo que éste reciba de los demás una contraprestación equivalente a su actividad, ya que la acción humana, aun la más humilde, lleva siempre el sello de la dignidad de la persona que escapa a cualquier evaluación. La persona humana podrá recibir otros bienes, pero éstos no son nunca realmente equivalentes a la actividad.

La actividad escapa del propio agente, sale fuera de él, y adquiere dimensión metapersonal, que la hace enlazar con las actividades de los demás hombres hasta formar un conjunto armónico de creaciones humanas que, insertándose en el universo, reincide en las personas humanas como a su fin próximo, aunque en orden al fin último del universo.

Esto nos pone de relieve que la sociedad humana tiene un fin natural que lleva consigo, por un lado, la relación necesaria entre los hombres existentes en un momento histórico, para que cada uno de ellos adquiriera su perfección personal; y, por otro, que el fin natural trasciende, de algún modo, del ámbito puramente personal, limitado en el tiempo y el espacio, para engranarse en uno superior, el de la

especie humana, perenne en el tiempo y en continuo trance de realización.

Resumiendo, cabe decir que la persona humana, aunque es un todo sustancial, completo y autónomo, no se cierra en sí misma sino que, por el contrario, está natural y teleológicamente abierta hacia fuera, donde encuentra su realización y su plenitud. Estas proyecciones de la persona humana son: de *subordinación* (relaciones para con Dios), de *cooperación* (relaciones sociales), de *dominio* (relaciones con el mundo material) y de *coordinación* (relaciones con los seres superiores).

Podemos decir que el hombre es naturaleza y destino o, más exactamente, que es naturaleza destinada. Y en su naturaleza y en su destino radica precisamente su dignidad. Esta radica tanto en la *cualidad de su ser* como en su *razón de ser*, en su dignidad.

LOS PRINCIPIOS OPERATIVOS DEL HOMBRE

11. La dependencia ontológica del hombre respecto a Dios y la constitución teleológica del ser humano nos pone de relieve que al hombre le ha sido comunicado un determinado grado de bondad y que ésta tiene en sí los principios operativos necesarios para la obtención del fin natural. Puesto que el hombre existe en orden a un fin, tiene su naturaleza ordenada a él; es decir, todos los elementos que componen al ser humano están estructurados en orden al fin

natural y, además, estos elementos contienen los principios operativos que les dan y dirigen su movimiento teleológico.

Estos principios operativos son , en lo que nos interesa, las potencias y los hábitos⁹².

Las potencias son facultades operativas que contienen una potencialidad indeterminada. Es cierto que cada potencia tiene un fin propio, de modo que se distinguen por su objeto⁹³, pero esta especificación de las potencias tiene una dimensión *total* , es decir, es una potencialidad a determinados actos, en cuanto tales actos físicamente considerados.

Los hábitos, en cambio, dan a las potencias una dimensión humana, moral; es decir, son disposiciones que dirigen a las potencias a determinados actos, calificados moralmente de buenos (virtudes) o malos (vicios).

Veíamos anteriormente que el bien era el sujeto del mal. Es evidente, por lo tanto, que toda potencia humana se dirige y obra siempre al bien de algún modo. Pero, al mismo tiempo, este bien puede ser sujeto de un mal, y es en este sentido en que puede hablarse de un hábito como malo (vicio), es decir, en cuanto que da a la potencia una

⁹² Vid., para las potencias, I qq. 77-83; y para los hábitos I-II qq. 49-54.

⁹³ Vid. I, q. 77. a. 3.

disposición a aquellos actos que, siendo en sí físicamente buenos, llevan, por alguna razón, un déficit en el orden humano.

El mal, vimos también, podía consistir en un déficit o del ser o de la forma o de su ordenación al fin. Pues bien, los vicios no pueden causar el mal en las potencias por causar un déficit en el ser o en la forma de éstas, ya que los vicios son meras disposiciones. Este tipo de mal, cuando incide en las potencias, las transforma en imperfectas o impotencias. Por consiguiente, el hábito vicioso causa el mal en las potencias únicamente desviándolas de su fin propio.

Y esto tiene una importante consecuencias. La naturaleza humana está dirigida a su fin natural y las potencias existen en razón de este fin. Ahora bien, siendo el hombre un ser libre que tiende a sus fines libremente y siendo un sujeto defectible, es evidente que las potencias humanas hacen al hombre capaz de tender o no a su fin en el orden moral. Las potencias, por consiguiente, no sólo dan al hombre potencialidad para el bien, sino también, de algún modo y en cuanto le hacen capaz de hacer algo que rompe el orden moral, le otorgan una potencialidad para el mal. Mas como es imposible que algo que *sea* sea un mal y asimismo el mal no tiene causa directa sino indirecta, es necesario que las potencias den capacidad sólo para el bien, es decir, que causen siempre el bien directamente. La aparente contradicción que las dos últimas proposiciones enunciadas encierran, se destruye si tenemos en cuenta que el hombre es un ser

libre y defectible, al que se da una posibilidad de elección entre dos o más entes, a uno de los cuales debe tender; dos o más entes que necesariamente deben ser buenos en sí mismos físicamente, ya que si alguno no fuese bueno en sí tampoco sería ni, por consiguiente, el hombre podría tender a él. De esto se deduce, que la perfección del hombre, en cuanto consiste en un bien libremente elegido (elección que ha debido efectuarse entre dos o más cosas buenas en sí mismas) no consiste sólo en unos bienes a secas, sino en unos bienes *ordenados*, porque el orden es la única dimensión que puede darle razón de bien o de mal, y, por consiguiente puede matizar a dos o más bienes elegibles en bueno y malo, en cuanto que ordenados unos y desordenados otros. Este orden es la dimensión moral del hombre.

Como ya dijimos anteriormente, el hombre ocupa en el universo creado un lugar determinado. Pues bien, si el hombre es libre y su elección debe hacerla entre dos cosas buenas en sí, es preciso que sobre la bondad física intrínseca de los seres elegibles por el hombre, incida el orden humano, que consiste precisamente en que el hombre ocupe exactamente el lugar que le ha sido asignado, orden que, por ser libre, consiste en un orden moral. El fin natural del hombre, por consiguiente, no consiste solamente en la obtención de unos bienes físicos sino también y principalmente en la consecución de unos fines que siendo físicamente buenos, asimismo estén moralmente ordenados.

Según lo que acabamos de decir, las potencias son principios operativos que dan al hombre la capacidad para obtener determinados bienes, que lo son físicamente. Los hábitos son disposiciones que dirigen a las potencias a estos bienes en cuanto moralmente buenos (virtudes) o malos (vicios).

La dimensión moral natural de la actividad humana, por lo demás, incide físicamente en el orden humano causando una imperfección, si es quebrantada, siempre positiva en el sujeto agente y, a menudo en los demás de modo positivo (siendo causa u ocasión de restar bienes) o negativo (causando menos perfección de la posible)

En efecto, la tensión del hombre hacia Dios, en el plano natural, pertenece a la naturaleza, ya que ésta está esencialmente destinada precisamente al orden moral natural, es decir, a aquella perfección natural por la que aprehende intelectualmente a Dios, para que en esta dimensión lo posea. Y en esa posesión se goce y dé gloria.

Si tenemos en cuenta, además que conocemos naturalmente a Dios *a posteriori*, es decir, por las criaturas⁹⁴ y también por nosotros mismos como criaturas que somos, es evidente que la naturaleza

⁹⁴ Vid. La tesis tomista nº 22, en AAS VI (1914) pp, 384 ss, donde se publican las llamadas 24 tesis tomistas. Sobre estas tesis y la autoridad doctrinal de SANTO TOMÁS DE AQUINO, vid. S. RAMÍREZ, *Introducción a general a la Summa Theologica* de Sto. Tomás, ed. Bilingüe, t. 1 (Madrid, 1957, p. 1 ss)

humana (por lo mismo, todo cuanto en ella radica) está ordenada no sólo al bien físico, sino también al orden moral, aun en el plano natural que es en el que nos movemos en cuanto aquí hemos dicho; porque la naturaleza humana, como teleológicamente constituida, debe tender precisamente al bien natural propio del hombre que es la gloria objetiva de Dios, a través de la que el hombre le da gloria formal una vez aprehendida la bondad de lo creado, incluyendo su propia perfección. Si esta gloria formal se apoya indudablemente en la gloria objetiva, es claro que el fin natural (que constituye la gloria que el hombre da a Dios) sólo será tal si dirige al hombre a Dios y no si provoca una *conversio ad creaturas*, y, por ello, una *aversio* de Dios. Esta *aversio* de Dios, supone en el plano natural, una no aprehensión intelectual de Dios ya que se busca a las criaturas como término y no como medio, por lo que se rompe la visión de la bondad de las criaturas en cuanto reflejo del Bien supremo, al romper la *aspiratio* intelectual hacia Dios. En estas condiciones el intelecto humano se va volviendo incapaz de la *contemplatio*, de la contemplación de las cosas en cuanto modo y fuente de la aprehensión intelectual de Dios; teniendo en cuenta que ésta *contemplatio*, como operación plena del ser humano, del alma, exige el amor, puesto que si bien algún conocimiento es previo al amor, no es menos cierta la recíproca, ya que tanto mayor es el conocimiento cuanto mayor es la compenetración con el objeto conocido, compenetración que se consigue precisamente a través del amor. Por consiguiente, la

ruptura del orden moral, como *aversio a Deo* que es, constituye el máximo óbice para la consecución del fin natural del hombre, como directamente contraria a la aprehensión intelectual de Dios, teniendo en cuenta, además, que esa aprehensión perfecciona naturalmente al intelecto humano.

Ahora bien, si el quebrantamiento del orden moral es un obstáculo directo para la perfección natural del intelecto humano, como obstáculo que es para la aprehensión perfecta natural de Dios por parte de dicho intelecto humano, como acabamos de ver, es evidente que el orden moral es el presupuesto necesario e ineludible para la perfección última y natural del hombre. El hombre que no llega a la aprehensión natural y máxima, según su capacidad, de Dios –y a ello sólo puede oponerse la contravención al orden moral-, no ha obtenido su perfección natural, es decir, su propio y último fin natural.

Si, pues, las virtudes son los hábitos que dirigen a las potencias al bien moral, es preciso concluir que el fin natural del hombre sólo es posible conseguirlo a través de las virtudes⁹⁵. Principio fundamental que nos aclarará algunas cuestiones jurídicas de gran interés.

⁹⁵ Como sea que el fin natural del hombre requiere para ser pleno que el agente se perfeccione y el vicio no es vehículo de perfección sino de imperfección, toda

EL FIN SOBRENATURAL DEL HOMBRE

12. Cuanto hemos visto anteriormente acerca del hombre y de su posición en el universo, se ciñe al plano natural del hombre.

Sin embargo, el hombre no posee sólo la naturaleza, porque ha sido elevado al plano sobrenatural.

Por su elevación al plano sobrenatural, el hombre recibió la gracia santificante y la destinación a la visión beatífica. Dios determinó hacer partícipe al hombre del supremo bien: la visión de la esencia divina. En virtud de ello, el hombre no tiene por fin último su perfección natural sino su perfección sobrenatural.

La gracia, principio ontológico aunque no sustancial, del hombre, perfecciona a éste en el ser y en el obrar (de algún modo), y, por ello, como *finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficitur et plenum sit*, el hombre, enriquecido con un principio ontológico sobrenatural, tiene por fin último, es decir, por fin en el sentido más pleno de la palabra, la visión beatífica, único estado en el que la perfección del hombre sobrenaturalizado es completa.

acción humana, en cuanto que impide la perfección del agente, es decir, en la medida en que es dirigida por el vicio, en esa medida impide el fin natural.

Todo ser tiende objetivamente a su perfección; y el hombre elevado al plano sobrenatural tiende objetivamente a su fin último, tendencia que lleva consigo la no obtención de la plena y perfecta felicidad fuera de su fin último, pues como dijera SANTO TOMÁS⁹⁶, *delectatio causatur ex hoc quod appetitus requies ut in bono adeptus*. Y, así, sin obtención del bien supremo, el hombre no puede alcanzar la felicidad perfecta⁹⁷.

Y es que el hombre, perfeccionado ontológicamente, no sustancialmente, por un principio sobrenatural, la gracia, recibe en el plano del ser, un impulso objetivo a lo sobrenatural que, al elevarlo, subsume en lo sobrenatural (de algún modo) lo humano natural, que queda (repetimos que sólo de algún modo) indeleblemente matizado por lo sobrenatural. Esta subsunción de lo natural por lo sobrenatural se da en todo bautizado.

La subsunción de lo natural en lo sobrenatural en el hombre elevado ontológicamente al plano sobrenatural, lleva consigo el que la naturaleza ya no colme la aspiración del hombre a la perfección. La sola perfección natural, el fin del hombre, es, no tanto la perfección del hombre elevado sobrenaturalmente, como su menor perfección;

⁹⁶ I-II, q. 4, a. 1.

⁹⁷ Nos referimos, claro está, al hombre elevado *actualiter* e intrínsecamente al plano sobrenatural.

es decir, no es *la* perfección del hombre, sino más bien una perfección *medial*.

La elevación del hombre al plano sobrenatural tiene interesantes consecuencias en orden a nuestro estudio. Pero antes de pasar adelante nos parece necesario precisar en qué sentido el hombre está determinado al fin sobrenatural.

Es doctrina católica que todos los hombres (todos, y cada uno) están destinados al orden sobrenatural. Pero ciertamente, no todos están en la misma posición con respecto a este plano. No cabe la menor duda, v.gr., que entre el infiel y el cristiano en gracia hay una profunda diferencia en lo que se refiere a su tendencia al fin sobrenatural. Aunque estas diferencias son innegables, no es fácil expresar con exactitud de lenguaje cuáles son las distintas posiciones que el hombre puede ocupar con relación a su fin último.

Todo fin supone un ser que está dotado de un principio positivo que le hace capaz de obtenerlo. En este sentido, es evidente que el hombre debe poseer un principio positivo que le haga capaz de obtener el fin sobrenatural. Pero conviene advertir que este principio positivo no tiene que ser necesariamente único; puede ser múltiple. Todo hombre está ordenado a la actividad racional y todo hombre tiene el principio positivo, el intelecto humano, necesario para ello; sin embargo, no todo hombre puede conocer (v.gr. si

padece enajenación mental). Y es que ocurre que en muchas ocasiones, para la obtención del fin, se requieren varios concurrentes, todos ellos en calidad de presupuestos necesarios a excepción del último que es el que propiamente obtiene el fin. Cuando realmente estos concurrentes existen previamente en razón del fin último, entonces están esencialmente orientados a este fin.

Esto supuesto, un agente cualquiera puede estar en relación con un fin, para cuya obtención se necesitan varios concurrentes, en cuatro situaciones fundamentales: imposibilidad absoluta de obtenerlo, posibilidad obedencial, posibilidad extrínseca y posibilidad intrínseca. La posibilidad extrínseca consiste en que el agente tiene en él un principio positivo que, si bien no le hace capaz aún para tender al fin de modo inmediato, sí le concede la posibilidad de tender al fin de modo mediato; es decir, le hace capaz del principio positivo eficaz para tender al fin. Usando términos jurídicos, podríamos decir que es algo como un *ius ad rem*, en orden al principio eficaz para obtener el fin.

En cambio, la posibilidad intrínseca consiste en que el agente posee el principio eficaz, que le capacita inmediatamente para el fin. Por su parte, la posibilidad intrínseca admite, en nuestro supuesto (fin cuya obtención necesita de varios concurrentes esencialmente dirigidos a este fin), diversos grados reductibles a dos: la posesión de todos los

elementos necesarios para la obtención del fin o bien la posesión de sólo alguno de ellos.

Tanto la posibilidad (destinación) que aquí denominamos extrínseca, como la posibilidad (destinación) intrínseca colocan al agente en el plano del fin, pero de modo distinto. La destinación extrínseca produce en el agente una conexión real y actual con el plano final pero sólo de un modo potencial, aunque con potencia *natural*, real, capaz de conducir al fin. La destinación intrínseca, en cambio, eleva al agente al plano final de modo actual pleno. Si la destinación extrínseca eleva al agente al plano final actualmente, en cuanto que en el sujeto hay en acto una potencia, la destinación intrínseca, en cambio, supone que esa potencia ha pasado al acto.

Esto supuesto, todos los hombres tienen una destinación extrínseca al plano sobrenatural; es decir, todos ellos tienen un principio positivo capaz de conducirles al fin sobrenatural de modo verdaderamente eficaz, porque todos los hombres reciben (o al menos se les da) alguna gracia cristiana capaz y suficiente para que lleguen a ser miembros de Cristo y, con ello, se salven⁹⁸. Por lo mismo, todos ellos tienen obligación de tender al fin sobrenatural.

⁹⁸ Para el estudio completo de esta cuestión, vid. E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo* (Madrid-Valencia 1952), p. 632 ss.

Pero no todos los hombres tienen una destinación intrínseca al fin sobrenatural.

Los principios positivos sobrenaturales en el hombre son: el carácter bautismal, la fe, la caridad, y la gracia santificante.

Indudablemente es esta última el principio ontológico por el que el hombre es capaz de obtener el fin sobrenatural; pero tampoco cabe duda que, dejando de lado la fe y la caridad sin interés para nuestro estudio, el carácter bautismal es también principio que produce la destinación intrínseca del hombre al fin sobrenatural. El carácter bautismal no es el último eslabón (la gracia) que hace al sujeto capaz de obtener el fin sobrenatural; pero sí el primero en la economía actual de la vía ordinaria de salvación. La economía actual de la vía ordinaria del fin sobrenatural prevé al bautismo como primer eslabón (*ianua*) del proceso tensivo hacia el fin sobrenatural. Por ser el primer eslabón, el bautismo confiere la gracia santificante y, lo que es en cierto modo más importante, produce la vinculación con Cristo a través del carácter, además de la incorporación a él por la fe y la gracia⁹⁹. Ambos, carácter y gracia, son principios positivos y eficaces que el bautizado tiene en orden al fin sobrenatural. La gracia, en cuanto que es un principio inmediatamente capaz de

⁹⁹ La *incorporación* hace al hombre miembro de la Iglesia (del Cuerpo Místico de Cristo); la *vinculación* le hace súbdito suyo.

conducir al hombre a su fin sobrenatural; el carácter, en cuanto que es título exigitivo de la gracia, presupuestas determinadas condiciones y medios.

El DOCTOR ANGÉLICO¹⁰⁰ expresa los efectos del bautismo con estas palabras: “Homo autem fidelis duo deputatur. Primo quidem et principaliter, ad fructionem gloriae. Et ad hoc insignitur signaculo gratiae...secundo autem deputatur quisque ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et hoc proprie deputatur character sacramentalis”.

El hombre en su vida terrena está en *status viae*, en camino hacia su fin último. El estado del hombre como *viator* lleva consigo el que la potencialidad para obtener el fin sobrenatural dure mientras este estado permanece. Ahora bien, esta potencialidad no se ciñe a la gracia, porque característica de ésta es que puede perderse y la potencialidad al fin sobrenatural que caracteriza al *status viae*, en la economía actual, es su permanencia. Todo bautizado, mientras esté en estado de vía, puede salvarse. Ahora bien, esta potencialidad no la da, en acto la destinación extrínseca, ya que esta destinación, en la vía ordinaria de la salvación, no da más que posibilidad de adquirir esta potencialidad, del mismo modo que el que tiene un *ius ad rem* con respecto a un oficio eclesiástico *in sensu strictissimo* no tiene aún

¹⁰⁰ III, q. 63, a. 3.

poder de jurisdicción, sino sólo la posibilidad de tenerlo, posibilidad no de tipo obedencial sino real. La potencialidad a que nos referimos debe provenir de un principio positivo que, siendo distinto de la gracia santificante, haga al sujeto capaz de usar los medios para conseguir la gracia santificante: y este principio positivo es el carácter bautismal como destinación (*deputatio*) *ad recipendum ea quae pertinent ad cultum Dei*. Destinación que proviene de la vinculación con Cristo que produce el carácter (*participatio sacerdotii Christi*), ya que el actual plano sobrenatural del hombre es cristiano.

El hombre, por consiguiente, puede hallarse con respecto al fin sobrenatural en dos situaciones fundamentales en relación a la vía ordinaria: la primera es de potencialidad, con potencia positiva y eficaz para *ponerse en camino*, es decir, para vincularse a Cristo (infiel); la segunda, de actualidad con relación a la vinculación con Cristo; esto es, estar ya en camino hacia el fin sobrenatural (bautizados).

Consecuencia importante de lo que acabamos de decir es que quienes permanecen en la mera destinación extrínseca son incapaces de realizar actos sobrenaturales, salvo recibir el bautismo, a lo que sí les capacita la destinación extrínseca que consiste, precisamente, en la capacidad para el bautismo (respecto a la vía ordinaria). Indudablemente, un no bautizado puede estar en gracia, en cuyo caso

tiene la destinación intrínseca al fin sobrenatural como incorporado a Cristo, pero en este caso ya es miembro de la Iglesia y, como tal, deja de ser infiel.

En cambio, quienes tienen la destinación intrínseca son capaces de actos sobrenaturales, es decir, de actos que, o bien podrían tener valor sobrenatural (si el agente está en gracia) o bien podrían producir efectos sobrenaturales para cuya producción no es necesaria la gracia, tales como actos del poder de jurisdicción (v.gr., excomulgar), de la potestad de orden (v.gr., ser ministro de sacramentos) o de la recepción de sacramentos, incluso de vivos (v.gr., recepción del carácter de la confirmación o el orden), etc.

Refiriéndose siempre a la vía ordinaria, podemos decir que la obligación de tender al fin sobrenatural, que sobre todo hombre recae, tiene un matiz distinto según que el sujeto esté en destinación intrínseca o extrínseca. En el primer supuesto, el hombre tiene obligación de quitar todos los obstáculos que le impiden recibir la gracia y de realizar, conforme al lugar que ocupa en la Iglesia y a las normas que le rijan, determinados actos sobrenaturales; es decir, tiene la obligación de tender de modo actual, inmediato y directo al fin sobrenatural.

En el segundo supuesto, en cambio, por carecer de capacidad, el hombre no está obligado a realizar los actos sobrenaturales

propriadamente dichos, puesto que no puede hacerlos; su obligación, que tiene el mismo ámbito de su capacidad, se resuelve en la de recibir el bautismo y, como consecuencia de ello, en la de realizar aquellos actos por los que se prepara inmediatamente para ello (catecumenado). Asimismo, tiene capacidad (la destinación extrínseca supone alguna gracia cristiana) para realizar aquellos actos que, aún siendo naturales, le preparan para recibir de Dios la gracia de la fe.

EL ORDEN SOBRENATURAL COMO ORDEN CRISTIANO

13. Como ya he apuntado anteriormente, la especie humana forma una unidad. En el principio de su creación el orden humano era el orden de Adán. El primer hombre fue la cabeza del género humano, del cual debíamos proceder, y procedemos en la carne. Y, al mismo tiempo, él debió transmitir a todos sus descendientes los dones sobrenaturales que le fueron otorgados. El primer orden sobrenatural que la especie humana conoció fue el orden de Adán.

Pero el primer hombre pecó y con él *omnes peccaverunt*. El hombre perdió la gracia y con ella su elevación al orden sobrenatural.

Sin embargo, el hombre recibió de nuevo la destinación al fin sobrenatural, pero sólo la destinación extrínseca. En el estado de

justicia original, advierte STO. TOMÁS¹⁰¹, juntamente con la naturaleza y consiguiente a ella, se transmitirían también los dones comunes del estado de justicia original, con la diferencia, respecto de la gracia, que ésta sería infundida inmediatamente por Dios, de modo análogo a como lo es el alma en el cuerpo, es decir, en virtud de la disposición divina.

El fundamento de esta transmisión está en que la justicia original era un don de naturaleza, como un accidente de la misma. Y puesto que naturalmente el hombre engendra otro semejante a sí en la especie, los hijos deben recibir la naturaleza con todos los accidentes de la misma; de donde se sigue que la justicia original, y con ella la gracia, serían transmitidos en el estado de inocencia juntamente con la misma naturaleza, como consiguientes a ella, en virtud de la disposición divina. La naturaleza humana era, por disposición divina, como un título exigitivo de la gracia, aunque era, por supuesto, un título totalmente desproporcionado, es decir, descansaba en el beneplácito divino. De ahí que, por estas mismas razones, una vez cometido el pecado original somos por naturaleza hijos de ira¹⁰²; la naturaleza humana llama al pecado (se entiende el pecado original) y no la gracia.

¹⁰¹ I, q. 100, a. 1.

¹⁰² SAN PABLO, *Eph.*, 2, 3.

La naturaleza humana es, en vía ordinaria, incapaz de recibir por sí misma, la destinación intrínseca, porque es evidente que si por virtud de su naturaleza el hombre es hijo de ira, por su naturaleza no puede ser objeto de gracia. La destinación intrínseca sólo puede provenir de una regeneración del hombre, que de ser descendiente de Adán según la carne y el pecado, le haga *semen Redemptoris*, del género humano según el espíritu y la gracia.

Si el primer orden sobrenatural humano tuvo por cabeza a Adán, el orden sobrenatural actual del hombre tiene por Cabeza a Cristo. El hombre, al nacer es hijo de ira, pero al incorporarse a Cristo se hace miembro suyo, se hace partícipe de la gracia de Dios; y ésta, por suponer la transmisión de un principio entitativo en quien es objeto de gracia, constituye la gracia santificante.

La especie humana, decíamos anteriormente, es una unidad; pues bien, en el estado actual de la economía humana esta unidad es cristiana.

Y esta unidad cristiana, que forma la humanidad, tiene tres modos de ser ; final, de su ejecución y mística o de plenitud.

En primer término, todos los hombres, como hemos visto están destinados al fin sobrenatural. Por lo mismo, todos los hombres deben tender a Cristo, ya vinculándose a Él por el bautismo y el carácter, ya no poniendo obstáculos para que esta vinculación les

incorpore a Cristo por la fe y por la gracia. Todos los hombres tienen por fin sobrenatural próximo a Cristo, como Cabeza del orden sobrenatural humano y como único mediador entre ellos y Dios, es decir, único Camino hacia su último fin.

En segundo lugar todos los hombres, aun en el plano natural (y ello es importante), están sujetos a Cristo en cuanto que es Rey de todo lo creado, punto del que trataremos detenidamente más adelante. La humanidad entera pertenece, aun en el orden natural, a Cristo como Dominador y Rey (guía) de todos los seres dotados o no de libertad.

Por último, quienes tienen la elevación intrínseca al plano sobrenatural se unen con Cristo plena, mística y ontológicamente¹⁰³, si no ponen óbice a ello salvo en lo que respecta al carácter que es indeleble.

EL MUNDO MATERIAL Y EL ORDEN SOBRENATURAL

14. La elevación del hombre al plano sobrenatural ha tenido repercusión en todo el orden creado visible.

Anteriormente poníamos de relieve que la especie humana era el fin próximo de todo lo creado. Pues bien, del mismo modo que el mundo visible no da gloria formal a Dios, salvo en cuanto que conocido y

¹⁰³ Sobre este punto, vid. E SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, cit., p. 881 ss.

presente intelectualmente en el hombre, asimismo no está formalmente elevado al plano sobrenatural. Sin embargo, así como las criaturas irracionales participan de algún modo de la gloria formal que el hombre da al Creador, de la misma manera puede decirse que participan, por derivación, de la elevación del hombre al plano sobrenatural¹⁰⁴.

La creación irracional ha sido hecha para la criatura racional, para que ésta use de aquella en orden a su último fin natural, lo mismo a través de su utilización que por medio de la contemplación. Pues bien, del mismo modo, el mundo de lo irracional coopera extrínsecamente a la consecución del fin sobrenatural, tanto a través de su uso (v.gr. como materia de algunos sacramentos) como a través de la contemplación. En esta medida puede decirse que el mundo creado irracional está destinado a ser para el hombre elevado al plano sobrenatural; y por la íntima conexión que el mundo irracional tiene con el hombre, dedúcese que, guardada la debida proporción, el mundo irracional está ordenado al plano sobrenatural.

En este sentido SAN PABLO nos muestra en su Epístola a los Romanos a todas las criaturas, desordenadas de algún modo por el pecado del

¹⁰⁴ Vid. Sobre este punto, J. HUBY, *Saint Paul. Epître aux Romains* (Romae 1940), p.294 ss; L.MALEVEZ, *La philosophie chrétienne du progrès*, en "Nouvelle Revue Theologique", LIIV (1937), p. 377 ss; I.F. SAGÜES, *Sacra Theologiae summa*, ed. B.A.C, t. II, (Madrid 1952), en colaboración con I.M.DALMAU, p. 536.

hombre, como esperando la glorificación de los hijos de Dios y, como consecuencia de ésta, su liberación de la corrupción y servidumbre. “Expectatio creaturae –nos dice¹⁰⁵- revelationem filiorum Dei expectat. Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit eam in spe: quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei”. Y en otro pasaje de la misma Epístola nos pone de relieve la cooperación del mundo material en orden al fin sobrenatural del hombre. “Scimus autem –son sus palabras- quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti”¹⁰⁶.

Pero es quizá en su primera Epístola a los Corintios donde el Apóstol de la Gentilidad expresa con mayor fuerza la idea que hemos desarrollado en este apartado. “Nemo itaque –nos dice¹⁰⁷- glorietur in hominibus. Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura: omnia enim vestra sunt; vos autem Christi; Christus autem Dei”.

¹⁰⁵ *Rom.*, 8, 19-21.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 8, 28.

¹⁰⁷ *I Cor.*, 3, 21-23.

Todo el mundo creado, por lo tanto, existe en función del hombre en su estado actual, en función del hombre destinado al plano sobrenatural. Y esto tiene una importante consecuencia; el orden en el uso del mundo material por el hombre exige que no suponga una desviación de su fin sobrenatural. Si esto último ocurre nos hallamos en presencia de un desorden. Por consiguiente, el dominio del mundo material que el hombre tiene en el plano moral y jurídico no es equivalente a su poder físico, sino restringido a aquel uso que no lo desvía de su fin sobrenatural.

CRISTO, FIN DEL UNIVERSO

15. Las palabras de SAN PABLO a los corintios que hemos citado en el apartado anterior, nos ponen de relieve una faceta de la economía actual de la salvación de indudable interés para nuestro estudio.

Todas las cosas son de los hombres elevados al plano sobrenatural; éstos son de Cristo y Cristo de Dios.

Decíamos anteriormente que el fin de todo lo creado es Dios, hacia el cual tienden todas las cosas. Pues bien, este proceso tensivo de todo lo creado hacia Dios tiene a Cristo como fin próximo; es decir, la glorificación de la bondad divina es el fin último de la creación, pero esta gloria debe ser obtenida por Cristo, por el que todo glorifica a Dios.

SAN PABLO nos lo enseña cuando llama a Cristo “imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae”¹⁰⁸, en el que “omnis creata sunt”¹⁰⁹; y especialmente cuando dice que el Padre se propuso (fin de la Encarnación del Verbo) “instaurare omnia in Christo, quae in caelis, et quae in terra sunt, in ipso”¹¹⁰. Estas palabras nos indican que Cristo es el principio de unidad y el vínculo universal de todas las cosas, lo que supone que todas ellas tienden conjuntamente, conspiran, se recapitulan en Él como en su fin.

En efecto, ya hemos dicho que el hombre es el fin próximo de la creación, en cuanto que todo lo creado está al servicio de la especie humana en orden a sus fines, natural y sobrenatural. Pues bien, Cristo, como Cabeza del género humano y como Rey de todo lo creado recapitula en sí, del modo más excelente y sumo, la tensión del universo hacia el hombre, incluso en el plano natural.

Pero quizás donde se nos presenta con más fuerza esta idea es en el plano del fin sobrenatural. El hombre, según hemos visto, a causa del pecado original es incapaz de dar gloria a Dios sobrenaturalmente si no está unido, incorporado a Cristo. Cristo es la fuente de la gracia y el único camino para conseguir el fin sobrenatural; Cristo, es la raíz

¹⁰⁸ *Col.*, 1,15.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 16.

¹¹⁰ *Eph.*, 1, 9-10.

de la santificación del hombre y, por tanto, es el término inmediato del movimiento del hombre tendente a su fin sobrenatural. Como este movimiento del hombre a su fin último lleva consigo el uso y la contemplación del mundo material, síguese de lo dicho que Cristo es, como Cabeza del nuevo orden sobrenatural humano, el fin próximo del universo.

Por otra parte, los fines natural y sobrenatural del hombre llevan consigo que el hombre, en *statu viae*, dé a Dios la gloria objetiva y la gloria formal. Pues bien, en la vía ordinaria de la economía actuales es imposible que el hombre dé a Dios tanto la gloria objetiva como la gloria formal, sin estar incorporado a Cristo. El hombre no puede sin Cristo lo primero, porque, a causa del pecado original, no puede cumplir en su plenitud la ley natural: ni es capaz de la gloria formal, al menos en su plenitud, porque sin la gracia no puede dar a Dios la plena gloria objetiva, base como decíamos, de la gloria formal, ni es capaz de un acto con valor sobrenatural como lo es la gloria formal. El hombre, por el pecado original, esta en situación de ruptura con Dios y es Cristo el único anillo de conjunción, el único mediador entre Dios y el hombre; consecuentemente, el hombre no puede dar a Dios la gloria formal, con verdadero valor, si no es a través de Cristo.

De este modo, Cristo queda constituido como fin próximo del hombre y del universo creado, como camino y término inmediato del movimiento de todo el universo hacia la gloria formal de Dios¹¹¹.

EL PECADO ORIGINAL. EL "FOMES PECCATI"

16. Antes de pasar a señalar las relaciones entre los fines natural y sobrenatural del hombre nos parece conveniente detenernos, aunque sólo sea brevemente, en ver las consecuencias del pecado original. Y al hablar aquí de las consecuencias de este pecado nos vamos a fijar en el punto que verdaderamente tiene importancia para nuestro trabajo: nos referimos a aquellas modificaciones que en la naturaleza humana ha producido el pecado original.

El hombre, decíamos anteriormente, es una persona y una naturaleza destinada. Esto nos pone de relieve que el orden de la naturaleza humana supone unos fines a los que el hombre tiende, unos medios para conseguirlos y unas tendencias a los bienes que constituyen su perfección. Asimismo significa que el hombre es, fundamentalmente, *un ser para Dios* (fin último) y, en la medida en que lo es, asimismo es *para los demás* (función social) y *para sí mismo*, en cuanto que a

¹¹¹ Decimos que Cristo es el término inmediato del movimiento tensivo del universo hacia Dios y no sólo camino, porque no es que el hombre dé, por sí mismo, la gloria formal a Dios una vez incorporado en Cristo; es Cristo quien asume como propia, en su pleno y eficaz acto de adoración a Dios, la gloria formal que los hombres le dan.

causa de su personalidad, el ser para los demás no supone un absoluto salir de sí mismo, ya que cada hombre es portador de su propio destino (cumple una misión concreta señalada por la Proviencia) del que debe responder más inmediatamente (Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*).

La naturaleza humana, salvo en lo que excede de sus fuerzas por pertenecer al plano sobrenatural, era, antes de la culpa original, capaz en sí misma de tender al fin natural del hombre y de conseguirlo, porque tenía no sólo los principios operativos necesarios para ello, sino también, como dijimos, un orden ínsito en ella, es decir, una tendencia hacia los bienes que constituyen este fin natural; fin que, presupone el cumplimiento del orden moral.

Pues bien, las consecuencias del pecado original que aquí nos interesan preferentemente pueden resumirse en una: el desorden moral introducido en la naturaleza humana, el *fomes peccati* y, con él, la *lex fomitis*.

La naturaleza humana tiene insito en ella después de tal pecado original un déficit en su orden propio, de modo que si bien continúa estando ordenada a unos bienes físicos, su tendencia natural al orden de la moralidad ha quedado de algún modo herida.

El desorden introducido por el pecado original, que tiene multitud de manifestaciones, procede en realidad de una única fuente de la que

se derivan todos los males del hombre: la sobrevaloración subjetiva del *ser para sí*.

La exasperación del principio óntico humano de ser para sí es la raíz de todo el obrar humano desordenado. Exasperación del ser para sí, que lleva consigo la voluntaria destrucción o aminoramiento del ser para Dios y del ser para los demás. Exasperación del ser para sí que lleva, en algunos casos, a la sobrevaloración del ser para los demás, a causa de la raíz común que tienen ambos principios ónticos del hombre¹¹².

Este desorden existente en el hombre ha debido tener, y tiene, una serie de efectos en el plano objetivo natural.

El hombre, dueño y señor por concesión divina del mundo creado, debía gobernarlo según la voluntad de Supremo Señor, Dios. Este principio humano de *ser para Dios*, que por voluntad libérrima de Éste repercutía en el *para sí* del hombre, puesto que constituye la máxima perfección de la naturaleza humana, recibió un quebranto con la culpa original, ya que, según nos enseña la Teología, esta culpa

¹¹² El amor a sí mismo nace en el hombre de la contemplación de su propia dignidad; el amor a los demás se origina por la contemplación en ellos de una perfección esencial idéntica a la propia. Por consiguiente, el amor a los demás, el tender a ellos, tiene, en definitiva, la misma raíz que la tendencia a sí mismo: el amor a la naturaleza humana.

fue de soberbia, de rebelión contra la sumisión a Dios (*Eritis sicut dii*).

La justicia exigía que, frente a la lesión sufrida por el *para Dios* humano, en favor del *para sí*, hubiese un quebranto del *para el hombre* del mundo material, ya que este *para el hombre* del mundo natural no era más que una contraprestación del ser *para Dios* del hombre. Y así el señorío del hombre sobre el mundo material ha quedado dificultado (*maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. Spinis et tribulos germinabit tibi*). El trabajo, en lugar de sólo placer, produce también dolor (*in sudore vultus tui vesceris pane*), y la generación molestias en la mujer (*multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos; in dolore paries filios*).

Dios, desde toda la eternidad, concibió el plan de Creación y gobierno de todo el mundo; es lo que SANTO TOMÁS llama *lex aeterna*. Este plan divino, que por la previsión divina de lo futuro incluye condicionalmente (en caso de la caída original, como sucedió) también la *lex fomitis*, es inmutable, como inmutable es Dios. En los seres no libres siempre se cumple el plan divino, en los seres libres siempre debe cumplirse.

La caída original, por consiguiente, no introdujo, ni pudo hacerlo dada la inmutabilidad de la voluntad divina, variaciones en el plan de Dios. La *lex fomitis*, como ley penal, hace más difícil al hombre el

cumplimiento del deber ser que la ley eterna le impone, pero el deber ser continúa intangible. El hombre debe tender a los fines natural y sobrenatural a los que ha sido destinado.

Esta obligación permanece después del pecado original; pero la *lex fomitis* ha modificado las condiciones humanas de su cumplimiento. El hombre es incapaz de cumplir toda la ley natural, de obtener su fin natural por las solas fuerzas de la naturaleza humana; y, asimismo, encuentra dificultades en su camino hacia el fin sobrenatural, ya que la gracia, si bien hace al hombre capaz de obtener este fin, no suprime la concupiscencia, aunque desde luego es una ayuda suficiente para superarla.

El *fomes peccati* es un desorden introducido en la naturaleza humana, cuya entidad puede resumirse en una *obnubilatio* parcial de la razón y en un debilitamiento de la voluntad hacia el bien.

El *fomes peccati*, como desorden, no es un elemento positivo introducido en la naturaleza humana; es un elemento negativo, un *déficit* con respecto a la potencialidad del hombre, especialmente en su dimensión moral. El *fomes peccati* no tiene categoría de ser, no da al hombre un poder; es, en realidad, un no ser; da al hombre un no poder, o más concretamente, quita al hombre algún poder.

Y esto tiene una importante consecuencia. Si el *fomes peccati* supone un déficit en la naturaleza humana, ello quiere decir que por él el

hombre pierde parte de su dignidad; el estado de éste , después de la caída original y en cuanto que no sea reparado por la gracia, no es tanto la de hombre como la de menos-hombre. Esencialmente el hombre continúa siendo hombre, pero integralmente por el *fomes peccati* el hombre, en tanto que dominado por este *fomes*, es ciertamente menos hombre, ya que le falta algo que su naturaleza debiera tener; concretamente, la posibilidad para el fin natural, posibilidad que el hombre dominado por el *fomes*, no tiene de modo pleno, como ya hemos indicado. A este respecto afirma SANTO TOMÁS, que la ley natural del hombre es que obre de acuerdo a la razón. Esta ley fue tan efectiva en el primer estado del hombre, que éste no podía sentir ningún movimiento incontrolado por la razón o contrario a ella. Pero, cuando el hombre se apartó de Dios, cayó bajo la influencia de sus impulsos sensuales; es decir, el hombre, cuando no resiste al *fomes peccati*, se coloca al nivel de las bestias irracionales y se hace semejante a ellas. Pierde con ello lo que constituye su suma dignidad: el obrar gobernado por la razón.

El *fomes peccati*, como acabamos de ver, no es un *quid* positivo de la naturaleza humana sino un elemento negativo. De esto se deduce que cuanto sea producto de este *fomes* no es tampoco un ser, sino un no ser; es decir, cuanto el hombre hace de positivo, en cuanto positivo, es producto de la naturaleza humana. El *fomes peccati* sólo

influye en el operar humano produciendo en él un déficit, normalmente de tipo moral.

EL FIN NATURAL ESTRICTO DEL HOMBRE

17. Los fines natural y sobrenatural del hombre no son dos fines desvinculados entre sí, sino que están entrelazados íntimamente. Cuales sean las relaciones que entre ambos existen lo estudiaremos a continuación.

Ante todo es preciso que distingamos dentro del fin natural humano algunos aspectos.

Dentro de lo que hemos llamado fin natural del hombre es preciso distinguir, como ya hemos notado antes, entre el fin último natural y una serie de fines en sí mismos parciales, pero unidos en la persona humana como objeto de perfección.

El fin último natural del hombre es, como hemos dicho, la aprehensión intelectual de Dios a través de las criaturas. Los fines parciales son: el matrimonio, el trabajo, la posesión y dominio del mundo visible, la aprehensión intelectual y, como fin medial, la asociación con otros hombres.

El fin último es un fin individual plenamente; los fines parciales, si bien en última instancia son personales, tienen, sin embargo, una dimensión social, no sólo porque es imposible obtenerlos en su

plenitud sin la colaboración de otros hombres, sino también porque cada persona humana se debe a los demás, en cuanto que debe colaborar para que estos últimos puedan obtener la perfección que estos fines entrañan al ser conseguidos.

El fin último no admite la dimensión social, porque se trata de un proceso intelectual que no admite la cooperación de un sujeto distinto al que realiza este proceso intelectual. La dimensión social no penetra en el campo propio de este fin; colabora en él sólo periféricamente, ofreciendo unos datos al intelecto, pero el mismo proceso intelectual queda cerrado siempre a todo sujeto extraño a la persona inteligente.

De esto se deduce que entre el fin natural último del hombre y los fines parciales (empapados de dimensión social) no hay una relación directa, sino sólo indirecta. La vinculación entre uno y otros es puramente final y no sustancial, en el sentido de que si bien los fines naturales parciales existen en orden al fin último natural, sin embargo, entre aquellos y éste hay una solución de continuidad salvada por el acto de la *contemplatio* que el sujeto puede rehuir.

Podemos decir, por consiguiente, que los fines parciales naturales, unificados doblemente por la dimensión social y la dimensión personal, forman un verdadero fin último, aunque *secundum quid*. Fin último, porque esta unidad de fines es el término propio de un

proceso de actos; *secundum quid*, porque están ordenados al fin último natural y personal y al fin último sobrenatural.

Pero, además, es asimismo fin último porque el que hasta ahora hemos llamado fin último natural queda, en realidad, en la economía actual del hombre, dentro del fin sobrenatural, aunque sin dejar de ser natural. En efecto, hemos visto anteriormente que la obtención del fin último natural, la aprehensión intelectual de Dios, requería en el sujeto un estado intelectual y volitivo dirigido hacia Dios. Pues bien, esta dirección hacia Dios, en el plano natural no es distinta a la dirección hacia Dios en el plano sobrenatural; ambas son coincidentes. El hombre, elevado al plano sobrenatural no agota su tendencia a la aprehensión intelectual natural de Dios, sino que la trasciende para tender a la aprehensión intelectual sobrenatural (visión de la esencia divina). Es decir, el fin sobrenatural del hombre consiste precisamente en la sobrenaturalización de su fin último natural. Si bien es cierto que en el *statu viae* el intelecto humano es capaz de aprehender y captar naturalmente a Dios, no es menos cierto que esta aprehensión recaba una actitud intelectual y volitiva hacia Dios inseparable de la *aspiratio* hacia el fin sobrenatural. Es imposible querer tender al fin último natural sin tender al mismo tiempo al fin sobrenatural, puesto que en la economía actual de la humanidad no sólo el tender a Dios es tender al fin sobrenatural (Dios es el fin sobrenatural y no sólo el natural del hombre), sino

también quien tiende a Dios eficaz y plenamente en el orden natural recibe la gracia y con ella la aspiración al fin sobrenatural. Quien pretendiese tender a Dios en el plano natural y no en el sobrenatural, estaría en una actitud de ruptura con Dios (es voluntad de Dios que todos los hombres tiendan a él en el plano sobrenatural), que lo incapacitaría incluso para el fin natural. El fin último natural personal, aunque es natural, está de tal modo inmerso en el fin sobrenatural, que puede decirse que no tiene autonomía propia, no en cuanto a su obtención parcial (los hombres, incluso sin gracia y en pecado original, pueden conocer naturalmente la existencia de Dios y analógicamente algunos aspectos de su ser), sino en cuanto a su obtención plena, que es lo que constituye propiamente el fin último natural, ya que esta obtención plena no es posible más que cuando el hombre se dirige a Dios, dirección que cuando es sincera y plena, único supuesto que nos interesa porque es el único que conduce al fin natural pleno, lleva al fin sobrenatural sin solución de continuidad, aunque no en sí misma, sino por la voluntad de Dios.

La imposibilidad de dirigirse a Dios en el plano natural de modo pleno (adviértase que la aprehensión intelectual y natural de Dios no consiste en su conocimiento científico teológico por profundo que éste sea, sino en la *contemplatio*; en otras palabras, no es producto tanto del entendimiento natural como de la sabiduría natural que presupone el amor), es decir, la imposibilidad de obtener el fin

natural sin que lleve consigo la *aspiratio* (que no es lo mismo que la obtención) al fin sobrenatural (lo que por consiguiente supone la elevación actual al plano sobrenatural, ya que Dios concede siempre la gracia a quien aspira eficazmente a Él), nos pone de relieve que el plano natural puro se agota en los fines parciales.

Estos sí que es posible obtenerlos , en estado de rectitud original, natural y plenamente sin que se produzca necesariamente el salto al fin sobrenatural, aunque indudablemente ello no quita que la gracia perfeccione estos fines, dándoles una dimensión sobrenatural, ni tampoco que el salto se produzca mediatamente a través de la aprehensión natural de Dios, es decir, en cuanto que estos fines naturales parciales son la base para esta aprehensión.

Escindido, por lo tanto, el plano humano en su realidad natural y sobrenatural, se nos presentan, por una parte, unas realidades puramente naturales, en sí mismas, y terminales en la pura naturaleza de modo directo; por otra parte, unas realidades sobrenaturales; y, en tercer lugar, una realidad puramente natural (aprehensión intelectual de Dios) que en la economía actual es inescindible del plano sobrenatural, en cuanto que la plena *aspiratio* a ella (única que es capaz de obtener la citada aprehensión plenamente y, sólo en este caso se cumple el fin último natural) conduce necesariamente –por el beneplácito divino que lleva a la gracia o a través del bautismo de agua en la vía ordinaria o por el

bautismo de deseo en la vía extraordinaria- al fin sobrenatural. De lo que acabamos de decir se desprende la necesidad, cuando a continuación vamos a tratar de las relaciones entre el fin natural y el sobrenatural del hombre, de ceñir el fin natural a los fines parciales en cuanto unificados, porque son los únicos, en la economía actual del hombre, que presentan el aspecto de la naturaleza humana más aislable de la dimensión sobrenatural. Como estos fines parciales forman una unidad, los integramos en la expresión fin último natural *stricto* o simplemente fin natural.

Por lo demás, entre el fin último natural *stricto* y el fin último natural de la aprehensión intelectual de Dios hay una clara diferencia de matices.

El primero es un fin de carácter *profano*; el segundo es de carácter religioso.

En este sentido, la calificación de fin natural *stricto* como *último* adquiere la plenitud de su significación en cuanto que su obtención es el sumo bien natural profano. Y en este mismo sentido, la tensión hacia la aprehensión intelectual de Dios, no tiene como término su aprehensión intelectual natural, antes bien puede decirse que lo tiene como principio. La aprehensión intelectual natural de Dios, si bien es el término de la dimensión natural del hombre es más bien el principio de su dimensión religiosa, es de decir de dimensión

sobrenatural, no porque este fin sea sobrenatural, sino porque conduce, por el beneplácito divino, al fin sobrenatural, según hemos visto.

EL FIN NATURAL DEL HOMBRE COMO BASE DE SU FIN SOBRENATURAL.

18. Adentrándonos ya en el estudio de las relaciones entre los fines natural y sobrenatural del hombre, cabe decir que el fin natural es una base para la obtención del fin sobrenatural.

Es doctrina teológica que el fin sobrenatural, más que obtenerse, en el sentido activo de la palabra, se recibe de Dios. El hombre se *prepara* para el fin último, y aun esto con la ayuda de la gracia; pero no lo aprehende activamente. El hombre colabora activamente, preparándose para recibir pasivamente de Dios su fin último, mas la obtención efectiva del fin si bien es activa en cuanto al acto, se pasiva en cuanto a la posibilidad para esta obtención.

Ahora bien, nos dice la Teología que la preparación para conseguir el fin último es el fiel cumplimiento de la voluntad divina, según la expresión evangélica “qui facit voluntatem Patris mei, ipse intrabit in regnum coelorum”¹¹³.

¹¹³ *Math.*, 7, 21.

Pues bien, la tendencia objetiva al fin natural del hombre y su obtención por éste, en cuanto que ello sea el efectivo cumplimiento del plan divino, es ya preparación para el fin último. En este sentido el fin natural puede ser causa ocasional para la consecución del fin último. Y así, la pereza que va contra el deber del trabajo, la avaricia y la prodigalidad que son un desorden en la posesión, la lujuria que va en contra del orden en la procreación y la integración de los sexos, la envidia, que es un desorden en la función social, etc...son obstáculos para el fin sobrenatural y se oponen directamente a éste por ser impedimentos para el fin natural.

Pero, además, el fin natural (no precisamente en su totalidad, sino en aquellos de sus aspectos hacia los que el hombre tiene un deber), en cuanto obtenido en el plano natural, no sólo puede ser, en el sentido indicado, causa ocasional del fin sobrenatural, sino que es su presupuesto necesario, a excepción, en determinados grados y aspectos, de los clérigos y religiosos.

Lo sobrenatural no destruye la naturaleza humana ni su tendencia a la perfección natural. Esta permanencia integral de la naturaleza humana nos demuestra que, en la economía actual, el hombre continúa destinado (y ello revela una concreta voluntad divina) al fin natural, lo que necesariamente supone la estancia en la Tierra, durante un período de tiempo y antes de la visión beatífica, con el fin de cumplir tal destinación. Este período es el *status viae*.

Evidentemente este *status viae* es un tiempo de prueba. El *status viae* no tiene sólo razón de camino, sino también de estancia; es fin en sí mismo, aunque mediato. El *status viae* es la parcela de la vida del hombre durante la cual éste debe conseguir su fin natural (estancia, fin) y prepararse para alcanzar su fin sobrenatural.

Si el fin natural corresponde a una destinación marcada por Dios en el hombre, y si el hombre se prepara para el fin sobrenatural por el cumplimiento de su Voluntad, es evidente que el fin natural es un presupuesto, teniendo en cuenta las precisiones que antes hemos hecho, para el fin sobrenatural.

Pero el fin natural no enlaza directamente con el fin sobrenatural, porque entre uno y otro falta un enlace objetivo, directo, e intrínseco; es decir, entre uno y otro fin hay un *hiatus* insalvable por las fuerzas naturales del hombre. Existe sí un enlace objetivo entre ambos fines que es el cumplimiento del plan divino, pero es un enlace extrínseco que no salva el citado *hiatus*.

El enlace entre ambos fines se produce en el ámbito subjetivo que eleva lo natural al plano sobrenatural, no ontológicamente, pero sí axiológicamente, es decir, dándole un valor sobrenatural. Este enlace subjetivo es lo que los teólogos llaman la *rectitudo intentionis*, la rectitud de intención.

Si el hombre en su libertad decide seguir la ley natural en cuanto tal ley natural, no hace otra cosa que entregarse a la tendencia, que seguir aquello que su naturaleza le dicta. Evidentemente habrá cumplido el plan divino impreso en su naturaleza, pero ésta no le llevará más que aquello que ella puede conseguir: el fin natural.

En cambio, si viendo que determinada conducta es el plan divino, sigue los dictados de la ley natural porque es el plan divino, su razón y su voluntad libres han oído, sí, la voz de la naturaleza, pero el *motivo* o, al menos, el segundo motivo de su actuar ha sido el plan de Dios; por ello ese acto libre ha quedado enlazado con el plano sobrenatural. El motivo no ha sido sólo natural (la *vox naturae* como expresión de un bien natural), sino sobrenatural (la *vox Dei*, como expresión de un bien sobrenatural) y, por ello, el *hiatus* existente entre los fines sobrenatural y natural ha sido salvado, ya que el cumplimiento del fin natural ha sido movido por la tendencia a Dios.

La existencia del *hiatus* objetivo entre el fin natural y el fin sobrenatural nos pone de relieve que objetiva e intrínsecamente ambos fines son independientes, en el sentido de que objetivamente el fin natural puede, en principio, obtenerse sin la realidad sobrenatural, y, al mismo tiempo, que el fin sobrenatural tampoco depende objetivamente del fin natural.

Sin embargo, el hecho de que este *hiatus* sea salvable subjetivamente nos indica que la independencia objetiva entre ambos, está corregida en el plano subjetivo de modo profundo.

Teniendo ambos fines a la persona humana, a cada persona humana, como objetivo último de perfección, entre ambos fines aparece un enlace objetivo extrínseco. Puesto que la tendencia y el deber al fin sobrenatural son comunes a todos los hombres (al menos, con destinación extrínseca) y la tendencia y el deber al fin natural, con las precisiones que antes hacíamos, lo son asimismo a la mayoría de ellos (concretamente a todos los infieles y los bautizados seculares), es evidente que entre ambos fines no puede existir ninguna incompatibilidad.

Lo contrario supondría dos voluntades divinas incompatibles, imposible de darse.

Pero esa compatibilidad entre ambos fines no significa que la tendencia a uno de estos fines pide el sacrificio de uno de ellos, o exige la tendencia al otro (sin tendencia al fin natural no puede obtenerse el fin sobrenatural cuando hay deber de tender a aquel) o lleva consigo su consecución efectiva (la realidad sobrenatural perfecciona la naturaleza).

EL FIN SOBRENATURAL, AYUDA Y SUSTITUTIVO DEL FIN NATURAL

19. Esta íntima ilación que existe entre los fines natural y sobrenatural es una consecuencia de la existencia en el hombre de dos principios, natural y sobrenatural, ambos dirigidos respectivamente a la perfección natural y sobrenatural de la persona humana concreta. Estos dos principios, como manifestación de dos aspectos de la voluntad de Dios hacia la persona humana, es imposible que se destruyan; es necesario, en cambio, que se complementen. Por consiguiente, toda persona humana debe tender a alcanzar los fines natural y sobrenatural; y, además, tiene (fin natural) o se le va concediendo (fin sobrenatural) lo necesario para ello.

Sin embargo, si bien todas las personas humanas deben tender al fin sobrenatural a través del único camino, la gracia, ni todos pueden ni todos deben tender al fin natural por la vía normal: los medios naturales. Y es lógico que esta afirmación nos plantea un interesante interrogante: ¿es que el fin natural puede obtenerse por medios distintos a los naturales?

Es un principio de la filosofía tradicional que todo fin se obtiene por la acción o movimiento de un ser objetivamente orientado hacia él.

Todo fin supone una orientación esencial hacia él del ser cuya perfección es ese fin. Esto supuesto, si el principio sobrenatural humano está ordenado al fin sobrenatural, este principio sobrenatural será capaz de dirigir al hombre a la obtención de su fin sobrenatural; pero, en todo caso, parece que no podrá conseguir el fin natural, ya que el principio sobrenatural humano carecerá de la ordenación esencial al fin natural. Sin embargo, esto no es cierto.

La gracia, participación de la vida divina, es, en relación con lo natural humano, un bien mejor, que, además de ser mejor, contiene en más cuanto de bien tiene la naturaleza del hombre. En efecto, éste es imagen de Dios, aun en el plano natural; la bondad de Dios se refleja de algún modo en cuanto de bueno tiene el hombre en el ser y en el obrar, porque cuanto tiene de ser, es participación analógica del ser de Dios. Ahora bien, la gracia, como participación de la vida divina contiene en mucho mayor grado la bondad, cuanto en el hombre es imagen y semejanza de Dios. Por consiguiente, la gracia es capaz, por sí misma, de perfeccionar al hombre, aun en el plano natural. Mas para que esto ocurra, hace falta un requisito: que el hombre deje penetrar ese principio sobrenatural, con su secuela de virtudes, en su vida sobrenatural, que quedará de este modo no ya perfeccionada sino sobreperfeccionada. De esta manera, puede el hombre adquirir su perfección natural a través de su ser sobrenatural.

El principio sobrenatural subsume, de algún modo, lo natural y lo perfecciona, porque es un bien superior que contiene, ontológicamente de modo distinto y cualitativamente mejor, el bien inferior que constituye el fin natural humano. A fortiori, el fin sobrenatural lleva consigo la obtención plena del fin natural por las mismas razones expuestas con relación a ser sobrenatural¹¹⁴.

Pero el fin sobrenatural no es sólo base y sustitutivo, en cierto modo, del fin natural, sino que además es su necesario complemento.

Es doctrina teológica, de la que ya antes nos hemos hecho eco, que el hombre después del pecado original no puede cumplir plenamente la ley natural. Pues bien, el principio sobrenatural, la gracia, coadyuva con la naturaleza para conseguir plenamente el fin propio de éste, por ser su principio sanante. Por la gracia, el hombre readquiere su plena potencialidad para conseguir el fin natural, plena potencialidad perdida a causa de la *lex fomitis* que, junto con la ley natural, rige a la naturaleza humana, aunque con carácter penal.

¹¹⁴ Consecuencia de lo que acabamos de decir es que, aunque todo hombre debe tender a su fin natural, quienes están jurídicamente destinados a una función pública en orden al fin sobrenatural no deben desempeñar aquellos cargos que, estando ordenados al logro del fin natural, puedan suponer detrimento de su función pública en relación con el fin sobrenatural. Es decir, quienes se hallan destinados a la función pública en el orden sobrenatural están exentos, en la medida necesaria, para el recto desempeño de su función, de la vía normal conducente al fin natural, porque su misma función sobrenatural será la vía que conducirá al logro del fin natural. Este es el fundamento del c. 121.

Lo que acabamos de decir nos pone de relieve una interesante faceta de las relaciones entre el fin natural y el fin sobrenatural. Ambos, aunque desvinculados en el plano objetivo intrínseco, están íntimamente unidos en el plano objetivo extrínseco, esto es, en la persona humana como objetivo de perfección. Si el fin natural es normalmente una base ineludible para el fin sobrenatural, éste incide oblicua, pero plenamente, en el ámbito del fin natural, no sólo sustituyendo en ocasiones sus medios normales, sino siendo también su coadyuvante necesario.

En definitiva, podemos decir que el fin natural, aunque objetiva e intrínsecamente separado del fin sobrenatural, está de tal modo vinculado a este último fin, que su consecución plena está indisolublemente unida a la *aspiratio* al fin sobrenatural. Ni qué decir tiene que la ausencia de una vinculación objetiva intrínseca entre ambos fines lleva consigo la posibilidad de obtener parcialmente el fin natural sin la tendencia al fin sobrenatural, aunque no totalmente, porque el pecado lleva consigo un déficit en la perfección natural (lesión al fin último de la persona).

SUBORDINACIÓN DEL FIN NATURAL AL SOBRENATURAL

20. Según dice SANTO TOMÁS¹¹⁵, “ultimus finis habet rationem primi principii”. El último fin tiene razón de primer principio.

Esta afirmación tiene una importante consecuencia, a saber: si el *status viae* es tanto preparación para el fin sobrenatural como el tiempo para conseguir la perfección natural, los dos elementos, natural y sobrenatural, insertos en dicho estado no lo componen a modo de yuxtaposición, sino a manera de subordinación de uno al otro. El fin último, el sobrenatural, subordina al fin natural, en el sentido de que este último está ordenado a la obtención del fin primero.

El fin natural es fin último *secundum quid*, ya que no agota en sí la tendencia del hombre a su perfección, sino que es solamente una base para la plena perfección del hombre que es el fin sobrenatural.

En efecto, como dice SANTO TOMÁS¹¹⁶, es imposible que la voluntad de un hombre tienda a la vez a objetos diversos en calidad de fines últimos. Y esto por tres razones: la primera, porque, apeteciendo cada uno su perfección, tiene como fin último a aquello que considera como bien perfecto y completivo de sí mismo. Es

¹¹⁵ I-II, q.1, a.5.

¹¹⁶ *Ibidem*.

menester, pues, que el fin último colme de tal manera todos los deseos del hombre, que nada quede deseable fuera de él; lo cual no es posible si algo le falta para su perfección. Por lo tanto, no puede ser que el apetito tienda a dos cosas, como si ambas fuesen el bien perfecto del mismo.

La segunda razón es porque, a semejanza del proceso racional en que el principio es algo naturalmente conocido, en el proceso de la voluntad es menester que el principio sea algo naturalmente deseado; y esto debe ser único, porque *natura non tendit nisi ad unum*. Mas el principio en el proceso del apetito racional es el último fin; por eso, aquello a que tiende la voluntad, bajo el concepto de fin último, es uno sólo.

La tercera razón es que, como las acciones voluntarias se especifican por el fin, es necesario que del fin último, que es común, reciban su razón genérica, como sucede en los seres naturales, que se constituyen en su género por una razón formal común. Así, pues, como todo lo que la voluntad puede apetecer pertenece, en cuanto tal, a un mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo. Sobre todo, porque en cualquier género, hay un primer principio, y *ultimus finis habet rationem primi principii*.

Supuesto, pues, que el hombre no puede tender a más de un fin último, se nos plantea la cuestión de si necesariamente el hombre

desea por el fin último todo cuanto quiere, en cuyo caso la subordinación de todos los fines a los que el hombre puede tender respecto al fin último es incuestionable, o bien si el hombre puede querer algo que no esté subordinado a este fin último.

Pues bien, es preciso contestar a esta cuestión diciendo que absolutamente todo lo que el hombre quiere o desea, lo quiere y lo desea en orden a su fin último.

Y esto por dos razones: Primera, porque todo lo desea el hombre bajo la razón de bien, bien al que, si no es el bien perfecto o fin último, el hombre deseará necesariamente como conducente al fin perfecto; pues siempre la incoación de una cosa se ordena a su consumación, como se ve tanto en las obras de la naturaleza como en las del arte; y así toda perfección incoada se ordena a la perfección acabada, que consiste en el último fin.

Segunda, porque el fin último mueve el apetito al igual que el primer motor en los otros movimientos. Pero es evidente que las causas segundas no mueven si no son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los bienes deseables tampoco mueven el apetito si no es en orden al objeto que tiene carácter de primer apetecible, que es el fin último¹¹⁷. Advirtiéndose que ello no significa que el agente piense

¹¹⁷ I-II, q.1 a.6.

en el último fin siempre que desea o ejecuta algo, pues la eficacia de la primera intención, que es respecto del fin último, continúa en el deseo de cualquier otra cosa, aun cuando no se piense actualmente en el fin último; como tampoco se requiere que el que va por un camino vaya en todos sus pasos pensando en el término¹¹⁸.

Lo que acabamos de decir, siguiendo el pensamiento de STO. TOMÁS, tiene una indudable fuerza dialéctica, porque es evidente que si el hombre al obrar tiende siempre a su fin último, ello quiere decir que la naturaleza humana responde al plan divino en este modo de proceder, lo que nos indica con meridiana claridad que, conforme al plan divino, la naturaleza humana está de tal modo constituida, que todo el actuar humano, también el natural, está dirigido al fin último o sobrenatural. Es cierto que no todos los hombres están de acuerdo en cuál sea la realidad en la que se encuentra el fin último; porque unos desean como tal las riquezas, otros los placeres, etc....¹¹⁹. Pero hay que advertir que se trata de apreciaciones subjetivas provocadas por el *fomes peccati*; y es evidente que éste, por ser un déficit de la naturaleza humana, supone que la persona humana guiada por él no llega a alcanzar cual sea el verdadero último fin , sino que toma por tal lo que no es más que un fin inmediato, un medio con razón propia de bondad, hacia el fin último.

¹¹⁸ I-II, q. 1, a. 6, ad 3.

¹¹⁹ Vid. I-II, q.1 a. 7

En definitiva, lo que acabamos de decir nos pone de relieve que en la economía actual de la especie humana, la voluntad del hombre está de tal modo constituida que tiende al fin natural precisamente en cuanto base para el fin sobrenatural, presupuesto, claro está, que esta voluntad responda plenamente al plan divino de la rectitud de la naturaleza humana y que, por lo tanto, esta voluntad no esté dominada por la ley penal del *fomes peccati*. Y como, según veíamos antes, todo cuanto existe responde a un plan divino, necesariamente hay que concluir, pasando del plano subjetivo al objetivo, que en este último, el fin natural está objetivamente subordinado al fin sobrenatural.

Ahora bien, ¿qué tipo de subordinación hay entre ambos fines? Indudablemente no hay una subordinación directa. Para que tal subordinación existiese haría falta que uno y otro fin tuvieran una vinculación en el plano intrínseco; es decir, que el fin natural condujese, en la medida de su ámbito, al fin sobrenatural de modo directo, lo que sólo sería posible si el fin natural fuese capaz por sus propias fuerzas de llevar al hombre al fin sobrenatural. En otras palabras, para que existiese entre el fin natural y el sobrenatural una subordinación directa, sería menester que el fin natural condujese al sobrenatural del mismo modo que un acto conduce a su fin mediato o inmediato; y ya hemos visto que entre el fin natural y el

sobrenatural hay un *hiatus* objetivo que hace imposible que esto pueda ocurrir.

La subordinación que existe entre ambos fines es indirecta como resultado de la existencia de una vinculación objetiva intrínseca entre ellos.

Es decir, la tendencia al fin natural está de tal modo constituida, que cuando el agente se mueve rectamente, según la ley natural, la consecución del fin natural constituye objetivamente el presupuesto para obtener el fin sobrenatural, si se cumplen los requisitos subjetivos señalados y la ayuda de la gracia.

Asimismo se deduce de lo que acabamos de decir, que, pues es posible obtener el fin natural por todos los medios sobrenaturales, cuando sea conveniente, y mucho más si es necesario, abandonar la vía normal que conduce al fin natural para tender más eficazmente, o simplemente para tender, al fin sobrenatural, tal abandono es o posible o un deber. Del mismo modo, cuando los medios conducentes al fin natural son útiles o necesarios para el fin sobrenatural, prevalece éste último sobre el fin natural, en cuanto que el agente debe usarlos para el fin sobrenatural y no para el fin natural.

Antes de terminar el estudio de este punto bueno será insistir en una idea que hemos expuesto: Ambos fines, natural y sobrenatural, no corresponden a dos voluntades divinas, sino que son dos aspectos de

una misma voluntad. De ahí que en ningún caso, la recta *aspiratio* al fin sobrenatural puede suponer una lesión al fin natural, porque aquella perfección natural que podría proporcionar al agente los medios naturales sacrificados, se consigue siempre por el principio sobrenatural, presupuesto, claro está, la recta aspiración al fin sobrenatural.

Del mismo modo, la tensión hacia el verdadero fin natural no es nunca incompatible con la tensión al fin sobrenatural. Cuando se produce una aparente contradicción de este tipo (es decir, cuando el tender al fin natural provoca una situación de incompatibilidad con el fin sobrenatural) nos hallamos ante un caso de corrupción del fin natural, que, lejos de producir la perfección natural del hombre, produce su imperfección, porque, aunque pueda conseguir el agente una perfección natural parcial, significa un obstáculo para el último fin natural y personal, ya que esta situación de incompatibilidad supone necesariamente un obstáculo para la *contemplatio* natural de Dios, *contemplatio* que es la última fase del proceso tensivo a la perfección natural del hombre. Por consiguiente, una verdadera incompatibilidad entre el fin natural y el fin sobrenatural no puede existir ya que la adecuación, la subordinación indirecta de el fin natural al fin sobrenatural es un requisito esencial del citado fin natural. Y es que, en definitiva, el fin sobrenatural, aunque

objetivamente extrínseco al fin natural, tiene con respecto a este último, *rationem primi principii*.

EL HOMBRE, SER LIBRE

21. Al crear al hombre, Dios le ha impuesto unos fines que configuran su actividad y, con ellos, le ha dictado unas leyes en orden a estos fines; pero asimismo ha dejado al hombre dueño de prescribirse su ley, en el sentido de que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre. Dios ha creado al hombre dotado de un alma racional y de una voluntad; es decir, el hombre tiene un poder de elegir, como ser dotado de razón. El hombre es un ser libre.

La libertad se manifiesta por una ausencia de sujeción en el obrar, aun frente a la ley divina; pertenece al hombre por el hecho de que es racional, y se expresa por el poder de elegir que tiene su voluntad. Libre, racional y poder de elección son los términos que resumen el ser del hombre en el ámbito más íntimo de su actuar¹²⁰.

Decíamos anteriormente que el hombre es persona y, en tanto que lo es, autónoma. Pues bien, la libertad es la manifestación más propia e íntima de esta autonomía de la persona. Esta idea fundamental, sin embargo, necesita de ulteriores precisiones. La libertad humana

¹²⁰ Vid. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 277.

tiene diversos aspectos¹²¹ que conviene distinguir y aclarar, pues si toda libertad y toda autonomía supone una ausencia de necesidad, libertad y necesidad o libertad y sujeción no son, en algunos aspectos, incompatibles. Todos los actos humanos voluntarios son, siempre libres, sin embargo, todos los actos humanos están sujetos al gobierno divino. Sujeción, por lo demás, de tipo distinto según los casos. En unos, la sujeción se manifiesta por un deber de actuar de determinado modo; en otros la ineludible actuación, aunque libre, hacia determinado sentido como v.gr. cuando Dios otorga una gracia eficaz o la confirmación en la gracia; por último, en otros supuestos, esta ejecución se manifiesta simplemente en que el hombre, pudiendo actuar de modos diversos, actúa conforme al plan divino, es decir, de acuerdo con lo previsto y consentido por Dios, siendo esta sujeción universal en el tiempo y en el espacio y común a todos los actos humanos, ya que Dios gobierna, conforme a su Providencia, todo el universo creado, suave y vigorosamente, no sólo respetando las causas libres y contingentes, sino precisamente a través de estas causas, que de Él reciben, respectivamente, la libertad de modo positivo (bien comunicado) y negativamente (es decir, en cuanto no les ha sido comunicada la necesidad), o la contingencia.

¹²¹ La diversidad de sentidos del vocablo libertad puede verse en STO. TOMÁS, I, q. 83, a. 3 ad 3; HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum*, III, 9, en MIGNE, P.L., t. 176 col. 102-105; Pedro LOMBARDO, *Sent.*, lib. II, dist. 25, cap. 9; E. GILSON. *El espíritu...cit.*, p. 289.

La existencia en el hombre de la libertad, como característica esencial suya, y de la sujeción como característica suya también esencial (recuérdese que el hombre es un ser analogado y creado que tiene fuera de sí, en Dios, la última raíz de su subsistencia) nos ponen de relieve la necesidad de precisar lo más posible en qué sentido el hombre es libre; es decir, de qué modo el principio de libertad y el de sujeción se combinan en el hombre, de modo que, subsistiendo ambos, no se contrapongan ni se anulen.

La libertad se ha definido como una *facultas electiva*, como facultad de elección. Y efectivamente la elección es la operación propia del ser libre. Sin embargo, la libertad no es, en su íntima esencia, la posibilidad de elección en todos los casos concretos. La elección es el acto propio de la libertad, pero la no posibilidad de elección en un caso concreto no supone que ese acto no elegible no sea libre, del mismo modo que la intelección es el acto propio del intelecto y éste no deja de ser tal, porque desconozca un ser concreto que a él no se ha presentado.

El acto libre, voluntario, es aquel *cuius principium est in ipso sciente singularia in quibus est operatio*. El acto libre excluye lo “violento”, esto es, todo movimiento impreso en los seres por una causa exterior que no se adapta ni pone en juego los resortes interiores o impulsos motores del propio agente. El acto libre es un movimiento que procede de un principio interior del agente; responde a una

inclinación natural y revela una espontaneidad del agente en su actuar.

La espontaneidad a que acabamos de hacer referencia merece una ulterior aclaración.

La espontaneidad en el obrar que la libertad lleva consigo no es cualquier espontaneidad, a modo de la producida por la luz en la célula fotoeléctrica, sino aquella que proviene de la no aparición de la tendencia al objeto, al fin, en el agente sin el previo conocimiento del fin. Tampoco basta, sin embargo, cualquier espontaneidad de este último tipo; la libertad exige más. Para que ésta exista, es preciso que el agente tenga la plena espontaneidad en su obrar, es decir, que posea el principio íntegro de su acción. En otras palabras, la libertad pide que el agente tenga el dominio de este fin y, consecuentemente, que posea el dominio de la orientación y determinación de sus actos. Este dominio sobre el fin y sobre la orientación y determinación de sus actos es lo que hace al hombre libre; es decir, le hace autónomo, ya que el dominio sobre su orientación y determinación lleva consigo que el hombre se imponga en su actuar su propio orden, sus propias reglas, teniendo en cuenta que todo *nomos* (norma o regla) no es más que una medida, que una *ratio*, en orden a su fin. Por lo demás esta *autonomía* no excluye la existencia de unas normas que el hombre, al conocer, hace propias.

De lo que hemos dicho, dedúcese que la libertad supone en el agente dos principios: el intelecto y la voluntad¹²². Ambas potencias hacen posible el acto libre. La voluntad en cuanto que ella misma es el libre arbitrio¹²³; el intelecto como causa suya, cuyo influjo en el acto libre es análogo al de la causa eficiente.

En efecto, la voluntad humana es una potencia y, como tal, es *indiferente* en sí misma para sus actos¹²⁴. Esta indiferencia de la voluntad es doble: indiferencia de contradicción, para obrar o no obrar; e indiferencia de contrariedad o especificante, para querer determinado objeto. Siendo la voluntad una potencia indiferente con doble indiferencia, se requieren en toda acción voluntaria dos determinaciones: una, que supera la indiferencia del obrar, moviendo la voluntad a la producción efectiva del acto o *motio quod exercitium*; otra, que le impulsa a querer tal objeto determinado: es la *motio quod specificationem*.

¹²² Vid. I, q. 83, a. 3.

¹²³ Vid. I-II, q. 9.

¹²⁴ Esta indiferencia no es absoluta, ya que la constitución teleológica de la naturaleza humana impone a la voluntad una finalidad, de modo que tiende naturalmente a algunos bienes determinados (Vid. I-II, q. 10, a. 1, ad 1). Es indiferente en el sentido de que sin conocimiento previo la voluntad no actúa, y por consiguiente, puede querer o no querer determinado bien según el agente lo conozca o no lo conozca; y en el de que no es movida externamente (salvo por Dios, sin cuya acción, como veíamos antes con respecto a todos los seres, la voluntad quedaría reducida a la nada; vid. I-II, q. 9, a. 6 y q. 10, a. 4) sino que se mueve a sí misma (I-II, q. 9, a. 3). Al mismo tiempo, también es indiferente porque, conocido determinado bien, la voluntad puede quererlo o no quererlo, salvo aquellos a los que naturalmente tiende.

Pues bien, *la motio quod exercitium* corresponde a la voluntad, porque esta potencia se mueve a sí misma, aunque recibiendo de Dios el impulso externo¹²⁵. En cambio, corresponde al entendimiento la *motio quoad specificationem*¹²⁶. Todo acto libre, por consiguiente, es un acto de la voluntad, presupuesto un acto intelectual, porque, no moviéndose la voluntad en virtud de un impulso externo, el impulso interno sólo será posible cuando la voluntad, apeteciendo el bien, se mueva hacia él; y esta apetencia hacia el bien concreto sólo podrá tenerla la voluntad cuando conozca, en virtud de la inamovilidad de la voluntad por un impulso externo.

El hecho de que el acto libre presuponga un acto del intelecto nos pone de relieve un dato de interés. El conocimiento intelectual capta la razón de bien o de mal de los objetos presentados al intelecto. Esta potencia, además, se dirige a la verdad, de modo que, si no hay óbice que se a ello se oponga, conoce realmente si el objeto es bueno. Sólo entonces , cuando el intelecto ha captado la razón de bondad del ser, la voluntad se mueve hacia él. Ese *hiatus*, nos pone de relieve que el objeto no actúa directamente sobre la voluntad moviéndola, sino que es la voluntad la que se mueve a sí misma. Pues bien, ese *hiatus* es precisamente lo que da existencia a la libertad.

¹²⁵ Vid. La nota anterior.

¹²⁶ Vid. I-II, q. 9, a.1.

Si bien el acto de la libertad es la elección, la libertad en sí misma no consiste en la elección, sino en la autonomía de la moción de la voluntad; es decir, en el hecho de que ésta no se mueve por un impulso exterior, sino que se automueve hacia el bien.

Ahora bien, como el intelecto se limita a conocer y su conocimiento de la bondad del ser no depende de él sino del ser (supuesta la ausencia de causas que alteran su recto funcionamiento), en el sentido de que la bondad que el intelecto captará será precisamente la del ser, no otra, y, por consiguiente, de que el ser sea bueno o malo o tenga tal grado o tipo de bondad depende de que el intelecto así lo capte, es evidente, que la *motio quoad specificationem* podrá ser necesaria, sin destruir por ello la libertad. En efecto, la *motio quoad specificationem* será necesaria, por ejemplo, cuando el ser presentado como bueno, siendo el sumo bien del hombre, se presenta como tal al intelecto. Mas en el supuesto de una *motio quoad specificationem* que sea necesaria, la voluntad no deja de ser libre, porque permanece la ausencia de necesidad en la *motio quoad executionem* y, en consecuencia ese sumo bien no mueve a la voluntad impulsándola exteriormente, sino que es la voluntad la que se automueve al bien, presupuesta la moción divina.

Supuesto que la libertad consiste, en su íntima esencia, en la *libertas a necessitate* o en la *libertas a coactione*, es decir, en la existencia en el agente de un principio interno del actuar, hay que concluir que si

bien la *raíz* de la libertad es la espontaneidad del querer, su *causa* es la razón. En efecto, la dependencia esencial del ser humano con respecto a Dios y la consitución teleológica de la naturaleza del hombre inciden en la voluntad haciéndola, en sí misma, determinada al bien (la voluntad no actúa sino bajo el aspecto de bien que tiene el ser hacia el que se mueve), de modo que la voluntad debe el que sea indeterminada sólo a las diversas concepciones de bien que la razón le propone.

Cuando el intelecto humano presenta a la voluntad unos seres con diversos aspectos de bien en orden a un fin (en definitiva, como veíamos antes, en orden al bien querido como fin último), aparece la libertad como elección; pero la elección, si bien es una facultad de la libertad, no siempre la libertad supone la elección en acto, pues la voluntad, sin dejar de ser libre, puede estar determinada cuando la *motio quoad specificationem* es necesaria. En este último supuesto, la libertad permanece en su más íntima esencia: la automoción de la voluntad.

Esta libertad esencial o psicológica es inherente a la naturaleza humana. Todo hombre posee la voluntad libre, de modo que todo acto voluntario es siempre y necesariamente libre, al menos con libertad en la *motio quoad exercitium*. Sin embargo, esta libertad esencial psicológica no lleva consigo que el hombre carezca de toda sujeción. Al contrario, su posición en el *ordo universalis*, y su función

social nos indican que el hombre está sujeto, vinculado, no sólo con respecto a Dios, sino también en relación a los demás hombres. Estas sujeciones no suponen una lesión a la libertad humana. El hombre, decíamos anteriormente, es un ser teleológicamente constituido; ello nos pone de relieve que la libertad humana no es una libertad a secas, sino una libertad en orden a un fin. El hombre tiene unos fines que conseguir libremente. Es decir, su libertad radica en su naturaleza y como ésta se dirige a unos fines, ya propios ya desproporcionados (y en este caso recibe un principio sobrenatural), asimismo la libertad del hombre es, en su íntimo ser, final. Y esto tiene dos consecuencias. La primera es que sin libertad no se pueden obtener los fines humanos. Cualquier tendencia al fin natural del hombre que no fuese libre, dejaría de perfeccionarlo para producir en él una imperfección, ya que atentaría a lo que constituye la raíz de la dignidad de la persona humana.

La segunda consecuencia es aún más importante. Si la libertad del hombre es radicalmente final, se impone como lógica consecuencia que los fines del hombre no imponen necesidad a la voluntad, ya que basta su captación por el intelecto para que esta potencia se mueva espontáneamente a dichos fines. La estructura teleológica de la voluntad radica precisamente en esto, en que se halla intrínsecamente dirigida a unos fines concretos. Nada hay inútil en la Naturaleza; por ello, los fines del hombre no tienen por qué ejercer

(por lo tanto no lo hacen) ningún influjo exterior directo en la voluntad¹²⁷; el movimiento hacia ellos proviene de la misma voluntad, dirigida naturalmente a ellos. De ahí, que los fines natural y sobrenatural del hombre se obtienen por éste de modo plenamente libre en cuanto a la *motio quoad exercitium*, moción cuya independencia de todo influjo externo directamente movente es la raíz de la libertad. Pero, además, el intelecto humano, al captar la bondad de los fines del hombre, capta la verdad, y con ello consigue el *perfecto* acto libre, ya que el hombre, en posesión de la verdad, ha actuado sin ningún influjo exterior directamente movente y sin ningún error.

Hemos dicho que el acto propio de la voluntad libre es la elección. Mas para que esta elección esté libre de toda coacción, es necesario que cada uno de los bienes elegibles se presente al intelecto tal cual es. Si así no ocurre, nos hallamos en presencia de una coacción. En efecto, la causa de la libertad es el intelecto, ya que la voluntad está determinada al bien.

La libertad, por consiguiente, exige la ausencia de todo aquello que pudiese desviar la voluntad de sus fines, pues en este caso se canaliza la espontaneidad del querer hacia aquello a lo que no se

¹²⁷ De qué modo influye el apetito sensitivo en la acción de la voluntad puede verse en I-II, q. 10, a. 3.

dirige espontáneamente; supone, por consiguiente, un introducir a la voluntad algo a lo que por sí misma no se movería; y esto, que de algún modo es una coacción al movimiento espontáneo de la voluntad hacia el bien, es una lesión a la libertad¹²⁸.

Pero claramente se deduce de lo dicho, que esta libertad, a la que nos estamos últimamente refiriendo, no coincide con la libertad psicológica y esencial. Esta última es una libertad interna; en cambio, la libertad que proviene del conocimiento cierto y, en general, de la ausencia de toda coacción sobre el hombre, es extrínseca y proviene de ciertos elementos exteriores a la determinación de la voluntad hacia el bien.

El hombre perfecto es libre con doble libertad: la libertad psicológica y la libertad en su determinación hacia el bien. El hombre imperfecto, en cambio (hablamos del estado actual de la naturaleza humana) si bien tiene la libertad psicológica, no tiene, naturalmente, la plena libertad de la determinación al bien. SAN PABLO, en su Epístola a los Romanos¹²⁹, nos indica claramente: “Nam velle adjacet mihi: perficere autem bonum non invenio”. La *lex fomitis* ha hecho incapaz al hombre, según veíamos antes, de alcanzar su fin natural íntegramente. El desorden introducido por el *fomes peccati* supone

¹²⁸ Rom., 7, 18.

¹²⁹ Principio fundamental de la idea cristiana del hombre es el: “Veritas libertabit vos”. La verdad os hará libres.

una coacción a la voluntad (aunque en forma de déficit) al impedir su natural tensión hacia los bienes a los que ha sido ordenada. El hombre, por lo tanto, debe tender, si quiere ser libre y perfecto, a adquirir su *libertas a peccato*. En este sentido, cuanto ayuda a la voluntad humana a determinarse al bien (la gracia y la ley), sin destruir ni disminuir su libertad psicológica, no hacen al hombre menos libre sino más libre, en cuanto que perfeccionan su libertad.

Supuesto, pues, que la voluntad está determinada al bien hacia el que se mueve espontánea y en virtud, no de un influjo motor externo, sino automoviéndose, es evidente que cualquier tipo de sujeción que consista en dirigir a la voluntad hacia el bien, única sujeción humana posible, no es contraria ni limitadora de la libertad, sino que, por el contrario, responde a la íntima esencia de la libertad humana, ya que no lleva consigo ninguna violencia a la voluntad, sino que está plenamente de acuerdo con ella, pues no es más que una presentación imperativa al intelecto de aquella conducta que es la expresión más pura de la libertad, tanto psicológica como *a peccato*. Más precisamente podemos decir que el imperio moral ejercido sobre el hombre es violencia (que no destruye la libertad psicológica) que recae, no sobre la libertad, sino sobre la coacción que representa no poseer la plenitud de la *libertas a peccato*. En definitiva, la sujeción moral no hace al hombre menos libre sino más libre, cumplidos una serie de requisitos que veremos más adelante.

EL CONCEPTO CRISTIANO DEL HOMBRE

22. A través de esta introducción hemos ido viendo una serie de puntos que han aclarado diversos rasgos, no poco importantes del ser del hombre, de su obrar y de su finalidad. Quisiéramos ahora presentar a modo de síntesis el concepto cristiano del hombre en rápidas pinceladas, concepto que nos dará los datos exactos y precisos para elaborar un concepto de Derecho fiel a los presupuestos lógicos de la visión cristiana de los problemas humanos¹³⁰.

El Cristianismo es, más que una doctrina del obrar humano, una enseñanza acerca del ser del hombre.

El Cristianismo busca que el hombre realice la plenitud de su ser; su ideal es el hombre perfecto en la medida que a cada persona humana le ha sido otorgada. Por eso, la noción cristiana del hombre es una doctrina de virtudes; virtudes que son, ante todo, realidades del ser humano; modos de ser.

La enseñanza cristiana acerca del obrar del hombre no es primaria sino secundaria; es una consecuencia de su doctrina del ser humano, ya que, como decíamos, la operación es una perfección segunda que

¹³⁰ Sobre la idea cristiana del hombre, vid. J. PIEPER, *La prudencia* (Madrid 1957), p.13 ss, cuyo pensamiento fundamental seguimos en este apartado.

presupone el acto primero del ser. Y si la doctrina del Cristianismo acerca del ser del hombre es la de un ser virtuoso, asimismo el Cristianismo nos da una idea del obrar recto del hombre, del ser de la conducta humana adecuada a su deber ser, como producto de las virtudes.

Esta idea tiene un profundo significado no siempre captado por los juristas ni por los canonistas. El hombre es un ser libre, cuyo principio de obrar es interno. Pues bien, cualquier influjo exterior es incapaz de realizar el *ordo* de la humanidad; éste requiere, para ser pleno (incluso nos atreveríamos a decir que ello se requiere simplemente para ser), que sea producto del orden íntimo del ser del hombre, de un orden no externo sino interno, que fluya espontáneamente del dinamismo del hombre virtuoso. Idea fundamental que nos da la clave para comprender la naturaleza del Derecho.

La respuesta a la cuestión de la idea auténtica del hombre cristiano se concreta en una palabra: Cristo. El cristiano debe ser *alter Christus*; debe ser perfecto como lo es el Padre, teniendo en cuenta siempre la finitud del hombre y el principio de analogía.

SANTO TOMÁS DE AQUINO expresó en su *Summa Theologica* la idea del hombre cristiano en siete tesis que intentaré resumir a continuación, siguiendo a PIEPER¹³¹:

Primero. El cristiano es un hombre que, por la fe, llega al conocimiento de la realidad de Dios, Uno y Trino.

Segundo: El cristiano anhela –en la esperanza-la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna.

Tercero. El cristiano se orienta –por la virtud teologal de la caridad-hacia Dios y su prójimo con una aceptación que sobrepasa toda fuerza de amor natural.

Cuarto: El cristiano es prudente, es decir, no debe enturbiar la visión de la realidad por el sí o el no de la voluntad, sino que hace depender de la verdad de las cosas el sí o el no de aquella.

Quinto. El cristiano es justo, es decir, puede vivir la verdad con el prójimo; se sabe miembro entre miembros en la Iglesia, en el Pueblo y en toda Comunidad.

Sexto. El cristiano es fuerte, es decir, está dispuesto a sacrificarse y, si es preciso, a aceptar la muerte por la implantación de la justicia.

¹³¹ *La prudencia, cit.*, p. 17 ss.

Séptimo. El cristiano es comedido, es decir, no permite que su ambición y su afán de placer llegue a obrar desordenada y antinaturalmente.

En estas siete tesis se refleja la idea cristiana del hombre, valedera tanto para el cristiano como para el no bautizado (excluyendo para este último las virtudes sobrenaturales); esta idea cristiana del hombre es esencialmente una doctrina de virtudes, teniendo en cuenta que éstos hábitos son precisamente los principios operativos naturales y sobrenaturales del hombre hacia el bien, de modo que, partiendo de la filosofía cristiana, es imposible conseguir un orden estable humano (decimos *humano*, es decir, realizado por la persona humana en cuanto tal) fuera del ejercicio de las virtudes.

Certeramente entiende PIEPER¹³² que el devolver a la conciencia universal de nuestra época la imagen grandiosa del hombre en su forma original, reflejada en la Teología clásica y que hoy está desfigurada, es uno de los imperativos de nuestro tiempo. Concretamente, las doctrinas actuales acerca del concepto de Derecho, tanto las seculares como las canónicas (esta última en menor grado ciertamente), ignoran casi por completo en su quehacer jurídico esta idea del hombre, perdiendo de vista que el Derecho, por

¹³² *La prudencia*, cit., p. 18.

ser inmanente a la naturaleza humana, no sólo no escapa, sino que está profunda y esencialmente informado por la enseñanza cristiana acerca del hombre, enseñanza que, por estar en la verdad, responde a la más íntima constitución del hombre.

Por nuestra parte intentaremos en otros trabajos esbozar nuestro pensamiento acerca del concepto de Derecho cristalizándolo en la idea del hombre que hemos esbozado en esta introducción.

