

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN

ETICA Y RAZON UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

AQUILINO CAYUELA CAYUELA

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2002

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 28 de Octubre de 2002 davant un tribunal format per:

- Dr. D. Jesús García López
- Dr. D. Agustín Domingo Moratalla
- Dra. Dña. Adela Cortina Orts
- Dr. D. Eudaldo Forment Giralt
- Dr. D. Enrique Bonete Perales

Va ser dirigida per:

Prof. Dr . D. Jesus Conill Sancho

©Copyright: Servei de Publicacions
Aquilino Cayuela Cayuela

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-5641-1

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CC. DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA

ÉTICA Y RAZÓN UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO DE SANTO
TOMÁS DE AQUINO

TESIS DOCTORAL
Presentada por D. Aquilino Cayuela Cayuela
Dirigida por el Pr. Dr. D. Jesús Conill Sancho

VALENCIA, Mayo de 2002

A Dios Padre providente
que ha conducido mi vida
suavemente y ha llenado la
ausencia de mi padre de la tierra,
a quien también se la dedico.

A mi madre, por sus desvelos.

A mi mujer, Carmen, por su paciencia,
su apoyo y su ayuda.

A mis hijos: Luis, Andrés e Isabel.

A todos mis amigos.

**ÉTICA Y RAZÓN UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO DE
SANTO TOMÁS DE AQUINO.
(PROVIDENCIA Y LEY MORAL)**

TESIS DOCTORAL

VALENCIA 2002

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

I	PRESENTACIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	2
II.	PROVIDENCIA Y LOGOS: ¿ES LA PROVIDENCIA UN PROBLEMA FILOSÓFICO?.....	7
I.	PRONOIA Y LOGOS EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO	7
II.	EL HORIZONTE DE LA TRADICIÓN CRISTIANA	15
III.	EL HORIZONTE MODERNO	24
IV.	REVELACIÓN Y PROVIDENCIA EN EL ÁMBITO DE LA ILUSTRACIÓN ALEMANA 35	

CAPÍTULO PRIMERO

	ESTUDIO PRELIMINAR DEL LIBRO III DE LA “SUMA CONTRA LOS GENTILES”..	54
1.1.	SOBRE EL FIN ÚLTIMO Y LA FELICIDAD HUMANA	54
1.2.	SOBRE LA PROVIDENCIA Y LA ACCIÓN HUMANA	66

CAPÍTULO SEGUNDO

	EL CONCEPTO DE PROVIDENCIA Y RAZÓN UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO DEL AQUINATE:	73
	SU ESTUDIO EN LAS SUMAS	73
2.1.	LA RAZÓN DE LA ORDENACIÓN DE LAS COSAS A SU FIN	73
	(SUMA CONTRA GENTILES III, 64 -76).....	73

2.2. LA EJECUCIÓN DEL ORDEN DIVINO: EL GOBIERNO DE DIOS Y LAS CAUSAS SEGUNDAS. (SUMA CONTRA GENTILES III, 77-83)	79
2.3 EL CONCEPTO DE PROVIDENCIA DIVINA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO: LA SÍNTESIS (SUMA TEOLÓGICA I, Q. 22, A. 1-4.)	91
CAPÍTULO TERCERO	
LA PROVIDENCIA Y EL PROBLEMA DEL MAL	105
3.1 EL PROBLEMA DEL MAL EN EL MUNDO	105
3.2. EL MAL MORAL	110
3.3. LA PROVIDENCIA Y EL ESCÁNDALO DEL MAL	116
CAPÍTULO CUARTO	
PROVIDENCIA, SENTIDO Y LIBERTAD HUMANA	121
4.1. PROVIDENCIA Y LIBERTAD	121
4.2. GRATUIDAD DIVINA: LA ORACIÓN EN LOS PLANES DE LA PROVIDENCIA	133
4.3 LIBERTAD DIVINA: EL MILAGRO	139
CAPÍTULO QUINTO	
DIGNIDAD Y LIBERTAD DE LA PERSONA HUMANA	142
5.1. PROVIDENCIA Y LEY	142
5.2. PERFECCIÓN Y DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA	149
CAPÍTULO SEXTO	
DE LOS BIENES ESPIRITUALES O DE LA RELIGIÓN	159
6.1. EL FIN ÚLTIMO DE LA PERSONA HUMANA	159
6.2. FE Y RELIGIÓN	167
CAPÍTULO SÉPTIMO	
LOS BIENES CORPORALES	173
7.1. AMORES HUMANOS	173
7.2. EL BIEN DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA	186

CAPÍTULO OCTAVO

EL BIEN MORAL: LA LEY DIVINA Y SUS CONSEJOS EVANGÉLICOS.....	198
8.1. EL BIEN MORAL.....	198
8.2. LOS CONSEJOS DE LA LEY DIVINA: <i>POBREZA, CASTIDAD Y OBEDIENCIA</i>	205

CAPÍTULO NOVENO

EL ORDEN MORAL Y LA ORDENACIÓN DEL BIEN: DISTINCIONES CUALITATIVAS Y JUSTICIA DIVINA.....	213
9.1 EL BIEN Y EL MAL MORALES Y SUS DISTINCIONES CUALITATIVAS	213
9.2. SANCIONES Y PREMIOS DE LA LEY MORAL: LA JUSTICIA DIVINA.....	217

CAPÍTULO DÉCIMO

SUPRABIENES: LA GRACIA Y SUS DONES	228
10.1. EL AUXILIO SOBRENATURAL.....	228
10.2. LOS BIENES DE LA GRACIA: CARIDAD, FE Y ESPERANZA.....	233
10.3. GRACIA Y MORAL (<i>CONTRA GENTILES III</i> , 155-162).....	237
10.4. NATURALEZA Y GRACIA EN EL PENSAMIENTO POSTERIOR AL AQUINATE 241	
10.5. LA ESFERA DE LA GRACIA DIVINA	258

CAPÍTULO UNDÉCIMO

UNA ÉTICA DEL BIEN HOY:..... BIEN, IDENTIDAD Y PERSONA	
267	
11. 1. LA ARTICULACIÓN Y EL BIEN: DIMENSIÓN ÉTICA Y POLÍTICA	267
11. 2. LA PERSONA Y EL BIEN: DIMENSIÓN TEOLÓGICO MORAL	296

CAPÍTULO DUODÉCIMO

CONCLUSIONES GENERALES.....	302
-----------------------------	-----

ESQUEMAS

PROVIDENCIA Y LEY	330
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	335

SIGLAS

a. = Artículo.

BAC = Biblioteca de Autores Cristianos.

CEC = Catecismo de la Iglesia Católica.

c. / cc. = Capítulo / Capítulos.

Cf. = Confrontar.

C G / Contra Gentes = *Suma Contra los Gentiles.*

De Malo = *Cuestiones Disputadas sobre el mal.*

D. = Denzinger, E., *El Magisterio de la Iglesia.*

D. S. = Denzinger, E. – Schönmetzer, A., *Enchiridion Symbolorum.*

Ed. = Edición.

q. = Cuestión.

op. cit. = Obra citada.

p. / pp. = Página / páginas.

S Th I = *Suma de Teología (Primera parte).*

S Th I-II = *Suma de Teología (Primera parte de la Segunda).*

INTRODUCCIÓN

I PRESENTACIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Conscientes de la situación histórica de crisis en que se mueve la cultura actual, crisis de fondo, metafísica, que afecta a la visión global del mundo y al sentido último de la existencia humana, crisis marcada por el escepticismo y el desaliento ante las grandes cuestiones consideramos que la concepción cristiana de la *providencia divina* constituye una respuesta válida y esperanzadora, dentro del pensamiento contemporáneo. Es una vía de sentido y racionalidad que, como mostraremos, estimula y enriquece los justos valores que la modernidad ha promovido, tales como la dignidad, la libertad y la legítima autonomía de las personas. Al tiempo recuperar una concepción de “orden significativo” y articularlo en el pensamiento subsana una de las causas de malestar de la modernidad, tal como indica Charles Taylor, escapando de concepciones desesperanzadas que nos dejan bajo el régimen del azar y la necesidad.

El estudio se centra, en un primer momento, en el tema de la *providencia*, visto con detenimiento y en la complejidad de sus múltiples implicaciones desde la metafísica o la teología hasta la ética y la política, para ello partimos de un marco, desarrollado en esta Introducción, donde analizamos las distintas concepciones de la *providencia* desde los orígenes del pensamiento hasta bien entrada la época moderna. Se entrecruzan términos como *logos*, *alma del mundo*,

destino, fortuna, azar, historia de salvación, razón y orden universal y pedagogía divina, entre otros, como voces sinónimas o cercanas al concepto de *providencia*. Veremos en tal proceso como las variaciones y mutaciones en la historia del pensamiento conducen a cosmovisiones diversas, hasta la inmanente visión de la modernidad en la que aún nos movemos, aunque tal vez en sus postrimerías. Partimos de pensar que la concepción de providencia y orden universal es relevante en la historia del pensamiento como mostramos en la primeras páginas del marco introductorio al tratar la época greco-romana y la tradición cristiana. En un segundo momento nos centramos en estudiar las mutaciones que sufre la concepción cristiana de orden providencial en el despliegue del pensamiento de la modernidad, desde sus orígenes, con la reforma protestante, el deísmo y el racionalismo, centrándonos en la figura de Baruc Spinoza. Concluimos con un breve estudio, al respecto, de los tres autores más emblemáticos de la Ilustración alemana: Lessing, Kant y Hegel, dejando en este punto el relato o la breve historia sobre las distintas concepciones de la providencia divina, convertida ya en el despliegue interno de la historia y el pensamiento humano, una providencia ya no divina y trascendente sino humana e inmanente a la razón y la historia.

Tras la introducción, pasamos al estudio que propiamente nos ocupa que se centra en Santo Tomás de Aquino y en exponer lo que es la *providencia*, entendida al modo cristiano, donde estudiamos el libro III de la *Suma Contra los Gentiles*, por encontrar en el autor no solo un clásico sino al más representativo autor del pensamiento cristiano en su vertiente católica. La elección de la obra se debe ante todo a tener esta primera Suma un contenido eminentemente filosófico y ser reflejo del ambiente cultural de occidente en el s. XIII. Una obra donde el Aquinate entra en diálogo filosófico con diversas tradiciones teístas del momento y concede un gran valor y consideración al pensamiento de Aristóteles y de Avicena, pretendiendo, además, mostrar la inteligibilidad de la fe respecto a otras tradiciones rivales. El libro III nos ofrece un amplio desarrollo sobre el tema insertado además en un marco moral, lo que nos permite estudiar qué

importancia tiene el concepto de *providencia* en la ética tomista, una ética, en este caso, peculiar pues, aunque elaborada, se halla en un primer estadio respecto al posterior desarrollo que hará en la *Suma Teológica*. Una ética del bien en cuanto que se funda en Dios providente y en los bienes que Éste comunica a los hombres, y en el orden de bondad y amor que ha establecido para conducir a los hombres a su finalidad última, no es aun, una ética de la virtud, como la de la segunda Suma, pero en ella se puede contemplar ya toda la riqueza de la ética tomista donde las relaciones humano divinas se fundan en la interpersonalidad en el amor.

El primer capítulo es un estudio preliminar del libro III en su conjunto y contexto, donde defendemos que dicho libro tiene un claro carácter moral al estar enmarcado en una concepción teleológica; el sentido y la finalidad del hombre que es su bienaventuranza, son el punto de partida y de llegada de esta parte de la *Contra Gentiles*.

Del capítulo segundo al capítulo cuarto desarrollamos el concepto de providencia en Santo Tomás, son capítulos por tanto eminentemente metafísicos; estamos exponiendo una concepción de la realidad y una cosmovisión donde el mundo, creado por Dios, es conducido por Éste, Razón universal e Inteligencia ordenadora que lo gobierna con sabiduría y bondad conduciéndole a su plenitud. Exponemos y comentamos en el capítulo segundo no solo los capítulos 64-76 de la *Contra Gentiles*, sino también, para una mejor clarificación en el conjunto de la obra del Aquinate desarrollamos el estudio de la cuestión 22, a. 1-4, de la Primera parte de la *Suma Teológica*¹. Tras esta exposición afrontamos dos problemas inherentes a la concepción de un Dios providente: la existencia del mal en el mundo y del mal moral, donde no vamos más allá de exponer la posición del Angélico al respecto, y la relación entre providencia divina como

¹ En estos tres capítulos de nuestra tesis nos basamos en: Cayuela, A., *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: Su estudio en las Sumas*, Siquem, Valencia, 2000.

acción y gobierno libre de Dios en el mundo y en la historia, con la libertad y autonomía humana, expresado de otro modo, analizamos, siguiendo a Tomás, si la realidad de un Dios providente implica determinación y necesidad al ser humano; nuestras conclusiones como se verá son negativas, es más, por el contrario, mostraremos cómo Dios providente es aliado y garante de la autonomía humana.

El capítulo quinto pasamos de la metafísica a la ética sin perder de vista la primera. Defendemos que la ética tomista es en importante medida precursora del personalismo contemporáneo aunque no por ello reducimos toda la riqueza e importancia del anclaje teológico y metafísico del pensamiento ético tomista, es más reclamamos su recuperación para la ética actual. Lo que sí defendemos, por pararnos claro, es que la clave interpersonal juega un papel implícito pero primordial en la concepción ética del Aquinate. En esta parte de nuestro trabajo partimos de desarrollar la ética que aparece en *Contra Gentiles* y defendemos que es una ética del “bien” o de los bienes que aun no se ha hecho explícita como una “ética de las virtudes” que aparecerá claramente en la *Suma Teológica*²

En continuidad con lo expuesto y fundamentada así la ética pasamos a estudiar el primero y más importante de los bienes que es Dios mismo, fin último de la persona, y tratamos de este modo la religión y la fe que consisten en la relación adecuada, relación de amor interpersonal, del hombre con Dios y que recogen los primeros preceptos de la Ley divina: Amar a Dios sobre todas las cosas. Indiatamente después la Ley divina y la ética cristiana entienden que el amor a Dios conlleva necesariamente el amor al prójimo, lo que desarrollamos en el capítulo séptimo, comenzando por el amor humano dado en la carne y concretado en el matrimonio, máximo vínculo de este amor y definido por Santo

² Como estudia G. Abba en *Lex et Virtus*.

Tomás como “amistad máxima” con una explícita influencia aristotélica. Para finalizar vemos los bienes materiales y su uso.

En los capítulos octavo y noveno estudiamos cómo la moralidad, la ley moral, es un bien para el hombre y cómo se da ese bien. La ley moral es la comunicación, por parte de Dios providente, del orden de bondad existente en la realidad, es la orientación intrínseca, ley natural, y extrínseca, ley divina, necesaria para que la persona humana constituya su vida en “vida buena” y alcance su plena realización, su fin último. Analizamos la “Ley evangélica” y sus consejos así como sus distinciones cualitativas: orden y desorden moral, y sus consecuencias, premios y sanciones.

La bondad absoluta de la persona no solo viene definida por su perfección de naturaleza y su moralidad sino también por el fin al que está destinado que es Dios mismo, dicho fin está más allá de la naturaleza, está en Dios, por ello el hombre necesita una ayuda especial sobrenatural para llegar a Él, esta ayuda es la Gracia que estudiamos en el capítulo décimo. Defendemos que para Santo Tomás no hay dos fines sino un solo fin para la persona, el fin sobrenatural, y que por tanto hay una sucesión de continuidad entre naturaleza y gracia, desde esta perspectiva, analizamos no sólo los capítulos correspondientes de *Contra Gentiles*, sino además la polémica suscitada en el tomismo posterior en referencia a este tema. Con esto concluimos el estudio de la Suma.

Por último, en el capítulo undécimo, situándonos ya en el panorama contemporáneo y siguiendo a autores como Charles Taylor o A. MacIntyre exponemos la necesidad y urgencia actual de articular la ética en torno a bienes sustantivos y horizontes de sentido, intentando resaltar el valor y la vigencia de la propuesta tomista, de la concepción de una Providencia divina que ordena inteligente y significativamente el cosmos y conduce suavemente a las personas a su máximo bien. La moral aquí aparece como comunicación de bienes por

parte de Dios al hombre y como especial cuidado que tiene Dios del ser humano para que este alcance su sentido pleno. En esto consiste el núcleo central de nuestro estudio.

II. PROVIDENCIA Y LOGOS: ¿ES LA PROVIDENCIA UN PROBLEMA FILOSÓFICO?

i. PRONOIA Y LOGOS EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

Antes que los jonios los poemas de Homero y Hesiodo dieron explicaciones cosmológicas de carácter mítico. El universo se presentaba como una gran construcción o ciudad habitada por hombres y dioses y gobernada por estos últimos. Si Homero trata de destacar la falta de unidad en la historia, regida por el capricho de Zeus y los dioses, Hesiodo³, bajo influencias orientales, difunde la idea de la existencia de una tendencia o impulso que dirige en un sentido determinado el desarrollo histórico⁴; en su *Teogonía* desarrolla, además, el marco cosmológico dentro del cual desarrollarán su explicación filosófica los cosmólogos milesios desde una prevalencia teórica⁵. Ante el orden admirable

³ S. VIII a. C. Según la tradición Hesiodo carecía de formación literaria alguna hasta que un día se le presentaron las musas y le encargaron que compusiese un poema sobre los dioses, lo que dio origen a su gran obra la *Teogonía*, posteriormente venerada por los helenos como texto sagrado.

⁴ Para Karl R. Popper en Hesiodo podemos encontrar al precursor de una orientación historicista que culminará en Platón. Cf. Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1957. Ver las pp. 26-32.

⁵ Debemos a Aristóteles este situar el comienzo de la filosofía en la persona de Tales de Mileto, aunque dicho cambio no lo podemos entender como ruptura con respecto al mito sino lento y laborioso tránsito hacia el logos. Desde el siglo pasado existen voces críticas a dicha génesis aristotélica por cerrar el camino a otras posibles manifestaciones filosóficas dadas entre los poetas-teólogos y los jonios, sin embargo se acepta comunmente, y nosotros lo hacemos, en la historia de la filosofía que los milesios son la primera escuela filosófica de la historia.

del universo llegan al convencimiento de que debe haber una razón universal del cosmos, se preguntaban no solo por el principio o *arché* del mundo sino por su sentido y finalidad.

Heráclito “el Oscuro”, como sus predecesores⁶, quiso encontrar la ley que armoniza y da coherencia al universo y la denomina *logos* y la describe en términos de unidad que resuelve la diversidad, de aquello que no es inventado por el hombre sino que el mismo hombre y todo suceso son conforme al *logos*. Es la razón intrínseca del propio devenir, la ley racional del universo⁷ que ordena y rige la realidad. La entiende como lucha entre opuestos⁸, es además ley suprema del hombre y de la sociedad⁹.

En este sentido también encontramos en Anaxágoras y en Diógenes de Apolonia el convencimiento de que existe una razón universal que regula las fuerzas del universo y que ejerce su acción sobre sus elementos con vistas a un fin. En estas teorías cosmológicas presocráticas no aparece aún la palabra *providencia*, sí como hemos visto un concepto que refiere a la razón universal del mundo, que Heráclito denomina *logos*. El término griego *prónoia*, cuidado del mundo y predeterminación divina, aparece por primera vez en un contexto

⁶ Heráclito fue el último de estos filósofos jonios, (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, de ellos conocemos poco más que sus nombres y fragmentos de sus obras), que permaneció en su patria, Mileto. Los jonios destacaban por su preocupación y buen conocimiento de las leyes.

⁷ “*El logos es así como yo lo describo... todas las cosas acontecen según este logos... incluso cuando los hombres experimentan palabras y acciones tales cual son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo como es*”. En Kirk, G. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969.

⁸ La armonía del universo consiste precisamente en esta lucha entre contrarios, dicha armonía no supone conciliación sino “la lucha misma”. F. Nietzsche es contemporáneamente quien recupera de forma brillante este concebir el fondo de la realidad como “lucha”.

⁹ Heráclito es el primer filósofo que se ocupa no solo de la naturaleza sino de problemas ético-políticos; vivió un momento histórico de revolución social, la época del tránsito a la democracia y, según el parecer de Popper, defendió la causa de la aristocracia tribal a la que pertenecía, de ahí su rígida concepción de la vida social: Todos los individuos tienen asignado su lugar dentro del conjunto de la estructura social, todos sienten que dicho lugar es el apropiado, el *natural*, puesto que les ha sido adjudicado por las fuerzas que gobiernan el universo, todos conocen su lugar en el cosmos. Ver en Popper, K. R., obra y páginas citadas.

diverso, el de la historia, es Heródoto (Halicarnaso, 484 – Sicilia, 425 a. de C.) padre y precursor de dicha disciplina quien lo emplea por primera vez.

Platón en su diálogo sobre la naturaleza, *Timeo*, precisa el concepto de ordenación racional del mundo e incide en que los dioses se ocupan del mundo y de las cosas de los hombres. La importancia de Platón nos impele a desarrollar, aunque de forma breve, su doctrina a este respecto¹⁰.

La cosmología de Platón ve el mundo físico a imagen del mundo de las Ideas, mundo de la realidad inteligible, así en el *Timeo* entiende la creación como ordenamiento, el demiurgo no crea “ex nihilo”, por el contrario, el constructor del universo deseando el bien y que todas las cosas llegaran a ser lo más parecidas a él: “se apoderó de todo lo visible y lo condujo del desorden al orden”. El “divino artesano” toma como modelo para hacer el mundo la criatura viviente ideal, así entiende el mundo físico como criatura viviente donde diferencia el *mundo sensible* del *alma del mundo*, la segunda es quien gobierna al primero, ha sido modelada por el demiurgo antes que él y se sitúa por debajo de las *Formas eternas* y por encima de las *cosas sensibles*, de manera que como las *Formas* son inmutables e indivisibles y los *cuerpos sensibles* son cambiantes y divisibles al estar entre ambos el *alma del mundo* se caracteriza por ser intermedia.

Para dar razón de la existencia del mundo expone en *Timeo* la necesidad de cuatro cosas independientes entre sí: las *Formas*, el *demiurgo*, el *espacio* y los sucesos que ocurren en el espacio. Las *Formas o Ideas* no se identifican con el *demiurgo* ya que están ahí desde el principio como modelos que contempla para realizar su obra ordenadora. El “artífice y padre de las obras” no es omnipotente

¹⁰ Para ello nos servimos de cuatro lecturas contemporáneas de él: la de David Ross, la de Karl R. Popper, la de Martha C. Nussbaum y la de Charles Taylor.

al conducir al mundo al orden precisamente porque “no puede alterar las relaciones establecidas entre las *Ideas*, que unicamente las determina su propia naturaleza”, así el gobierno u ordenamiento del “hacedor”, aunque pretende “lo mejor”, se ve limitado por la *necesidad*, en el sentido que el desorden ejerce una influencia compulsiva y restrictiva sobre la obra de la “razón divina”, esta derrota de la razón en algunas ocasiones y en algunos aspectos es la manera como Platón explica el mal y el desorden existente en el mundo.¹¹ Pero en general la concepción platónica es optimista: “La razón ha dominado la necesidad al persuadirla a que guíe la mayor parte de las cosas, que llegen a ser, hacia lo mejor”. El mal se reduce solo a algunos aspectos pero el dominio de la razón se extiende y ordena. “La concepción platónica de la vida de la razón es una prolongación directa de la aspiración a la autosuficiencia racional que intenta *atrapar y amarrar* los objetos y aspectos poco fiables del mundo”, es el intento que emprende Platón para liberar a la vida humana de la fragilidad, “haciéndola inmune a la fortuna” mediante el autodomínio racional.¹² Para Popper el germen fundamental del sistema de Platón se origina, como en la doctrina de Heráclito, en el parecer de que “todas las cosas” y la sociedad están en constante cambio, pero la diferencia con el jonio estriba en que para Platón esta incesante transformación puede ser superada por la razón y la voluntad moral humana.¹³

Para Taylor, Platón rebasa la perspectiva Homérica en cuanto que da predominio a la *ética de la razón* sobre la *ética del honor*, “privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado” que pasa a ser el “centro”, la

¹¹ Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989. En las pp. 145-165.

¹² Dicha pretensión de invulnerabilidad es una de las tesis fundamentales que sostiene Martha C. Nussbaum en su obra *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995. Respecto al planteamiento expuesto pp. 27-50. Aporta un estudio de los diálogos intermedios de Platón en las pp. 133-308.

¹³ Quizas sea desmesurada la tesis de Popper de ver en Platón un precursor, quizás el principal, del totalitarismo. Lo que muestra es que Platón es el primer gran constructor en el pensamiento de una cosmovisión de orden universal y predominio de la razón, una concepción a su parecer “cerrada”. Al respecto ver en Popper, K. R., op. cit. en las pp. 33-47.

hegemonía racional desde donde juzgamos los demás estados no como en la tradición Homérica y mítica donde la ubicación moral se daba en estados especiales como puede ser la de un “arrebato heroico” o una “inspiración divina”. En Platón es en el alma donde se ubican el pensar y el sentir y este es el centro, es la capacidad para ver y comprender el orden cosmológico existente. Su visión de la razón es además sumamente optimista, estar regido por la razón supone percibir y comprender el orden natural, “el orden correcto o adecuado”, y esto conlleva necesariamente gobernarse correctamente, regirse por una visión de tal ordenamiento, la racionalidad y el conocimiento del orden están íntimamente unidos, por eso “la razón es ver el orden de la realidad tal cual es”, así quien se rige por la razón no puede andar errado o equivocado.¹⁴

Su discípulo Aristóteles se distancia del maestro, no admite la necesaria y esencial conexión entre el *orden cosmológico* y el *orden moral*, donde el primero es condición necesaria del segundo. Aristóteles diferencia la captación del orden cósmico, que es ciencia en sentido estricto, o “conocimiento de lo inmutable y eterno”, de la captación de la prioridad de fines en la vida y de su correcto ordenamiento para la “vida buena”. Ciertamente el conocimiento del “orden bueno” se vincula esencialmente con la *theoria* ontológicamente por ser los seres humanos parte de la naturaleza y así movidos por el amor de la divinidad el ser racional anhela realizar su naturaleza y alcanzar su perfección. Además, por ser “la razón el determinante más importante de nuestros fines” y porque para la consecución de la vida buena es necesaria “la contemplación del orden inmutable”, la considera una de las más elevadas actividades del hombre y

¹⁴ Taylor, Ch., Fuentes del yo. *La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, (ver las pp. 131-142). Esta concepción optimista de autodominio, autocontrol e invulnerabilidad de la razón posiblemente ha dominado desde Platón en el pensamiento occidental, es precisamente a esta idea a la que se dirigen agudas críticas tales como las de Nietzsche al hablar del pensamiento apolíneo, desde Sócrates, como inicio de la decadencia y la necesidad de recuperar la sabiduría dionisiaca y trágica. Así también las antes citadas aportaciones, muy recientes, de Popper frente a un autocontrol racional que conduce a una sociedad cerrada, o de Nussbaum mostrando la imposibilidad de invulnerabilidad por autodominio racional ante la realidad inevitable de los envites de la fortuna que nos hacen racional y moralmente frágiles.

que más le aproxima a lo divino, y es complemento necesario de la excelencia moral.

En cuanto al *sentido y la finalidad* de que tratamos al hablar de *razón universal*: Si en Platón la perfección se da en el origen, a saber, al tener todo lo que se desarrolla su punto de partida en la *Idea o Forma* perfecta. Conforme cambia se desvirtúa en cuanto que pierde similitud con el original perfecto. Así en el *Timeo* expone una teoría del origen de las especies de forma degenerativa, descendente y no ascendente. Por su parte en Aristóteles vemos una concepción teleológica.

Aristóteles entiende que existen cambios positivos con la idea de *causa final o fin a que se dirige un fenómeno*, que constituye el objetivo, fin deseado o bien final de algo, su estado o forma definitiva hacia el cual se dirige. Así su teoría de la potencia y el acto que da resolución al problema del “cambio” explica que todo movimiento o cambio significa la “actualización” de cualidades latentes inherentes a la cosa que cambia. Así en el cosmos, solo por medio de su historia podemos llegar a conocer su “esencia oculta y sin desarrollar”. Su potencia o “destino” no ha emergido aun, su esencia está latente, en germen, desde el principio y se va desvelando a través del cambio.¹⁵

Los estoicos desarrollan los supuestos platónicos, en contra de Aristóteles, al aceptar que la visión del orden cósmico constituye condición esencial para el conocimiento práctico y la verdadera virtud. Mantienen como dogma central de su doctrina la idea de una providencia divina eficaz, entendida como razón inmanente del mundo y principio o ley en la cual se resuelven todas las cosas y

¹⁵ Popper, K. R., op. cit., (pp. 199-205). En este sentido ve Popper a Aristóteles como precursor del historicismo de Hegel.

la designan como: “fuego primitivo” o “alma del mundo”, también la conciben como: “razón del cosmos” (*lógos*), ley cósmica (*nómos*), providencia (*prónoia*) y destino (*fatum*). Todas las acepciones refieren a lo mismo, al principio en el que se resuelve la ley universal, a la fuerza divina originaria inmanente al mundo, que es razón del mismo y que gobierna todas las cosas inexorablemente conduciéndolas a la unidad, es en este caso una concepción radicalmente *panteísta, naturalista y fatalista* de la providencia, que somete todo a la necesidad.

Los estoicos, sin embargo, rompen tanto con Platón como con Aristóteles en la cuestión de la *contemplación*, que la rechazan por completo: el hombre es “animal racional” pero su realización y perfección son únicamente prácticas. La *theoria* o contemplación en sí no tiene valor alguno, su único valor es mejorar a los hombres.

El conocimiento de la razón nos muestra “la vida buena” frente a las *pasiones* que son falsas opiniones sobre el bien y nos degradan. Así el hombre sabio, que se guía por la razón tiene una visión del orden universal que le permite ver más allá de los bienes aparentes y falsos relacionados por las pasiones. El estoico ve la bondad del orden total de las cosas y las ama, tiene una nítida visión de la *providencia de Dios* que dispone y ordena todo para lo mejor, este amor a la providencia le libera de preocupaciones, agobios y miedos, de placeres y dolores, que afligen a los hombres corrientes, porque el estoico sensato sabe que todo está determinado y dispuesto por la *providencia* para lo mejor.

En el neoplatonismo de Plotino también encontramos el tema de una “razón universal del mundo” que es permanente frente a la naturaleza cambiante, es el principio unificador, el *Uno*. Más tarde, Boecio recoge estas doctrinas expuestas, particularmente las estoicas, y presenta un plan eterno universal que dominando

todo el ser alcanza a los seres particulares, y este “plan divino existente en el Creador que todo lo ordena” es lo que denomina “providencia”. Pero Boecio distingue *providencia* y *destino* (*fatum*), la providencia es el “plan de Dios” y el destino la ejecución de dicho plan. Luego distingue en el ser dos estratos: el mundo racional, el de los hombres, y el mundo irracional; éste segundo estrato está determinado y sometido a la necesidad por el “destino” sin embargo en el primer estrato, el racional, el mundo del espíritu y del hombre, no hay determinación sino que las formas eternas son ideales a los que hay que seguir, pero desde la libertad pues se las puede contradecir. En este punto Boecio se separa de la Estoa para quienes el *Fatum* abarcaba toda la amplitud del ser imponiendo determinación y necesidad a todas las cosas. Al hablar de que las “formas eternas” son ideales y que el espíritu del hombre ha de elegir libremente, está apuntando claramente al neoplatonismo.

El relato de Plutarco en “*Sobre los Oráculos*” donde un marinero, de la época de Tiberio, narra que al pasar por la isla de Naxos escuchó una voz potente y misteriosa que decía: “¡El gran Pan ha muerto!” Se puede interpretar como aviso del comienzo del fin de la cultura y la religión del mundo antiguo¹⁶. Encontramos un cierto paralelismo entre este oráculo y el pasaje veinticinco de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche donde el *loco* proclama su: “¡Dios ha muerto!” Denuncia la caducidad y agotamiento de su contexto “incapaz de enterrar el cadáver de Dios”, para hacerse heraldo y profeta, *Zaratustra*, de un nuevo tiempo y un nuevo hombre.

Ciertamente la frase de Plutarco podía bien expresar cómo tras el epicureísmo y el estoicismo el pensamiento griego y sus ideas estaban agotados. No sólo las ideas sino el trasfondo que suponen las creencias, cuando Juvenal escribe que: “El oriente se vierte en el Tiber” refiere un momento donde en

¹⁶ Lain Entralgo, entiende así el relato simbólico de Plutarco. Ver Lain Entralgo, P., *Esperanza en tiempo de crisis*, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1993, las pp. 17-20.

Roma son moda y seducen las mistericas religiones del oriente, mientras que la religión olímpica y sus dioses, en versión romana, pierden toda credibilidad junto con el ordenamiento moral y político del Imperio.

En el seno del desmoronamiento de las creencias greco-romanas donde su modo de entender la naturaleza, *physis*, y la razón, el *logos*, no son capaces ya de fundamentar la vida de los hombres, surge el cristianismo con su *promesa* de un Dios omnipotente y redentor, encarnado en Jesucristo que promete al hombre la felicidad y la vida eternas. San Pablo en el Areópago identifica su *buena noticia* con el *dios desconocido*: Jesucristo no es otro que *el dios esperado*, el que viene a llenar ese vacío que representa el dehabitado altar.

ii. *EL HORIZONTE DE LA TRADICIÓN CRISTIANA*¹⁷

En la tradición judeo cristiana el testimonio de la Sagrada Escritura es unánime: Dios tiene cuidado de todas las cosas de las más pequeñas a las más grandes; alcanza todos los acontecimientos de la historia de los más irrelevantes a los más trascendentes porque Dios es Creador y Señor del mundo y de la historia, y con respecto al hombre hace *Historia de Salvación* como atestigua el Antiguo Testamento en la historia del Pueblo de Israel. Se da una real soberanía y primacía de Dios sobre el mundo y la historia que no solo es un mero actuar o

¹⁷ Para Zubiri con la concepción de creación *ex nihilo* "el horizonte ha cambiado completamente": "Al horizonte de la movilidad se yuxtapone el horizonte de la creación y de la nihilidad" con dicha yuxtaposición se produce lo que Zubiri denomina "la entificación de la realidad", es decir, que la Creación se entiende como el paso de la nada (no-ser) al ser y hace que las cosas se entiendan como entes y Dios como Ser-subsistente con lo que se identifica plenamente el ser con la realidad y se reduce esta última, en vez de entender la Creación como "una realidad que antes no era, realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plena" esta identificación-reducción constituye para Zubiri una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental. Por esto en nuestra

intervenir puntual en el mundo y el devenir, sino un actuar gobernando, “realizando sus designios”. Desde los Patriarcas donde Dios saca vida de la esterilidad, acompaña a Abraham en su caminar y cumple su Promesa, donde lucha con Jacob y en la azarosa historia de José torna en bien el mal; hasta la gran liberación de Egipto, la provisión y custodia del Pueblo en el desierto, la “mano fuerte” en la victorias sobre los cananeos al conquistar la tierra, la oportunidad de los Jueces frente a las adversidades y la historia de los profetas posteriores que son instrumento del designio de Dios; aporta en la tradición veterotestamentaria un Dios actor en la historia y además actor protagonista. Da además una visión dinámica de la historia y al tiempo trascendente, no muere en el propio acontecimiento, todo apunta a un sentido, a un plan inteligente y sabio, nada ocurre en vano.

En el Nuevo Testamento se concreta más con la figura de Cristo, que es el Verbo Encarnado, Dios hecho hombre, que asume la carne y la historia humana y que enseña como el Padre celestial cuida de las pequeñas cosas y conoce lo que conviene a cada hombre, y en esta convicción invita al abandono en la providencia de Dios Padre. Esta invitación la hace Jesús en el contexto del “Sermón de la Montaña” tras haber afirmado que no se puede *servir a Dios y al dinero*, así comienza a exhortar a quienes le escucha a que confíen en la providencia: *No andéis preocupados por vuestra vida... ¿no vale más la vida que el alimento?*

Jesucristo mismo invita a un *abandono filial a la providencia* y aquí posiblemente varíe la concepción respecto a la Antigua Alianza, Jesús nos acerca al Padre, acerca al hombre a Dios Padre y le hace partícipe de su filiación con lo cual no es ya un Señor que rige y al tiempo provee a su pueblo, sino es como el niño pequeño que depende de su padre para todo y que se fia de él; de esta

presentación del horizonte cristiano pretendemos desarrollar su carácter de realidad. Ver Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997, (pp. 154-172)

manera concluye Jesucristo: *Buscad primero su reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana : el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su propio mal*¹⁸.

Las palabras de Jesús son sumamente explícitas en cuanto a la confianza del hombre, en este caso sus seguidores, en la providencia de Dios y así se vivió en el cristianismo y en la tradición en sus primeros momentos; la providencia forma parte de la concepción de vida cotidiana y de vida práctica y moral en las comunidades cristianas primitivas: “ponían sus bienes en común y vivían de forma fraterna, como hijos de Dios”. Pero el testimonio más contundente es el de los mártires, que fue abundante, y que se confían al Padre hasta la muerte, testimonios incomprensibles sin una firme fe en un Dios providente.

En el desarrollo del pensamiento cristiano aparece desde sus primeros momentos en los Apologistas griegos, como San Clemente de Roma donde domina la idea de una providencia divina “gobernadora del mundo y que conoce las acciones de los hombres”. San Justino frente a las concepciones fatalistas dominantes en el ámbito pagano, pensemos sobre todo en el determinismo de la Estoa, opone una concepción cristiana de la providencia como gobierno y orden, y habla de la *monarquía de Dios*.

San Ireneo de Lyon afirma también la fe en la providencia en su confrontación con los gnósticos, una cita significativa de su *Demostración de la Predicación Apostólica*, por ser considerado como el primer Catecismo de la Iglesia, son estas líneas del tercer capítulo del prólogo: “Dios, por lo tanto, no ejerce su poder y soberanía sobre lo que pertenece a otros, sino sobre los que le

¹⁸ Mt 6, 25-34; cf. Lc 12, 22-31.

es propio. Y todo esto es de Dios. En efecto, Dios es omnipotente y todo proviene de Él.”¹⁹

Así es como concluye San Ireneo la *regula fidei*, es decir, el fundamento de la verdad y la salvación o los contenidos fundamentales del cristianismo.

En la tradición alejandrina Orígenes al hablar del martirio cristiano afirma la providencia y el gobierno de Dios sobre las cosas, dice también que de ella recibimos todo respondiendo a aquellos que no creen en ella o la rechazan como el pagano Celso²⁰.

En la misma tradición, y discípulo de Orígenes, Eusebio de Cesarea demuestra la existencia de la providencia frente a doctrinas epicúreas, estoicas y peripatéticas; condensa en diez afirmaciones capitales la doctrina de la providencia afirmando que ella *se extiende universalmente a todas las cosas*. Otro autor palestino, San Cirilo de Jerusalén en sus *catequesis* hablando de Dios Creador trata el gobierno de Dios antes que la creación en sí misma. Un contemporáneo de San Cirilo, Tito de Bostra dedicó el segundo libro de su tratado *Contra los Maniqueos* al desarrollo de una fuerte apología de la providencia divina. En esta misma época un gran Padre de la Iglesia como lo fue San Atanasio mantiene que Dios es *maestro y soberano de todas las cosas* y que *el equilibrio y armonía del universo denotan la unidad y armonía de Dios*. Un mayor desarrollo teológico de la cuestión que nos ocupa lo encontramos ya en

¹⁹ San Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación Apostólica*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1991, (ver pp. 51-57).

²⁰ Orígenes, *Contra Celso*, B.A.C., Madrid, 1967, (ver pp. 45, 47, 81, 312, 578).

San Juan Crisóstomo, y posteriormente en San Agustín a quien nos remitiremos en más de una ocasión a lo largo del estudio.²¹

Toda esta tradición entiende que hay un sentido y un orden de la creación y de la historia, orden que se realiza a través de la acción de Dios en las figuras y la historia del Pueblo de Israel, es lo que la teología pos conciliar denomina *Historia de Salvación*²². El plan de Dios es sentido y fin de la historia, del hombre y de toda la creación como expresa el Salmo 33 (32) que es en sí un Himno a la providencia divina, en él se dice que *el plan del Señor subsiste por siempre, los proyectos de su corazón permanecen por todas las edades*, haciendo referencia a la razón divina cuyo designio es sentido recapitulador de todas las cosas. También es muy significativa la definición que aporta el libro de la sabiduría: *Se despliega de un confín a otro del mundo y gobierna de excelente manera el universo*, la sabiduría de Dios lo alcanza todo con su providencia; tiempo (“de edad en edad”) y espacio (“de un confín a otro del Mundo”). A nuestro parecer esta visión de la providencia responde de forma acabada y concreta a lo que buscaban los cosmólogos jonios presocráticos, al sentido y la finalidad del cosmos y de la historia pero alcanza su síntesis adecuada en San Agustín y posteriormente en el Aquinate.

San Agustín se puede considerar como el gran pensador que hace de “bisagra” en el tránsito del horizonte antiguo al horizonte medieval, desde su visión del tiempo, la historia, y la salvación, determinantes para la cultura occidental, hasta su valoración de la razón humana: *credo ut intelligam*, su filosofía forja los cimientos del pensamiento de la Edad Media.

²¹ Lo expuesto recoge una síntesis muy breve del amplio estudio sobre el término *providencia* que ofrece el *Dictionaire de Theologie Catholique*, en sus páginas 941-984. Es el mejor y más completo artículo de teología al respecto.

²² Kern, W., *El mundo y el hombre en la providencia divina*, en *Mysterium Salutis*, vol. II. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.

El pensamiento de Agustín en este punto está claramente marcado por su oposición al maniqueísmo y al pelagianismo. San Agustín distingue con nitidez entre “ideas eternas” o “plan salvífico de Dios” y ejecución temporal de dicho plan en el mundo, esta distinción es la que Santo Tomás precisará cuando habla de providencia y gobierno divino, de razón del orden divino y ejecución del orden divino.

La influencia de las teorías de Platón en Agustín pasadas por el tamiz de Plotino son claves en su desarrollo intelectual: entiende así la oposición paulina entre el espíritu y la carne con la ayuda de la dualidad platónica entre lo corpóreo y lo incorpóreo, también asume las oposiciones entre lo temporal y lo eterno, lo cambiante y lo inmutable, personaliza las Ideas eternas como “pensamientos de Dios”, empareja, al tiempo que se diferencia, la noción platónica de participación con la cristiana de creación *ex nihilo*, un orden de la creación hecho de acuerdo con el pensamiento de Dios.

San Agustín es el primero, en *De civitate Dei*, en desarrollar una *teología de la historia* consciente de la importancia de lo concreto, del acontecer histórico de Dios, para completar lo puramente especulativo y teológico. Para el Santo de Hipona el plan providencial de Dios está detrás del acontecer histórico, detrás de cada acontecimiento, incluso del mal y de lo que parece absurdo y contradictorio, porque Dios es tan omnipotente y bueno que del mal, incluso del pecado y del error humano, puede sacar grandes bienes, porque con su providencia obra oculta y constantemente para el establecimiento definitivo de la “civitas Dei”. Este Designio y esta acción de Dios escapan a la razón del hombre y solo pueden vislumbrarse y entenderse a la luz de la Revelación y de la fe. Como afirma Taylor, Agustín ofrece una comprensión platónica del universo como realización externa del orden racional de Dios, es la bondad de la creación,

que en palabras de Taylor muestra un *orden significativo* impuesto por la *ley eterna de Dios*²³

Santo Tomás supo entender correctamente a Agustín pero la teología de la historia del Obispo de Hipona tuvo su repercusión en la Edad Media quedando difuminada por doctrinas milenaristas o la influyente elaboración de Joaquín de Fiore sobre las “tres edades” y su posteridad espiritual que desarrolla una idea de progreso universal²⁴. Posteriormente el Agustínismo, en este punto influyó a diversas corrientes teológicas y filosóficas de la época moderna.²⁵

San Anselmo es una figura decisiva en el inicio de la gran escolástica y de la valorización de la razón humana, así al “*credo ut intelligam*” añade el “*fides quarens intellectum*”²⁶, “la fe requiere de la inteligencia”, pide el ejercicio de la razón. En el s. XIII, San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino establecen, apoyados en Aristóteles esta complementariedad entre la razón natural del hombre y la fe revelada. Para ellos la razón infinita de Dios es conciliable con la razón finita del hombre, lo cual es “razón formal” de la imagen y semejanza del hombre con Dios. Además Dios Creador ha establecido su *potencia absoluta* como *potencia ordenada* y esto se traduce en el *orden racional de la creación*, es decir, existe un orden establecido por Dios inteligible para la razón humana, donde las *causas segundas*, “las que obran en virtud de su propia naturaleza”, juegan un importante papel, fundamentalmente el hombre, dentro del “gran plan divino”. La filosofía tomista es en sí misma un gran trabajo

²³ En Ch. Taylor, (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona; pp. 143-145.

²⁴ Es muy interesante el estudio del Padre de Lubac a este respecto en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. I, Encuentro, Madrid, 1988.

²⁵ Así lo indica el Padre de Lubac en autores como Bayo o Jansenio en su estudio *Agustinismo y teología moderna*, en *El Misterio de lo Sobrenatural*, pp. 263-546, Encuentro, Madrid, 1991.

²⁶ En el “creo para entender” de San Agustín la razón requiere de la fe para completarse. San Anselmo añade que la fe requiere de la razón para completarse. Comienza la complementariedad fe-razón que en Santo Tomás alcanza un equilibrio canónico.

de ordenación racional, de ordenación de las cosas a sus fines, de ordenación del hombre a su fin último, que es Dios mismo, es fundamentalmente un pensamiento armonizador que busca el sentido.²⁷

Tras el esplendor de la escolástica, el escocés Duns Escoto adopta una nueva perspectiva: Dios no es primeramente “razón infinita” sino “poder infinito”, “voluntad y libertad infinitas”, en su ser más íntimo Dios no es racionalidad sino voluntad, de manera que la “imagen y semejanza” del hombre con Dios no radica ya en la armónica relación entre razón finita y razón infinita sino en la libertad y la voluntad finitas que se sitúan frente a la voluntad y libertad de Dios. Este paso aproxima a la concepción moderna del mundo cuyo horizonte será la idea de *progreso y el dominio técnico del cosmos por parte del hombre y su ciencia*.

Es en el siglo XIV donde propiamente encontramos la crisis medieval a raíz del *nominalismo* que, con su giro gnoseológico, aporta una nueva concepción de la religión del hombre y de la sociedad: si para el tomismo el conocimiento era el paso de lo particular a lo universal, es decir, conocemos lo universal en lo particular; para Ockam *no hay universales*, lo que así llamamos no son más que meras convenciones que la mente humana ha asumido de modo que el conocimiento solo se puede dar sobre los *particulares*, que es aquello que encontramos en la naturaleza, he aquí el punto de partida de la ciencia moderna: La observación atenta de lo que se quiere conocer, *lo particular*, nos cundece a hipótesis explicativas que nos permiten explicar racionalmente lo observado, de forma que la razón queda al servicio de la voluntad. Por otra parte para en la teología nominalista *Dios no puede ser conocido por la razón* porque “Dios es

²⁷ García López, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Cincel, Madrid, 1985. El profesor García López sabe ver muy bien la importancia del punto de vista del orden en el pensamiento del Aquinate: “Santo Tomás destaca por el maravilloso orden que campea en toda su producción y en el conjunto de ella. Destacando la armonía existente en él entre el orden natural y el orden sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la filosofía y la teología.”

pura voluntad” de manera que no puede comportarse racionalmente: “La racionalidad no es principio sino hecho y así la razón humana afirma su carácter creado sobre su carácter racional, al tiempo que se aleja de Dios recluyéndose en sí misma, haciendo necesario un nuevo camino filosófico”.²⁸

Sí añadimos a este giro filosófico los acontecimientos históricos: conflicto de las investiduras y el consiguiente “Cisma de Occidente”, abusos por parte del poder de la Iglesia, la peste negra, y el terrible acontecimiento de la “Guerra de los Cien Años” entre Francia e Inglaterra y extendida a España con las guerras entre Pedro I y Enrique de Trastámara provocando hambrunas y compañías de mercenarios que asolan durante décadas las tierras europeas, son hechos indicativos del declive medieval y del principio del fin del horizonte cristiano dominante en el periodo histórico.

²⁸ Respecto a lo expuesto sobre la crisis nominalista ver: Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, Alianza, Madrid, 1982, en las pp. 158-172. Ver tb. Lain Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, pp. 20-23.

iii.. EL HORIZONTE MODERNO²⁹

En los orígenes de la modernidad, en su base, encontramos la reforma protestante que rechaza plenamente la mediación de la Iglesia, material y visible, en favor de la *sola fe* y la *sola gracia*, don de Dios, dejando al hombre sin asidero alguno, desvalido, sobrecogido, entre el miedo y la gratitud; solo le queda reconocer el Don y agradecer la gratuidad divina. El hombre queda *solo ante Dios*. Se niega la comprensión católica del papel mediador de la Iglesia y de los sacramentos, se niega de éste modo que existan momentos o acciones en los que se hace presente el *poder de Dios*, la acción divina, y así se rechaza al mismo tiempo la existencia de estados de vida más cercanos a Dios, o de mayor excelencia como lo eran en la concepción medieval la *vida religiosa*, en la cual la vida profana quedaba relegada a un inferior status. Los reformadores niegan el orden especial del clero o de cualquier forma de vida que se considere superior en base a considerarse *lugar privilegiado de lo Sagrado*. Se elimina así la distinción entre lo sagrado y lo profano, es más se rechaza la vida religiosa. Como contrapartida positiva nos encontramos con una revalorización de la *vida laica* o seglar, así la vocación personal, el trabajo y la familia pasan a ser los lugares privilegiados del encuentro con Dios.³⁰

²⁹ En el anterior apartado nos hemos referido también al *horizonte*, en ese caso al cristiano ahora al moderno, pero ¿qué estamos indicando cuando hablamos de *horizonte*? La acepción está en la línea de la hermenéutica de Gadamer: "Todo presente finito tiene sus límites. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte. *Horizonte* es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto." En *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, ver pp. 309-310; 372-375.

Nos referimos pues a los límites referenciales ante los que nos situamos, límites abiertos dado que en la medida que nos acercamos a ellos se nos abren otros nuevos. Tiene que ver, no solo con los márgenes de una cosmología significativa sino, también, con la cultura, son el marco cultural ante el que nos situamos, y con el marco de la comprensión histórica.

³⁰ Este análisis se encuentra en la base de la conocida tesis de Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, (1969). Es sin duda una de las tesis que más tradición ha tenido en la filosofía política y la sociología hasta nuestros días.

El cristianismo en sus orígenes a diferencia entonces de platónicos y estoicos no infravaloraba en absoluto la vida seglar, la salud, el trabajo, la libertad; antes al contrario la renuncia del cristiano, difiere esencialmente de la renuncia estoica, el mártir cristiano renuncia a su vida no por indiferencia, o por desprecio sino por todo lo contrario, porque la corporalidad, la vida y todos sus componentes tienen para él un carácter valiosísimo y es en ese mismo carácter en donde radica el sentido de su renuncia. La ascesis cristiana no supone la negación de la vida sino su plenificación, renuncia a aquello mismo que afirma como bien, entrega un bien absoluto (vida terrena) en orden a un bien superior (vida eterna). Es como ve Charles Taylor el contraste entre la muerte de un Sócrates sereno y la agonía y desesperación que sufre Cristo en la cruz: “¿porqué me has abandonado?”³¹.

Al producirse la síntesis entre cristianismo y helenismo, la primacía de una lectura platónica saca de contexto la oposición paulina entre carne y espíritu, introduciendo una noción de jerarquía que distorsiona la visión de vida religiosa como vida plena en oposición a la mediocridad del estado laico.

En la reforma protestante se recupera la afirmación de la vida laica, la *vida corriente*³², *vida que ha de alcanzar su fin y para ello debe ser vivida para gloria de Dios, es decir, para los fines de Dios*; es ésta una idea agustiniana que resulto clave en el puritanismo. Para conseguirlo se han de evitar dos errores: el ascetismo papista y la jerarquía clerical y el tomar las cosas como fin en sí mismo en vez de como medio para alcanzar los fines de Dios. Hay por tanto que llevar a cabo un ascetismo de la vida cotidiana, hacer un uso desapegado de las cosas y vivir la vocación no solo a ser cristiano, en el ámbito de la fe, sino en el trabajo que es para servir a Dios; el producto de ello son austeros hábitos de vida

³¹ Para la presente exposición nos hemos inspirado en los planteamientos del canadiense Ch. Taylor y su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996; especialmente ver las páginas 227-321.

³² En la terminología de C. Taylor denomina vida corriente a aquella faceta de la vida humana que concierne a la producción y reproducción, a saber, trabajo, manufactura de las cosas necesarias para la vida, matrimonio, familia y vida sexual.

y trabajo disciplinado y regular, que es justo en donde encuentra Max Weber el origen e implantación del capitalismo industrial.

El puritanismo por otra parte concibe la providencia íntimamente relacionada a la predestinación, hay una predeterminación a salvarte o no, y paradójicamente combaten con vehemencia el desorden social, no para salvar almas, porque es absurdo pretender salvar el que está predestinado a la condenación eterna, sino porque existe en esta mentalidad un auténtico horror al desorden.

La revolución científica está propiciada también por la teología puritana, así Francis Bacon critica a las ciencias tradicionales contemplativas por quedarse en la pura teoría y no descubrir el funcionamiento de las cosas, de esta manera no alcanza la ciencia su fin moral propio, a saber, su capacidad para obras benéficas. Sin embargo, - afirma -, la *nueva ciencia* es eficaz y productiva e indaga sobre los propósitos de Dios, y conduce a un uso correcto de su creación y así a su mayor Gloria³³. En esta postura instrumental hacia el mundo ve Taylor un paso importante en cuanto a la valoración de los trabajos manuales y mecánicos, nosotros añadimos además que supone un paso importante respecto a la providencia que va concibiéndose más como providencia humana, para *mayor gloria de Dios*, eso sí, pero en definitiva *humana providencia*.

En Locke el cristianismo se presenta como religión natural mantiene la tendencia protestante en dos aspectos: “Dios quiere que seamos productivos” y eso supone una dedicación enérgica e inteligente a una tarea útil, integrando así la noción protestante de la *vocación* o la *llamada*. Por otro lado Dios dota a los hombres de razón para que la utilicen en su mayor beneficio, por lo tanto se

³³ Pensemos que su obra fundamental *Novum organum scientiarum* de 1620 define los principios de la ciencia de su tiempo. Bacon es el fundador de la epistemología moderna y quien establece, en ésta obra, el método de la ciencia, tanto experimental como inductivo.

exige previsión y eficacia en el quehacer humano no solo de forma individual sino para el *bien común*.

Las diversas formas de deísmo que prosiguen reformulan la fe cristiana en base a la imagen de un *orden natural*³⁴ diseñado para un bien autónomo propiamente humano. La providencia o *designio divino* ha aparecido a menudo en distintas tradiciones como diferente y separado de lo humano, así en los griegos que mantienen la frontera entre los dioses y los hombres y donde las relaciones divino - humanas mantienen el esquema de patrono - protegido. Como sabemos en la tradición judía y cristiana aunque la trascendencia de Dios aparece nítidamente marcada, existe una inmanencia de Dios en las relaciones con los hombres.

Dios llama a Israel a ser *su pueblo* y ello implica la conversión de éste en un *Pueblo Santo*, puesto aparte entre las naciones y llamado a *cumplir la voluntad de Dios*, para esto no le abandona a su suerte sino que desea y fomenta históricamente el bien de su pueblo. Aunque a simple vista la visión encaja con el esquema “patrono – protegido”, es decir, un vasallaje donde el siervo paga impuesto a su protector, hay una distinción esencial: sobrepasa el simple *pagar tributo*, Dios quiere una *entrega total*, “es un Dios celoso”, cuyo sentido requiere la valoración íntegra de lo que se entrega, hay un *carácter de totalidad* que se observa muy bien en el sacrificio de Isaac por su padre Abraham. Por su parte Dios es fiel aun cuando el pueblo no lo sea, se da una real gratuidad por parte de Dios, una entrega previa por su parte, una Promesa que será cumplida, ya en el cristianismo manifiestamente es Cristo la Promesa cumplida.

³⁴ En este punto queremos hacer notar como la mala interpretación, que denuncia el Padre de Lubac respecto a que Santo Tomás distinguiese dos ordenes el natural con un fin propio, y el sobrenatural con un fin añadido, ha tenido una repercusión enorme como estamos viendo en este proceso que describimos, repercusión que se concreta en la concepción del orden providencial divino. En, *El misterio de lo Sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991.

Los hombres se hacen partícipes de una *moral superior*, y en esto es semejante al paganismo, pero la grandeza es que se hace al mismo tiempo desde una *fuerte valoración* del hombre y de la vida carnal y cotidiana, esto se hace visible en la vivencia judía de la Torá, o en la vivencia cristiana de la caridad (amor - agapé), o en la centralidad de dos dogmas fundamentales de la profesión de fe como son el de la *Encarnación* o el de la *Resurrección de la carne*. Indicamos esto porque encontramos de suma importancia para nuestro estudio mostrar la compatibilidad y complementariedad de la providencia de Dios con la libertad humana, tal como concibe la tradición católica.

El deísmo de la modernidad pierde esto de vista en base al, antes mencionado, orden natural cuyo designio es el bien humano autónomo y se sostiene sobre dos líneas teológicas: La primera es la definición que hace Erasmo de Rotterdam de la bondad de Dios en términos de beneficencia hacia la humanidad y la segunda es la negación de la materialidad de la Iglesia y la contundencia antijerárquica de los protestantes en favor de la vida cotidiana. A partir de ellas se empieza a entender que Dios dispone las cosas para el bien humano en el buen orden de la naturaleza, se entiende también la providencia en términos generales, sin admitir intervenciones divinas particulares como pueden ser *los milagros*: “si Dios tuviera que ajustar constantemente las leyes a los casos particulares suplantaría el ingenio, la previsión, y la acción de los hombres”, hay por parte de Hume y muchos intelectuales una fuerte crítica a la credibilidad de los relatos de milagros. A esto hay que añadir el enorme impacto intelectual que tuvo en el siglo XVIII el terremoto de Lisboa, cuyo desastre entraba en conflicto con la imagen optimista del orden benevolente.

De esta forma la naturaleza histórica de religiones como el cristianismo y el judaísmo, centradas en *acontecimientos históricos clave*, o dicho de otro modo, en la *providencia divina*, en acciones de Dios en la historia, pasan en el deísmo

moderno a justificarse, todo lo más, como fases inmaduras de la religión con ellos superada a su verdadera y madura fase: la *religión natural*.

Además de los precedentes teológicos que, desde el nominalismo, buscan garantizar la absoluta libertad de Dios frente a la contaminación del mundo, en otra vertiente, hemos de señalar que Descartes inaugura una nueva época en la historia del pensamiento una determinada teoría del conocimiento donde el orden racional humano busca un control objetivo del orden cósmico natural, lo que importa ahora es conocer los fines racionales del cosmos (externos e internos) para poder tener un control racional del mismo lo que comienza aforjar una “concepción procedimental de la razón”³⁵. Ahora ya no se sigue la vida según una idea de *orden providencial* sino de “control” de los deseos, según los cánones de la razón instrumental. La libertad humana adquiere un nuevo significado que consiste en “emancipación de autoridad pero no obedecer más que a la propia razón”; con ella la dignidad humana se valora no en el marco de un orden global sino “propio”, reside en la “dignidad y soberanía propias”. Pero se abre un dualismo, una tensión, por un lado lo corporal se somete al orden mecanicista del universo, a una “teoría funcional de las pasiones” y por otro un ideal antropológico de control y hegemonía racional donde encontramos un “yo descomprometido o desvinculado”, exento de fragilidad.

Se da una nueva cosmovisión, en este clima es importante garantizar la autonomía del mundo y del hombre que previamente en el deísmo arranca de garantizar la autonomía de Dios. En el mecanicismo y el positivismo desaparece la idea de orden providencial, de orden significativo, y el mundo obedece a la mecánica puesta por el “gran Relojero”; así Descartes separa las *pasiones*, (psicología), que en definitiva obedecen a este orden funcional y mecánico del cosmos, del control racional (ética); diferenciando lo que llama *cuero objeto*

³⁵ Así lo expone muy bien Taylor, en *Le juste et le bien*, publicado en la *Revue de Métaphysica et Morale*, nº 1, (1988), pp. 33-56. (Trad. P. Constantineau).

(pasiones) de *cuerpo propio* (razón), así en el racionalismo el “cuerpo objeto” ha de ser controlado por el “cuerpo propio”, y al mismo tiempo hay un dualismo, la psicología por un lado sometida a las leyes mecánicas que rigen el mundo y por otro lado la ética situada en la autonomía y el control racional. Se hace sobre todo una ficción el “yo pensante” se desvincula de sí mismo, se abstrae y se desencarna, es un “yo descomprometido” de su cuerpo y sus pasiones sometidas a la mecánica, las cuales por ello quedan sometidas a la ciencia, por esto la psicología se hace ciencia.

Todo esto no deja de ser una ficción y un distanciamiento del cristianismo; en el racionalismo el hombre es un “yo pensante” que “tiene un cuerpo”, por tanto una antropología desencarnada, por contra en el cristianismo “yo soy mi cuerpo”, una antropología de “unidad sustancial de la persona” donde además, recordemos, resultan fundamentales los dogmas de la Encarnación y la Resurrección de la carne. Esto lo observa muy bien Taylor que denomina la posición racionalista como *ficción del yo desvinculado*³⁶.

En el periodo moderno quien trata explícitamente de la providencia es Baruc Spinoza y da un paso interesante en el horizonte racionalista sacralizando la razón, dice que “sagrado” es aquello que sirve para la piedad pero si los hombres lo tratamos en un sentido profano pierde su carácter sagrado, así lo sagrado dependerá del uso que le demos los hombres³⁷. No existen personas, lugares, cosas o acontecimientos sagrados “en sí” sino que dependen de la actitud que el hombre asume entre ellos, ningún objeto puede ser absolutamente sagrado o profano sino que depende de nuestra subjetividad, de nuestro *espíritu*. Es nuestra razón quien sacraliza o no, ella misma es *lo sagrado*, es “el original verdadero de la palabra de Dios”. Spinoza es un puro racionalista, en sentido cartesiano, su

³⁶ El concepto lo sacamos del citado artículo de Charles Taylor *Le juste et le bien*,. El número de la revista es un monográfico dedicado a la obra de John Rawls *Teoría de la Justicia*.

presupuesto tácito en el *Tratado Teológico Político* es que si *la religión revelada aporta algún contenido contrario a la razón, tal contenido constituye un mero adorno sin importancia*. En definitiva el *horizonte significativo de lo humano* lo aporta únicamente la razón humana.

En su *Tratado Breve*³⁸ define a Dios como un ser “del cual es afirmado todo”, a saber, “infinitos atributos cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género”, “una sustancia cuya perfección es tal, que no ha podido dejar de hacer lo que hace, *así debe aceptarse que todo lo que sucede, que fue hecho por Dios, debe de haber sido necesariamente predeterminado por él*”. En su posterior obra y cima de su pensamiento: *Ética demostrada según el orden geométrico*³⁹ predomina la idea de Dios como “*causa sui*” por vía de perfección y su posicionamiento básico consiste en que *no hay más que una sustancia, Dios, que es igual a la naturaleza: “Deus sive natura”*, Dios o la naturaleza quienes se interpretan a la luz de la razón, por cierto, una razón absolutizada. La perspectiva vuelve la mirada al antiguo naturalismo estoico e inaugura el panteísmo moderno.⁴⁰

³⁷ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, (trad. De A. Domínguez). Al respecto ver XII 9.

³⁸ Spinoza, B., *Tractatus Brevis de Deo, homine, eiusque*. Trad. al castellano: *Tratado Breve*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, (trad. de A. Domínguez). Ver las pp. 60 y 80-83.

³⁹ *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 1980, (trad. de Vidal Peña).

⁴⁰ La tradición católica moderna ha respondido a esta perspectiva spinozista y a su concepción de la providencia divina. Concretamente en el primer capítulo de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, al definir dogmáticamente la “providencia divina”, se está respondiendo a la influencia spinozista que se concreta en el semirracionalismo inspirado por el sacerdote bohemio Antonio Günther (1783-1863), en cuyas obras ponía en cuestión la libertad de Dios con respecto a la creación de las cosas sosteniendo la tesis de que Dios había creado por necesidad. De la misma manera se respondía también a la doctrinas del teólogo alemán Jorge Hermes (1775-1831), cuyas obras habían sido ya condenadas por el breve de Gregorio XVI *Dum acerbissimas*⁴⁰, el 26 de septiembre de 1835. Hermes proponía la sola razón y la duda positiva como base única de toda disquisición teológica y acabó cuestionando numerosas doctrinas de la Iglesia, tales como: los argumentos acerca de la existencia de Dios, la existencia de Dios mismo, su libertad, su santidad y justicia, su finalidad “ad extra”, y respecto al tema que nos ocupa cuestiona la necesidad de la Gracia y los dones, así como toda acción providente por parte de Dios.

Anteriormente en el famoso *Syllabus o colección de errores modernos*, sacado de distintas Alocuciones, Encíclicas y otras Letras Apostólicas, destacamos la Alocución *Máxima quidem*, que

Reduce, además, la religión a ética⁴¹ por entender que:

Al contener las Sagradas Escrituras afirmaciones contradictorias no quieren comunicarnos verdades filosóficas, ontológicas, sino tan solo aportarnos una enseñanza u orientación moral general. Así los contenidos de la revelación son solo mínimos necesarios que sustentan una obediencia doctrinal y una orientación ética.

En su *Ética* defiende que la libertad humana es *necesidad*: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez

enumera doctrinas del panteísmo, naturalismo y racionalismo absoluto, y reseñamos los siguientes textos:

<< No existe ser divino alguno, supremo, sapientísimo y providentísimo, distinto de esta universalidad de cosas, y Dios es lo mismo que la naturaleza, y, por tanto, sujeto a cambios y, en realidad, Dios se está haciendo en el hombre y en el mundo, y todo es Dios y tiene la mismísima sustancia de Dios; y una sola y misma cosa son Dios y el mundo y, por ende, el espíritu y la materia, la necesidad y la libertad, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo justo y lo injusto.>>

Y recoge también: << Debe negarse toda acción de Dios sobre los hombres y sobre el mundo.>>

Y continúa: << La razón humana, sin tener por nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal, es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales se basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos.>>

Estas doctrinas continúan afirmando que: *La revelación divina es imperfecta* y por ello está sujeta al progreso; que *la fe de Cristo es opuesta a la razón humana* y que las Sagradas Escrituras se reducen únicamente a un conjunto de *meras invenciones y ficciones míticas*.

No es difícil ver lo imbuidas que estaban las doctrinas de Antonio Günter y sobre todo de Hermes en estas concepciones y evidencian lo necesario que fue en aquel momento para los Padres del Concilio Vaticano I definir dogmáticamente la providencia de Dios. De esta definición conciliar podemos recoger con precisión y de forma sintética las afirmaciones magisteriales que se siguen (cf. DS 303, D1784):

- Dio es creador y providente.
- Dios gobierna todas las cosas, visibles e invisibles.
- Dios protege y conserva todo lo creado.
- Dios actúa e influye realmente en el mundo y en los hombres.

Estas disposiciones por las que *Dios conduce la obra de su creación* a la perfección última es lo que llamamos *providencia divina*.

por otra, y así hasta el infinito”.⁴² Niega que la libertad del hombre sea absoluta y libre porque para él la libertad no es más que la conciencia y la aceptación de la necesidad. Todas las cosas, incluido el ser humano, constituyen manifestaciones necesarias de la esencia de Dios, de manera que no existe más que determinación y necesidad y es precisamente la comprensión y aceptación de este hecho en lo que consiste la libertad.

En su concepción moral y política encontramos que el hombre en su estado natural no posee más ley que la afirmación de sí mismo, de su poder⁴³: Las nociones de “bueno” y “malo” son convenciones que surgen para resolver el caos del estado natural en el que todos pretenden el poder, así los hombres delgan su deseo, o voluntad, de poder y sus derechos al soberano, al estado, su delegación es total y de la misma manera su deber de obediencia al estado es también total.⁴⁴ La autoridad recaba para sí todo el derecho con tal de que lo pueda imponer, y el límite de su derecho es el límite de su poder⁴⁵, así los conceptos “bueno” y “malo” no surgen con el hombre sino con el estado y el estado se somete a la razón: el horizonte ético es el estado, la ética es fruto del estado, quedando sin autonomía, es decir, sometida a la política. También la fe y la piedad quedan sometidas a la política y si no sirven para la utilidad pública no suponen un correcto servicio a Dios. Para Spinoza “la piedad” sí queda al

⁴¹ *Tratado Teológico-Político*, cc. 13-14.

⁴² *Ética*, pp. 155-156, (Proposición 48).

⁴³ En este punto podemos percibir semejanzas con la posterior concepción nietzscheana de la moral.

⁴⁴ Posición muy semejante, en el planteamiento, a la “lucha de todos contra todos” del *Leviatán* de Hobbes. “Spinoza concuerda con Hobbes al ver que la necesidad del estado surge del hecho de que todos los hombres persiguen sus propios intereses y buscan extender su propio poder”. Pero la justificación de la propia persona y de sus derechos al soberano es, para Hobbes, puramente negativa en cuanto que establece que solo así se evitará la dominación y la muerte a manos de los demás. Para Spinoza la obediencia al soberano se justifica positivamente, porque así se obtiene un orden civil y los ombres quedan libres para buscar el conocimiento y la autoliberación. Cf.: Mac Intyre, A., *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona, 1994, (pp. 139-144).

⁴⁵ Spinoza confunde “tener derecha a” con “tener el poder de”, confusión, a nuestro parecer, también muy dada en nuestro marco contemporáneo donde, por ejemplo, en el campo tecnológico, científico o biológico es extendida la opinión de que hay que aceptar como plausible todo aquello que se “pueda

margen de la política pero recluida al ámbito interior de la persona, a lo interno, en lo externo y público las normas a seguir son las políticas, las del estado.

El Dios real y providente queda excluido y solo se mantiene un Dios reducido, delimitado por la razón, que no se interesa por el mundo un Dios que pronto será matado⁴⁶.

Las premisas que hay tras el racionalismo iluminista⁴⁷ son las siguientes: *el mundo es autosuficiente y es el mundo quien ha de dar la felicidad al hombre*. Detrás de ello hay varias afirmaciones la primera es que Dios no es *amor* sino *intelecto* que eternamente conoce. La segunda es que no hay por parte de los hombres necesidad alguna de su intervención en este mundo el cual es, como vimos, autosuficiente y así trasparente al entendimiento humano que con su ciencia lo somete cada vez más, lo libera de misterios y lo transforma con su técnica acomodándolo a las necesidades y deseos de los hombres.

lograr”, el “poder” de la ciencia o la tecnología, y así poner límites éticos a tal poder supondría un retraso al avance científico y al progreso.

⁴⁶ Así entendemos el pasaje 25 de la *Gaya Ciencia* de Nietzsche, el filólogo alemán caracteriza una realidad de su tiempo “Dios ha muerto”, le hemos matado entre todos; se atreve a decir lo que otros, los causantes de su muerte, no se atreven y es que Dios se ha ido reduciendo cada vez más hasta el punto de poder afirmar su “no existencia”.

iv. *REVELACIÓN Y PROVIDENCIA EN EL ÁMBITO DE LA ILUSTRACIÓN ALEMANA*

No pretendemos llegar mucho más allá en la exposición introductoria de nuestro trabajo pero sí queremos indicar los cambios sustanciales de horizonte que producen tres de los grandes representantes de la ilustración alemana: Kant, Lessing y Hegel.

La ilustración se presenta como liberación para el hombre y en éste espíritu Kant postulo lo que de liberador suponen “las luces” para el hombre: así en el comienzo de “*¿Qué es la Ilustración?*” afirma que es liberación de la incapacidad humana, ¿qué incapacidad?, la de no poder servirse de la razón sin la guía de otro, dicha incapacidad la considera culpable en cuanto que no es por falta de inteligencia sino de *audacia* y valor para guiarse uno autónomamente por su razón; es el famoso *¡Sapere aude!*: *ten la audacia de servirte de tu propia razón*, lema absolutamente significativo del pensamiento kantiano e ilustrado.

En la *Critica de la razón práctica* Kant define la religión como: “el conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, ordenes arbitrarias de suyo contingentes, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma”.⁴⁸ Así para Kant la religión es conocer la moral como despliegue interno de la voluntad del hombre y la diferencia de la moral no en cuanto al objeto sino en cuanto a una nueva consideración formal que consiste en ver los deberes como *mandatos divinos* con lo que la razón

⁴⁷ Wojtyła, K., *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 72-74.

⁴⁸ Kant, I., *Critica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000, (Edición de Aramayo, R.). Ver p. 247, (Ak. V, 139).

humana recibe un estímulo para su cumplimiento. El análisis trascendental⁴⁹ reside en un mirar al hombre que separe lo anclado en la individualidad y muestre lo común; para Kant el espíritu humano con sus estructuras “a priori” es ya aquello que explica y fundamenta las cosas. Por la influencia de la revolución copernicana y Newton e impresionado por los avances de las nuevas ciencias, Kant ve que la intelegibilidad del mundo físico es un producto del espíritu humano. Así abre un dualismo entre *persona* y *naturaleza* donde carece de sentido hablar de *ley moral natural*. Kant busca construir una noción de naturaleza como *forma común* y reglada a ordenar la realidad existente, de tal forma que en su teoría práctica el conocimiento racional se basa en un principio general de actuación: *el imperativo de universalidad*, “actúa de tal manera que de tu actuación se siga una estructura universal”, “para que la máxima de tu acción pueda valer siempre y en todo tiempo, como principio de una legislación universal”.

Respecto a la revelación, Kant distingue entre *religión natural* y *religión revelada*. La *religión natural* es necesaria y cognoscible a priori, es universal e independiente de toda cultura y de la experiencia se basa en la razón pura y es común a todos los hombres. La *religión revelada* es casual está ligada a momentos históricos y espacios culturales, la diferencia fundamental entre

⁴⁹ Es preciso matizar a qué nos estamos refiriendo: el concepto *trascendental* entendido como aquello que indica “el carácter, no meramente descriptivo, sino canónico normativo, ejemplar, del ser (de lo que auténticamente es lo que es) se remonta a Platón y lo encontramos en Aristóteles y en toda la tradición realista y en éste sentido podemos decir que la tradición realista es trascendental, es el trascendentalismo realista – ontológico que supone la metafísica: “teoría o especulación trascendental, posibilitada por una reflexión y abstracción que nos coloca en una nueva dimensión: no en un objeto más sino en la trascendentalidad de la cosa misma: en la forma común, universal, necesaria, canónica, de todo lo real en cuanto tal”; es ésta para Aristóteles la filosofía primera o “ciencia de la verdad” y a la que el Aquinate se suma con la exigencia de reflexión en la adecuación a la verdad (*De veritate* q. 1, a. 9).

La filosofía trascendental de Kant instaura un nuevo método, el método que Kant introduce consiste en que la *reflexión trascendental* capacita “para el descubrimiento de las condiciones de posibilidad de los conocimientos de razón pura”, así la lógica trascendental “acredita el carácter común, universal y necesario, canónico y normativo de lo trascendental”. En Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, ANTHROPOS, Barcelona, 1988, pp. 19-27.

ambas radica en que en la religión natural el hombre se hace agradable a Dios mediante el cumplimiento de la ley moral, o sea, “siendo un hombre bueno”, mientras que en la religión revelada el hombre puede hacerse agradable a Dios aun cuando no cumpla los deberes morales, es decir, puede agradar a Dios mediante prácticas de culto religioso. Para Kant el valor religioso es el valor moral: “religión es aquella creencia que pone lo esencial de toda veneración de Dios en la moralidad del hombre”, también “todo cuanto el hombre cree poder hacer aun, además de observar una buena conducta, para hacerse agradable a Dios, es mero delirio religioso y falso culto a Dios”. Así la religión revelada queda sometida a la prueba de la universalidad es decir reducida a *religión natural*⁵⁰.

Un precepto moral no se fundamenta, a juicio de Kant, porque sea un mandato divino sino al revés, sé que una norma es mandato divino porque mi razón me lleva a reconocerlo como precepto moral, así sin negar la posibilidad de revelación afirma que el único modo de conocerla es refiriéndola a la “cosa en sí” o Dios mismo, o sea, a la religión natural, además entiende que la religión revelada contiene más elementos que la religión natural pero éstos son nocivos si se los toma por lo esencial, pues lo esencial es *la moral*, e indiferentes para quien salva lo esencial aunque reconoce que pueden ser necesarios “dada la menesterosa condición del hombre” que necesita un apoyo sensible para llegar a la moral⁵¹.

En el ambiente ilustrado predomina el deísmo teórico que se sustenta principalmente en el problema de la existencia del mal en el mundo, “escándalo para la razón y el sentimiento humanos”⁵². El deísmo cree en un Dios “no

⁵⁰ Cortina, A., *Ética mínima*, pp. 214-216.

⁵¹ Lo dicho en éstos párrafos se expresa muy bien en: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial, Madrid, 1981, (ver, por ejemplo, tercera parte, sección primera, artículo 6).

⁵² Cortina, A., o.c., pp. 216-219.

providente”, creador- relojero que se desentiende del mundo sometido a la mecánica, y por ello vulnerable ante el mal. Es un Dios que además escapa a nuestra experiencia más allá de ésta perspectiva Kant propone una posición más coherente: *el agnosticismo teórico*, es decir, “puesto que la razón teórica no logra conceptos con significado más que en su aplicación a la experiencia, de Dios nada podemos conocer en éste nivel, ni esencial ni existencialmente”. Desde éste presupuesto se niega toda pretensión de teología natural y teórica, a la que se repudia en base a ser un producto de la “ignava ratio”. La ilustración y concretamente Kant, como hemos dicho, proclaman ante la “razón perezosa” la “audacia de la razón” (“sapere aude”).

Así la ilustración es el momento de la *religión natural*, una religión “universal, insensible a la historia, y sierva del ideal moral ilustrado”⁵³, es en éste punto donde se da una concepción de “providencia inmanente”, explícita en Lessing y más implícita en Kant, que concibe la historia humana como historia del crecimiento moral humano⁵⁴, que ha recibido en sus comienzos un apoyo especial y sensible por parte de Dios, una ayuda, (pedagogía divina para Lessing), para dar a conocer lo que ya estaba insertado en la razón humana y cuyo *ideal moral universal* queda constituido por Jesucristo⁵⁵. Es por ello que la teología natural y teórica no tiene posibilidades, sin embargo la *teología moral* es no solo posible sino necesaria.

⁵³ Concentra los paradigmas propuestos por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, con los propuestos por Lessing en *La educación del género humano*.

⁵⁴ Cortina, A., o.c., pp. 219-221.

⁵⁵ El cristianismo, dada su superioridad moral, está destinado a ser religión universal, pero esto solo es posible a costa de renunciar al Jesucristo histórico, de renunciar a la contingencia del acto de fe en la persona de Cristo, es decir, el cristianismo ha de ser a-histórico. Es la objeción de Lessing, que llega hasta nuestros días: ¿cómo es posible que verdades históricas, contingentes y causales tengan la pretensión de ser verdades universales de razón? Así la naturaleza histórica de religiones como el judaísmo o cristianismo centradas en momentos históricos claves, en acontecimientos y acciones de Dios en la historia, se justifican como fases inmaduras de la humanidad en su proceso de crecimiento moral que alcanza su edad adulta en la razón moral ilustrada.

Kant traslada el problema de Dios desde la ontología y la cosmología-teleología a la antropología y la moral: “admitir racionalmente la existencia de Dios es necesario, no para eliminar la contradicción lógico-formal que se daría ante la no existencia de un ser que contenga todas las perfecciones, tampoco para salvar la contradicción lógico-real que se daría ante la no existencia de un ser necesario en un mundo contingente, sino *para que no se de al absurdo antropológico y moral de que el mundo moral se vea abocado a la nada*”⁵⁶. Kant no encontraba en absoluto razonable que el orden de la naturaleza fuese insensible al orden moral, no resulta racional que el justo reciba en pago la desgracia y el malvado la felicidad y en este sentido admite la necesidad de una razón y un orden universal, una providencia divina, entendida como *orden moral universal*. Piensa que la humanidad y sus pensadores, en su proceso de desarrollo moral, no habían caído en la cuenta de que “mucho antes de necesitar un Dios para dar razón de un orden natural, precisaban de Él para poder confiar y esperar que exista un orden moral”.

Dios da respuesta a una contradicción humana que se ha de reparar: poner fin al sufrimiento del justo y acabar con la dicha de los malvados. Resulta razonable, pues, esperar en un “orden inteligente y moral del mundo” frente a la posibilidad de un “caos ético”, así Kant encuentra razonable que exista providencia en cuanto que *razón universal moral ordenadora del mundo*. Añade además que esto debe ser lo lógico, al menos, para aquellos que se interesan por el bien y la virtud, es decir, que para asentir a ello no basta con ser racional sino que además se ha de estar racionalmente interesado por la moralidad y el bien; este asentimiento es denominado por Kant *fe moral pura*, concepto identificado a lo que Rousseau denominaba *creencia*.

⁵⁶ Ver Cortina, A., o.c. 221-223. Ver tb., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981, caps. II y III. Al respecto tb. Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Crsitiandad, Madrid, 1983,

Gottold Ephraïm Lessing, (1729-1781), contemporáneo de Kant y, junto con él, brillante constructor de la ilustración alemana desarrolla su crítica en dirección divergente y distinta a la kantiana la dirige a aspectos epidérmicos, pero no por ello poco importantes, de la cultura como el teatro, la literatura, la historia y la religión. Para él la historia es “el proceso pedagógico con que la Providencia, desde la revelación originaria otorgada a Adán y mediante las revelaciones sucesivas, (principalmente la judía y la cristiana), ha ido educando y sigue educando a la razón a fin de que ésta vaya construyéndose y autonomizándose (espiritualizándose) progresivamente, realizando de este modo la perfección del individuo y de la Humanidad. Es pues la Historia el escenario y espacio del juego y trabajo que se dan y llevan la revelación y la razón.”⁵⁷

Para Lessing los procesos de autoconciencia y de penetración del significado de los acontecimientos proféticos están sometidos al tiempo, son históricos, con una paulatina reflexión racional que los eleva a conciencia, por lo que la religión cristiana no llegará a establecerse hasta mucho después de la muerte de Cristo. La revelación es anterior y crea la razón; la historia es revelación y la razón depende de la historia⁵⁸; con esto es el primero que pretende dar como contenido a la razón *la historia*, “contenido y camino que le adelante en forma de revelación la Providencia de la pedagogía divina. Para Lessing, sin la historia nos quedaríamos “como niños sin experiencia” y sin la historia de la filosofía, historia de la verdad y del error, seríamos incapaces de evaluar, en lo sucesivo, la fuerza de la inteligencia humana.

La religión revelada no es contraria a la razón sino que anticipa las verdades racionales mediante exposiciones fantásticas e imaginativas acordes a la

(pp. 116-220).

⁵⁷ Ver la introducción y el estudio de Agustín Andreu Rodrigo, particularmente *Razón y revelación en la historia* (pp. 84-119), en Lessing, G. E., *Escritos Filosóficos y Teológicos*, ANTHROPOS, Barcelona, 1990.

⁵⁸ Lessing, *Sobre el origen de la religión revelada*, en op. cit., pp. 189-190.

debilidad del estado al que la razón humana ha llegado en ese momento histórico⁵⁹, así la revelación y la Providencia se va desplegando progresivamente desde manifestaciones más elementales hasta a otras superiores, va educando gradualmente a la Humanidad en la historia. Conforme alcanzamos en este proceso niveles superiores de comprensión carace de sentido mantener la importancia central de lo anterior, a saber, “para mantener la unidad de Dios no necesitamos ya del Antiguo Testamento, como para mantener la estructura Trinitaria de Dios no requerimos del nuevo Testamento y su representación imaginativa del Hijo encarnado en Jesús de Nazaret; llegados a la reforma protestante y a la ilustración, donde se impone la simple razón, carece de sentido mantener esas representaciones infantiles.”⁶⁰

Sería de un alto interés desarrollar a continuación el planteamiento de los idealistas y románticos alemanes, contemporáneos o inmediatamente posteriores, como son Herder, Fichte, Schelling y fundamentalmente Hegel, pero por obvias razones de espacio concluimos con Hegel nuestro apartado introductorio, seguros de haber desarrollado un marco histórico filosófico suficiente como plantemiento inicial al estudio principal, sobre el concepto de Providencia divina y su importancia en la ética del Aquinate, y que al tiempo justifica el carácter indudablemente filosófico del tema escogido.

Hegel (1770-1831) tiene una amplitud y complejidad tal, al respecto, que daría para una o varias tesis pero no podemos eludir desarrollar una breve exposición de algunos aspectos de su pensamiento, sobre todo, por su importancia en un asunto como el de la providencia y la historia. Como vamos a ver es quien lleva a sus últimas consecuencias y completa este proceso de transformación e inmanentización del orden providencial divino.

⁵⁹ Lessing, *Algo más de los papeles del anónimo tocante a la revelación*, en op. cit., pp. 451-469

⁶⁰ Lessing, *La educación del género humano*, en op. cit., pp. 627-647.

El joven Hegel tenía como libro de cabecera *La educación del género humano* de Lessing y bajo la influencia de éste autor buscará con fervor la conciliación entre Grecia y el Cristianismo, así como la exaltación de lo “popular”, desde el ámbito religioso (una religión popular, “del corazón y del espíritu”) hasta en la cultura y las letras donde se rechaza el amaneramiento del clasicismo francés⁶¹.

En otros aspectos guiado por Herder, Rousseau, Goethe y el espíritu del *Sturm und Drang* Hegel cede al sentimentalismo contra la razón, a la identificación panteísta de Dios y la naturaleza y, cómo no, encontramos además la influencia del gran Kant su moral universal y su “libertad radical” propuestas en la segunda crítica.⁶² La sensibilidad de Hegel se forma en la expectativa de unir los ideales de la “plenitud expresiva” de Herder y la “libertad radical” de Kant.⁶³

Fichte había intentado superar a Kant, a quien acusaba de proponer un “triple Absoluto” y presenta el ideal de “yo absoluto” como un “deber ser” infinito e inalcanzable por definición disipando la vida del hombre concreto en un esfuerzo inacabable. Schelling intenta establecer mediante la “intuición intelectual” un punto de vista supremo y unitario pero ninguno de los dos logra resolver el problema de Spinoza y Kant y, en general, de la metafísica moderna, a saber, la conciliación entre *libertad y necesidad*, entre *espíritu y naturaleza*, entre *infinito y finito*.⁶⁴

⁶¹ Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era crítica*. Akal, Madrid, 1998. Respecto al joven Hegel ver las pp. 322-369.

⁶² Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989.

⁶³ Herder entiende la vida humana como unidad expresiva y cada pueblo posee también una manera de expresión única, irrepetible e irreductible. Kant propone una moral separada de la motivación de felicidad o placer que me obliga simplemente “como voluntad racional”, es decir, con independencia y autodeterminación radical, es por lo que Taylor denomina a esta “libertad trascendental kantiana” como *libertad radical*. Ver: Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983. En las pp. 13-37.

⁶⁴ Duque, F., op. cit., ver *La religión popular. Tubinga y Berna (1792-1796)*, en las pp.335-350.

Hegel que en sus comienzos está marcado por la reflexión teológica se pasa a la filosofía por encontrar en la religión una incapacidad para resolver dicha conciliación dado que el Dios de la religión difiere metafísicamente de lo finito, es totalmente trascendente y existe como separación de lo finito., por lo que acaba denominándolo “mal infinito”.

Además la diferencia entre filosofía y religión en Hegel estriba en la forma y no en el contenido, entiende que los contenidos tienen tres formas: *el sentimiento* que por ser fortuito y particular es la forma más superficial que puedo tomar; *la representación* que se corresponde con el contenido imaginado como realidad visible y sensible, es una representación simbólica, y *el concepto* que es el contenido formulado en su verdad y es la mejor forma, la forma propia de la filosofía. La religión tiene como forma la representación. En su *Filosofía de la Religión* la tarea de Hegel consiste en pasar la religión de *la representación*, donde el yo, la conciencia, y Dios, objeto de la conciencia, aparecen escindidos, a *el concepto*, a una conciencia donde quepan sujeto y objeto, a una unidad superior, una síntesis filosófica. Antes de esto, el joven Hegel que ya no acepta la dualidad finito e infinito la resuelve criticando al cristianismo como religión positiva, es decir, “basada en la autoridad y en preceptos externos, no en el orden sagrado del corazón”⁶⁵, una religión heterónoma más propia del Antiguo Testamento que del Nuevo, caracterizada por la “dialéctica del amo y el esclavo” que pone la legalidad sobre la moralidad y se interioriza tal legalidad como: 1) Autoengaño o creencia que los propios sentimientos deben coincidir con los estipulados en los libros. 2) Falsa tranquilidad cuando concuerdan los propios sentimientos con los preceptos y así uno se siente “a salvo”. 3) “Conciencia desgraciada” o sentimiento de culpa por no ser lo que se debe ser, entiende además que, en la historia, dentro del cristianismo esto se agrava con la reforma luterana.

⁶⁵ Duque, pp.346-350.

Hegel critica, en definitiva, la creencia no ilustrada y la heteronomía moral; en su *Vida de Jesús* influenciada enormemente por la *Educación del género humano* de Lessing y la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant presenta un Jesús kantiano e ilustrado, un Dios igual a la racionalidad universal y una ley de la conciencia y del corazón, negando toda ley externa. Aún con estas críticas ilustradas Hegel considera al cristianismo “la religión absoluta” no en cuanto que religión histórica, pues sigue la antes indicada “objección de Lessing”: no porque un hombre histórico y contingente, Jesús de Nazaret, haya revelado en Palestina y en un momento determinado del tiempo una serie de cosas sino porque esta religión revela y manifiesta algo que el Espíritu puede comprender; no el hecho contingente de Cristo que es extrínseco y positivo sino una doctrina, un contenido conceptual en el que se despliega y manifiesta el Espíritu.

El Dios de Hegel es “idea suprema y realidad suprema”, entendiendo que realidad es para el filósofo de Stuttgart “lo que tiene sentido”, no es lo concreto y relacionado con el “ser” sino con el *Wirklichkeit* (= lo que ha sido obrado o realizado). La realidad es en Hegel lo que ha sido obrado u operado por el Espíritu (*Geist*) de ahí el principio: “todo lo real es racional y todo lo racional es real” y, con más claridad, podemos añadir que “la máxima idea es la máxima actualidad real” con lo cual el Dios del que habla Hegel no es el de Abraham, Isaac y Jacob, sino la “Idea”.

Respecto a la historia y la providencia, en la *Fenomenología del Espíritu*⁶⁶ Hegel realiza de forma radical el proyecto de desarrollar una historia universal filosóficamente sólida como apuntaban autores como Herder, Fichte y fundamentalmente Kant, una historia universal que proporcionara la “visión del

⁶⁶ Publicada en 1807, se dice que Hegel escribió su prólogo bajo fuego los cañones franceses en Jena, es una obra casi sin parangón en la historia de la cultura pues a una psicología, filosofía de la ciencia, antropología, historia y religión guiadas al fondo por una poderosa estructura lógica, es quizás la obra filosófica más rara que se haya escrito. (Cfr. Duque, op. cit., pp. 325, 504-512). A continuación exponemos muy sintéticamente las ideas relevantes de esta obra siguiendo la traducción castellana de la obra: Hegel, G.H.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México D.F., 1981.

espíritu en el proceso de elaborar el conocimiento de lo que potencialmente es”, la historia como despliegue de una totalidad, narrando las objetivaciones del Espíritu (conciencia humana colectiva). El fin de la historia no es otro que el Espíritu vaya adquiriendo conciencia de sí y los acontecimientos históricos son objetivaciones de ese despliegue y ese penoso caminar del Espíritu hacia su propia autoconciencia. Plantea como esta autocomprensión necesita reconocerse como tal, lo que logra cuando se encuentra con otras conciencias (intersubjetividad) y comienza la lucha por objetivarse como conciencia propia. En dicha obra expone Hegel el despliegue dialéctico del Espíritu que recorre a través de la historia, describe tres momentos (triada dialéctica):

El mundo antiguo oriental caracterizado por la dialéctica del *amo-esclavo* donde la conciencia que se impone es la del señor, que es conciencia libre frente a las conciencias sometidas, aunque el señor también se ve dependiente del reconocimiento del esclavo; la dialéctica se supera con la evolución y afirmación de los sometidos frente a los señores hasta ganar su libertad.

La segunda figura se sitúa en el mundo clásico concretada en el *estoicismo* y el *escepticismo*: el estoico para Hegel intenta el sometimiento de las leyes naturales desde la autoafirmación como conciencias pensantes; el escéptico, por su parte, niega tal dependencia respecto de la naturaleza afirmando que la única realidad existente es la conciencia.

En tercer lugar está la figura de la *conciencia desgraciada* que se hace consciente de la separación abismal existente entre el individuo y lo universal y para superarlo se somete a Dios, conciencia infinita y universal, es el momento del cristianismo que aporta la idea de que “el hombre en cuanto hombre es libre”, lo que sienta las bases para la libertad universal y halla su posterior expresión en los pueblos germánicos (hay una preocupación en los autores alemanes de la Ilustración, menos en Kant, pero muy patente en Lessing, Herder, Fichte, Schelling y Hegel por demostrar la superioridad e identidad de la cultura

Alemana que sentará las bases de su unificación en el XIX). En el cristianismo *la religión se revela a sí misma*, es decir en ella misma el Espíritu sabe de sí mismo en la autoconciencia del creyente y Dios se revela y conoce a sí mismo en el hombre, es por ello el cristianismo la religión absoluta y manifiesta para Hegel.

Ahora la conciencia del Espíritu se descubre como “Conciencia Absoluta o Razón” resolviendo la reconciliación entre sujeto y objeto. Los tres momentos de este desarrollo de la “Razón universal” son:

La *razón observante* que acontece en el momento histórico del Renacimiento y con el Empirismo donde la Razón busca la universalidad y necesita observar fenómenos para establecer leyes eternas e inmutables y encuentra que la teleología escapa al mero mecanicismo.

El segundo momento se concreta en la psicología, momento introspectivo donde la razón busca las leyes que rigen a la conciencia.

El tercer momento es *ético y político* porque la Razón se autoidentifica y objetiva en la realidad histórica y política cuya expresión máxima es el *Estado*, que encarna perfectamente a la Razón por ser histórico y estar en constante evolución. La historia de la humanidad es el curso de la automanifestación del Espíritu, “la explicitación del Espíritu en el tiempo”.

En el hombre distingue también tres momentos de la Razón: El primero donde el hombre se guía por el placer; el segundo donde busca la felicidad interiorizando las leyes, haciéndolas *leyes del corazón*, pero encuentra la oposición dialéctica entre la universalidad de la ley y la ley individual lo que se supera mediante la *virtud*; el tercer momento se inicia cuando la conciencia se objetiva en manifestaciones históricas, el estado, las ideologías, la religión (a la que entiende como ideología), y se convierte en espíritu.

Hegel, como ya había propuesto Kant, en su Filosofía de la Historia tiene el propósito de escribir una “historia universal” desde “la visión del Espíritu”, (

desde la conciencia humana colectiva o bajo la mirada de la Razón y del concepto), “en su proceso de elaborar el conocimiento de lo que potencialmente es”, de esta forma trata Hegel de explicar el “bien” contenido, objetivado, en distintas Civilizaciones y Estados reales y las razones por los que estos se han ido desmoronando. También muestra cómo la “astucia de la razón” fruto, más que de una racionalidad directriz y pura, de la interacción ciega de las pasiones ocasiona conflictos, cambios y revoluciones que propician el “progreso histórico”. En esta dialéctica de la historia los sistemas políticos y de pensamiento entran en contradicción y se derrumban para ser superados por otros nuevas que a su vez entrarán en nuevas contradicciones, tanto en el ámbito local como internacional. Este es el proceso de la providencia en su despliegue histórico en Hegel cuyo contenido consiste en “el crecimiento de la conciencia de la libertad humana”, la finalidad de dicho proceso es la actualización de la libertad en la realidad y en éste sentido lo entendió Fukuyama cuando a comienzos de los 90 anunció “el fin de la Historia”⁶⁷, cuando tras la caída del socialismo real en Europa del Este y el fin de las últimas dictaduras en países del sur de Europa y en América Latina se establecen de forma generalizada las sociedades libres y democráticas en el mundo real.

La providencia divina es, como vemos, un dinamismo intrahistórico, una razón universal no ya divina sino humana y, al tiempo, una racionalidad extraña y “abstracta”. Taylor afirma que Hegel habla de su Filosofía de la Historia como “teodicea” en el sentido que trata de responder al destino de los hombres, tanto particular como colectivamente, así la muerte de un hombre concreto o el fin de una civilización respondería a “un momento necesario en el camino de realización del *Geist*”. La muerte concreta o particular o la destrucción de una cultura o un Estado y cualquier incidencia del destino en la historia “ se entiende como parte del *plan significativo* con el que el hombre, como razón, puede reconciliarse plenamente”. Aun así Taylor reprocha a esta explicación la

⁶⁷ Fukuyama, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. Sobre lo expuesto

dificultad que tenemos para asumirla particularmente, porque aun aceptando un “plan general de la historia”, éste queda muy lejano y abstracto ante la muerte y el dolor concreto. Pero Hegel entiende que tales particularidades quedan muy por debajo del “plan de necesidad” y que solo “si nos identificamos con lo que esencialmente somos: “razón universal”, solo así podemos entender la muerte no como límite o mal, sino como parte incorporada al despliegue de la razón universal y reconciliarnos así con la historia universal.⁶⁸

Por último indicar la concepción hegeliana del Estado como encarnación de esta “nueva providencia”. A menudo Hegel a sido considerado como uno de los pensadores que propiciaron los totalitarismos del pasado siglo XX⁶⁹, pero en el nuevo paradigma o más actual forma de entender a Hegel se le entiende, por el contrario, como un filósofo del estado moderno⁷⁰, es decir, como defensor del estado constitucional y la democracia liberal y de la subjetividad, porque como hemos indicado para él la historia universal es un proceso gradual de elevación del hombre hacia la plena racionalidad y a la libertad lo que se expresaría en el autogobierno liberal. El Estado desempeña un importante papel, como encarnación de la razón universal, en la vida humana y cuando alcanza su “verdad”, cuando es verdadera expresión de la razón universal y de la libertad “en forma de derecho” lleva al individuo a su vocación última. El Estado en fases primitivas si se presenta en oposición con el individuo que aspira a la libertad y la autoconciencia pero el pleno desarrollo del Estado, que concibe Hegel, como encarnación de la razón no está en oposición con el individuo sino que, por el contrario, es condición de la realización del hombre libre, es la

ver las pp. 98-114.

⁶⁸ Taylor, op. cit., pp. 106-108.

⁶⁹ Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 221-267. Popper considera a Hegel la fuente directa de todo el historicismo contemporáneo y le acusa de adorador del Estado, un apologista de la monarquía prusiana y protanto enemigo de la “sociedad abierta”, es decir, del liberalismo y la democracia.

⁷⁰ Autores como Weil, Taylor y el citado Fukuyama. Ver el reciente estudio en castellano sobre la Filosofía del Derecho de Hegel de Amengual, G., *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001, en las pp. 419-429.

condición de posibilidad y el sustrato de una libertad, no interior al modo estoico, sino real, efectiva y encarnada que es para Hegel la única libertad real.⁷¹

Basten las ideas aportadas para comprender, esperamos que de forma clara, el proceso que conduce a la nueva concepción de providencia y horizonte significativo ante la que nos situamos en mundo contemporáneo.

Para concluir queremos citar muy brevemente a un contemporáneo de Hegel que, al margen de la ilustración, tiene interés para nuestro estudio en un doble sentido: Por ser teólogo y por ser iniciador de la hermenéutica. Se trata de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, (1768-1834), quien asume el agnosticismo teórico de Kant y la autonomía absoluta de su moral racional, no comparte con el filósofo de Königsberg, por sus aspiraciones románticas, su racionalismo ético, no exactamente el del propio Kant sino el desarrollo que hace Fichte de dicha tentativa kantiana.

En Kant, el dinamismo moral del sujeto conduce, por la razón práctica a afirmar una subjetividad absoluta distinta de la subjetividad humana que es Dios; el joven Fichte (1762-1814), por su parte, reduce la distancia entre el “sujeto empírico kantiano”, al que denomina *yo finito* y el “yo trascendental kantiano”, al que llama *yo absoluto*, este “yo absoluto” no está de tras de nosotros como una realidad actual sino que está delante como “ideal a realizar” mediante el esfuerzo moral; expone de este modo la tendencia del “yo” a superar su propia finitud lo que engendra, además, el “yo infinito” lo que hace pensar que Fichte reduce a Dios a “horizonte último del impulso ético”, de hecho la censura de su época así lo interpretó y acusado de ateísmo hubo de abandonar en 1799 su puesto en la universidad de Jena.⁷²

⁷¹ Taylor, op. cit., pp. 105-106.

⁷² Leonard, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 187-188.

Schleiermacher además de esta reserva respecto a Fichte no compartía tampoco con el kantismo la escisión entre razón teórica y razón práctica por eso para evitar el agnosticismo y el moralismo el joven Schleiermacher saca la religión de la esfera moral y metafísica para situarla románticamente al nivel del sentimiento y la contemplación intuitiva: “La religión para entrar en posesión de su bien propio, renuncia a toda pretensión sobre lo que le pertenece a la metafísica y a la moral y restituye todo lo que le han incorporado a la fuerza. No intenta determinar ni explicar el universo según su propia naturaleza, como la hace la metafísica; no busca perfeccionarle y terminarle por el desarrollo de la libertad y del divino libre albedrío del hombre, como hace la moral. En su esencia no es ni pensamiento ni acción, sino *contemplación intuitiva y sentimiento*”.⁷³ Como romántico dicha intuición la indica vagamente como intuición de la Naturaleza y del Universo, la totalidad formada por las realidades físicas y materiales y el espíritu que subyace en ellas. Quiere dejar atrás el idealismo trascendental para dirigirse a un panteísmo romántico y religioso de inspiración spinozista. Dice: “Mientras se forma esta figura amada... mi alma vuela a su encuentro, yo la estrecho entre mis brazos no como una sombra, sino como el ser santo. Descanso en el seno del mundo infinito... Este momento es la floración suprema de la religión”.⁷⁴ La imagen no puede ser más romántica. Así sus *Discursos sobre la religión* suponen “una religión dentro de los límites del sentimiento”.

En el Schleiermacher maduro encontramos una concepción de religión más propiamente cristiana y menos romántica⁷⁵, ya no habla de Universo y de Todo en tono panteísta sino que ya habla de Dios, aunque insuficientemente separado

⁷³ Schleiermacher, F. D. E., *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, (trad. francesa por I. J. Rouge), Aubier, Paris, 1944, pp. 150-154. Citado en Leonard, A., op. cit., p. 188.

⁷⁴ Op. cit. 166-167. Citado en Leonard, p. 189.

⁷⁵ Así su obra *La fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica* de 1821.

y diferenciado del mundo. En su cristología no encontramos ya ese Jesús mediador que atenúa la distancia entre lo finito y el Absoluto, Jesús como el hombre que posee en grado eminente la intuición del Universo, que constituye la religión cristiana captando en sí la participación, a su vez, de “lo divino y lo humano”, “lo infinito y lo finito”.⁷⁶ Ahora Schleiermacher reconoce en Cristo la divinidad aunque ésta de carácter moral, entiende que posee un carácter sobrenatural por escapar de la ley universal del pecado. Por lo demás, mantiene la reducción antropológica de la religión cristiana, propia de la Ilustración, eliminando todo contenido de fe molesto a la razón: Consustancialidad del Padre y el Hijo; redención a través de la Cruz; la Resurrección; la Ascensión al cielo; la Virginitad de María; etc. Ahora el punto central de su crítica al cristianismo reside ya, no en la intuición romántico panteísta de un Universo, o un Todo Infinito donde cada elemento finito se integra como momento de ese “Uno-Todo”, sino en el criterio antropológico del *sentimiento de dependencia absoluta* que tiene el hombre respecto de Dios, al que otorga el carácter de ser el *sentimiento propio de la religión*: “Todas las manifestaciones de la piedad, por diferentes que sean, consisten en que tenemos conciencia de nosotros mismos como *absolutamente dependientes* o, lo que es lo mismo, como *en relación con Dios*”⁷⁷; con lo cual entiende haber hecho un progreso importante en la concepción religiosa, a saber, “la experiencia de un enraizamiento originario, anterior a cualquier iniciativa libre, de nuestro ser profundo en el ser mismo de Dios”⁷⁸. Es un sentimiento de pasividad absoluta en relación a Dios que capacita para valorar categoría como la *paternidad* o la *filiación*.⁷⁹ Hegel critica cruelmente esta concepción ironizando con que de tener razón el teólogo el más cristiano en este mundo sería el perro. Por otra parte, la experiencia de “sentimiento de dependencia” reduce el cristianismo a la *subjetividad de la*

⁷⁶ Leonard, pp. 189-190.

⁷⁷ Schleiermacher, F. D. E., *Der christliche Glaube*, en *Schleiermachers ausgewählte Werke in vier Bänden*, Dritter Band, Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1910, pp. 641-642. Citado en Leonard, op. cit., p. 190.

⁷⁸ Leonard, p. 191.

⁷⁹ De ahí la importancia de Schleiermacher en la tradición hermenéutica.

experiencia vivida, es en su fondo, como indica el texto citado, un “tener conciencia de nosotros mismos”, de manera que todo lo que atribuimos a Dios se caracterizan por el modo con que nosotros (subjetivamente) referimos a Dios nuestro sentimiento de dependencia, es decir, el sentido de Dios se reduce a la experiencia existencial, de la misma forma en su cristología la divinidad, que vimos antes, atribuía a Jesús en un sentido moral se circunscribe a la resonancia existencial que deja en el alma piadosa. Las proposiciones del Credo cristiano las proyecta como expresiones de los afectos del hombre piadoso y las proposiciones dogmáticas se miden por la resonancia que dejan en la interioridad del corazón humano. En un sentido Schleiermacher está respondiéndole al racionalismo idealista dentro de su propio campo, concretamente a la objeción expuesta por Lessing en *Sobre la demostración en Espíritu y Fuerza*⁸⁰: “Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son”. Para responder afirma que como contenido de la conciencia cristiana destaca la causa de esa conciencia que es la persona de Cristo no solo un individuo histórico y concreto sino, sobre todo, una persona prototípica, “prototipo perfecto del hombre plenificado por Dios”⁸¹.

Esta concepción está en el origen de la teología protestante liberal donde lo histórico de la revelación queda supeditado a la crítica racional, eliminando así todo dogma molesto, y la fe en Jesús se reduce a una disposición del corazón a una identificación experiencial con Cristo como modelo arquetípico. Este último punto es al tiempo un avance importante en cuanto que la fe requiere de esta identificación vivencia pero nuestra reserva se centra en que lo histórico y objetivo, la acción providencial de Dios y su acontecimiento histórico central que es Cristo en su encarnación, muerte y resurrección pierden su carácter de realidad y se reducen a una mera cuestión subjetiva y afectiva.

⁸⁰ Lessing, G. E., *Escritos Filosóficos y Teológicos*, pp. 480-484.

⁸¹ Urs von Balthasar, H., *Teodramática III: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1993. Ver las pp. 63-66.

La importancia de Schleiermacher radica, a nuestro parecer, en que, por lo que acabamos de concluir, sitúa un nuevo horizonte que orientará a un sector importante de teología contemporánea.

CAPÍTULO PRIMERO

ESTUDIO PRELIMINAR DEL LIBRO III DE LA "SUMA CONTRA LOS GENTILES".

1.1. SOBRE EL FIN ÚLTIMO Y LA FELICIDAD HUMANA.

La *Suma contra Gentiles* es el reflejo del ambiente cultural del occidente del siglo XIII, donde en la propia cristiandad confluían diversas tradiciones teístas con las que el Aquinate entabla diálogo, no exento indirectamente de impronta apologética; tal debate supone además una síntesis teológica (*doctrina fidei*) que integra el pensamiento filosófico de los filósofos no cristianos, concediendo un gran valor especialmente a la filosofía de Aristóteles y de Avicena. Tomás de Aquino, (1224/25-1274), pretende mostrar con ello la inteligibilidad de la fe frente a otras tradiciones rivales y lo hace con una obra enteramente personal, de carácter filosófico, más allá del "comentario" o del sometimiento al interés didáctico. La intención última del Santo al escribir esta obra sigue siendo asunto de discusión entre eruditos aunque es claro el interés por manifestar la "doble verdad" que profesa la fe⁸² en razón del modo como el entendimiento humano se sitúa ante las verdades divinas, de manera que unas verdades se pueden evidenciar por razones ciertas y probables, pudiendo así confirmar la fe y persuadir al adversario, en el otro caso el entendimiento solo puede apoyarse en

⁸² "Duplicem veritatem divinorum". Cfr. CG I, 3. 9.

razones de probabilidad y de autoridad, declarando el contenido mismo de la verdad de fe. Es por ello que *Contra Gentiles* se estructura en orden a esta “doble verdad”, los tres primeros libros se apoyan estrictamente en la razón natural, mientras que el cuarto libro tiene un contenido básicamente teológico, con la intención en todos ellos de “manifestar la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios”⁸³.

Tras tratar a Dios como “primer principio de las cosas”, en el libro segundo, el libro tercero, objeto de nuestro estudio, se presenta con una clara orientación moral. El conjunto de la obra presenta: Primero, Dios en sí mismo, segundo, la salida de las cosas de Dios y, tercero, el orden en la vuelta a Dios como fin, donde trata cómo Dios ayuda al ser humano a ordenarse al fin.⁸⁴ El libro tres estudia así tres aspectos que el propio Santo divide como:

- I. *Dios como fin último de toda la creación* y se corresponde con los cc. 2-63.
- II. *Dios como rector universal de todos los seres*, que comprende los cc. 64-110.
- III. *Dios como rector especial de los seres racionales*, en los cc. 111-163.

Nuestro estudio se centra en las dos últimas partes dado que analizamos el papel que el concepto de “razón universal” o *providencia* juega en la génesis de la fundamentación ética tomista. Para Santo Tomás, como veremos con detenimiento, la providencia divina es razón universal o inteligencia ordenadora y sentido de todas las cosas pero es además dinámica, a saber, es acción de Dios, es gobierno divino. Dado que la primera parte no la estudiamos en los capítulos

⁸³ CG I, 2.

⁸⁴ CG I, 9: “Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.”

posteriores si queremos, al menos, exponer sucintamente el pensamiento que el Angélico expone en los capítulos indicados (cc. 2-63).

Algunos predecesores de Santo Tomás sostenían que la felicidad era algo increado, como Hugo de San Víctor para quien la bienaventuranza era el Verbo divino que se une al alma y la hace feliz por participación o Pedro Lombardo que la entendía como la comunicación del Espíritu Santo con el espíritu del bienaventurado en similar unión a la unión hipostática. Alberto Magno y Buenaventura entendieron que la visión intelectual de Dios era el acto principal y el amor la esencia de la bienaventuranza.⁸⁵

En la filosofía árabe de Alfarabí, Algacel y Averroes se concebía la vuelta a Dios de manera paralela a cómo el neoplatonismo entendía cómo surgen de Dios las cosas, “por un proceso gradual de unión de nuestro espíritu con el primer ser”, opinión a la que se sumaba el hebreo Maimónides.⁸⁶

Otras cuestiones sobre la finalidad humana y la bienaventuranza venían de la Patrística como la opinión de que los dichosos solo gozaban de felicidad plena y de la “visión beatífica”, solo tras el juicio final. Orígenes, Tertuliano, San Justino, Clemente de Alejandría, San Ireneo, San Hilario y San Anselmo defendían esta posición que la tradición greco-ortodoxa continuó asignando un lugar provisional a las almas en espera del juicio y la resurrección. Otra cuestión que trataremos en ésta exposición y más adelante es el asunto de la gracia y los méritos humanos que se da desde la polémica pelagiana y resucitará posteriormente con la reforma protestante.

⁸⁵ Pinckaers, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona, 2000. Ver pp. 269-271.

⁸⁶ Sobre lo expuesto ver: Larrañeta, R., *Introducción a las cuestiones 1 a 5. Tratado de la bienaventuranza*, en *Suma de Teología II (I-II)*, BAC, Madrid, 1997, pp. 29-36.

Santo Tomás es en muchos aspectos un continuador de Aristóteles con una riqueza propia y originalidad extraordinaria respecto al “Filósofo”, de cuya teoría se vale para articular filosóficamente la revelación cristiana, no por ello podemos, sin embargo, concluir que la relación de Santo Tomás con el pensamiento aristotélico sea meramente instrumental, hay una seria profundización y, repetimos, una verdadera continuidad filosófica con Aristóteles. Así el planteamiento de Tomás al inicio del capítulo segundo es aristotélico: “Todo agente obra por un fin”, la noción de “fin” (*telos*) implica la causalidad dado que fin es el término a que todo ser tiende, pero al tiempo “fin” es también *sentido*, es decir, el fin tiene un poder de atracción sobre el agente, hay una atracción que impulsa al agente a tender a un fin. Distingue dos tipos de agentes “naturales (*per naturam*) e “intelectuales” (*per intellectum*), pero en principio tenemos el hecho de que “todo agente” sea natural o intelectual “obra por un fin”. Santo Tomás amplía el marco aristotélico de “vida buena” por el del teísmo cristiano de “vida eterna” y de lo que trata en estos capítulos⁸⁷ es del “fin último” común, que es un fin que tiene “razón de bien”. Distingue además los “actos humanos” de los “actos del hombre” donde aunque unos y otros tienden a un fin son los “actos humanos” los que tienen un carácter moral por proceder de modo deliberado, del hombre en cuanto “agente intelectual”. Los “actos del hombre” quedan también bajo el principio de finalidad pero lo que caracteriza a los primeros es tienden a su fin bajo razón de bien: “Todo agente obra por un bien”. El agente obra deliberadamente, en razón de bien, hacia un “fin determinado”, hacia algo conveniente a su naturaleza y de esta forma se determina a sí mismo, deliberadamente, en su obrar. En los capítulos 4-15 trata sobre la naturaleza del mal intentando esclarecer el problema, en lo que no vamos a entrar por tratarlo detenidamente en nuestro estudio posterior, asunto al que dedicaremos un capítulo.

⁸⁷ CG III, 2-16.

Entre los capítulos 17-26 retoma la cuestión del fin último defendiendo que Dios es el fin último y universal de todo lo creado, Dios es principio y fin de todas las cosas, principio en cuanto que “creador” de todas ellas y “fin” en cuanto que ordenador de todas las cosas a Él. Dios como creador es el ejemplar de todas las cosas y éstas son más perfectas cuanto mejor le representan, hay una participación y transmisión de bien, los seres que mejor representan a Dios son aquellos que además de ser buenos son causa de bondad en otros⁸⁸. Así todos los seres por el hecho de existir son de suyo buenos y tienden a su perfección mediante sus acciones.⁸⁹

Por el modo de tender y conseguir su finalidad distingue entre “agentes naturales” e “intelectuales”, los primeros “carentes de conocimiento” son movidos por “apetito natural” y dirigidos por un agente superior de naturaleza intelectual que no es otro que su Creador⁹⁰ pero no tienen capacidad de unirse a Él en sí mismo y alcanzar la bienaventuranza, muestran, eso sí, la bondad de Dios de la que son partícipes. Los segundos, agentes intelectuales, son capaces de alcanzar a Dios en sí mismo, a saber, de gozar de la bienaventuranza, de la plena felicidad por lo que Dios es fin de la criatura espiritual de un modo singular y especial⁹¹ y es, merced a su entendimiento y voluntad, en su propia acción, conocimiento y amor como tienden y consiguen su fin.

En los capítulos siguientes (27-63) desarrolla la singularidad de la criatura respecto a su fin último; es, en definitiva, un tratado sobre la felicidad humana lo que muestra el carácter no solo ontológico del libro III, que estudiamos, sino también moral, aspecto en que se centra nuestro estudio.

⁸⁸ “Maior perfectio est quod aliquid in se sit bonum et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum”, en S Th. I, q. 103, a. 6.

⁸⁹ CG III, 22.

⁹⁰ CG III, 24.

⁹¹ En palabras del Aquinate “*specialiori modo*”.

La bienaventuranza la definirá Santo Tomás como “el bien perfecto de la naturaleza intelectual”⁹². En segundo lugar la felicidad humana es una felicidad creada, es decir, participa de la bienaventuranza divina. En tercer lugar la felicidad humana puede ser “perfecta” o “imperfecta”; en el primer caso refiere a la plena felicidad que supone la “visión beatífica” tras la muerte, el segundo caso refiere a la felicidad que obtenemos en la vida terrena al ordenarnos en nuestros actos a esa perfecta bienaventuranza. En este segundo caso la felicidad imperfecta puede ser “contemplativa” o “activa” y en los dos casos supone un reflejo y débil anticipo de la plena felicidad en la vida perdurable. La felicidad es también “subjetiva o formal”, que es el concepto de felicidad a que nos hemos referido hasta ahora, o “objetiva y material” que responde a la acción humana que siempre tiende a un objeto determinado y, en este sentido, puede ser “verdadera” o “aparente o falsa” según su objeto, a saber, si este responde adecuadamente y sacia las aspiraciones del sujeto o no.

Una segunda distinción se da entre *bienaventuranza sobrenatural*, “Dios es el fin último, verdadero y único del ser humano”, y *bienaventuranza natural*, “Dios es primera causa de todo lo creado”. En Santo Tomás parece claro la subordinación e integración de la finalidad natural del hombre a la *sobrenatural*: “La naturaleza creada está ordenada, como efecto de su voluntad salvífica universal”⁹³, de forma que toda la naturaleza, el universo entero, esta revestida por un *significado teológico*⁹⁴. En esto se separa Santo Tomás de los filósofos

⁹² S Th I, q. 26, a. 1.

⁹³ *In II Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 1.

⁹⁴ Esta cuestión es de suma importancia. Aparecerá con frecuencia en nuestro estudio y como indicaremos: nosotros adoptamos la tesis de H. De Lubac en su trabajo *Surnaturel* de que en Santo Tomás hay un único fin para el hombre sobrenatural y que este no supone un añadido a su fin natural. Esta cuestión fue de las más debatidas entre los tomistas de la primera mitad del s. XX y clave en la “teología preconiliar”. Vamos brevemente a ilustrarla:

La tendencia del hombre hacia Dios, su apertura dinámica y tendencial, designada desde Santo Tomás como *desiderium naturale vedendi Deum*, que sintetiza la aspiración agustiniana a la *felicidad* y la anterior exigencia platónica y aristotélica de sabiduría y contemplación, es elaborada por el

antiguos que, como Aristóteles, se preocupan de la *felicidad* en el marco de una expectativa “natural”. El Aquinate expone su tratado sobre la felicidad aquí con un marcado carácter apologético determinando que la especial finalidad de la

Aquinate para quien determina una situación existencial de la persona humana, una aspiración que experimentamos como tendencia a la felicidad y a contemplar la verdad, un “movimiento abierto al futuro” que se concreta en tres posibilidades: “resignación, desesperación o esperanza” (CG III, 48; CG IV, 54; STh I, q. 75 a. 6). Esta cuestión fue profundizada y debatida el siglo pasado y en tal debate podemos encontrar dos tendencias enfrentadas y una tercera conciliatoria:

- *Extrínsecismo*: Para R. Garrigou-Lagrange o H. Lennerz su preocupación es diferencial entre orden natural y sobrenatural subrayando la absoluta gratuidad extrínseca del segundo orden. Se oponen a que el hombre posea una tendencia ontológica hacia la felicidad plena, hacia Dios, y a que la finalidad sobrenatural del hombre se pueda discernir por la razón. Entiende que situar la visión beatífica como único fin último humano supone una desproporción entre la inclinación del hombre y su realización y la finalidad, lo que no es admisible según Santo Tomás (STh I, 1. 12, a.4-5; S Th I-II, q. 5, a.5; CG III, 52-53). Encuentran además el peligro de que se acabe por negar la necesidad de la gracia para acceder a Dios (STh. I-II, q. 62; *De Veritate*, q.27). Marcan la distinción entre natural y sobrenatural negando encontrar un punto de unión entre ambas; entienden que una felicidad natural esta proporcionada con la capacidad humana y basta para satisfacer nuestros deseos naturales. No son conscientes, en este punto, que el Aquinate afirma claramente que “no desear a Dios en su misma esencia es una imperfección, incompatible con la felicidad verdadera (STh I-II, q. 5, a.2, ad. 2). Tengamos en cuenta además que en *Contra Gentiles* (CG II, 41-51; CG III, 54) Santo Tomás se está dirigiendo a todo el pensamiento, teología y también filosofía, de su tiempo queriendo dar un valor filosófico serio al deso de Dios presente entoda persona.

- *Intrínsecismo*: H. De Lubac está muy sensibilizado al excesivo dualismo existente en su tiempo, debido a la larga polémica con los protestantes, Bayo y Jansenio, y quiere recuperar el sentido auténtico del *desiderium naturale videndi Deum* tomista. Muestra que lo que sostiene Santo Tomás es que existe en el hombre un deseo natural innato de Dios y de la felicidad sobrenatural plena. Esta concepción se admitió comunmente en los ss. XIII y XIV pero a causa de la reforma protestante se reduce a una “no contradicción del destino del hombre y el orden sobrenatural”. Para De Lubac el Aquinate sí distingue nitidamente el orden natural y la gracia pero al tiempo muestra la profunda unidad del designio salvador de Dios sobre la criatura intelectual y cómo el ser humano desde su origen está creado para la visión de Dios, felicidad plena y fin sobrenatural, que por supuesto solo se alcanza mediante la gracia (*De Veritate*, q. 10, a.11; q. 14, a.10). Así el destino humano y su apertura ontológica a Dios es posible discernirla filosóficamente.

- *Intento de síntesis*: El P. Juan Alfaro propone un camino sugerente y profundamente equilibrado. La criatura intelectual es esencialmente limitada y compuesta de potencia y acto, de lo que deduce que su característica es el movimiento. Dios por su parte es “acto puro” por lo que que le caracteriza la quietud, en cuanto que “plenitud de vida”. El “deseo natural de ver a Dios” supone en la criatura la tendencia de moverse hacia la plenitud pero no exigencia o necesidad de salir de sus propios límites, dada su condición limitada. Es la paradoja de que Dios ha creado una criatura, la persona humana, limitada y, al tiempo, capaz de concebir y desea la felicidad y el bien absolutos, un ser, más que “sobrenatural”, “supracreatural”.

Para lo expuesto ver: Garrigou-Lagrange, R., *La predestinación de los Santos y la Gracia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946, (pp.92-133); De Lubac, H., *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991, (pp.69-203); Alfaro, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, (13-64); Pie i Ninot, S., *Tratado de teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1989, (pp. 55-63); Ladaria, L. F., *Antropología Teológica*, Madrid-Roma, 1983, (pp. 141-170).

“criatura intelectual” es su plena felicidad⁹⁵ y que esta no se halla dentro de los bienes naturales creados⁹⁶ sino, más allá, en la contemplación de Dios mismo; no en una contemplación imperfecta o natural⁹⁷, propia de nuestra vida en la tierra, sino la única y perfecta felicidad que supone en la otra vida la presencia de Dios⁹⁸: “la visión beatífica”.

Pasemos ahora a analizar la diferencia antes indicada entre “felicidad objetiva o material” y “felicidad subjetiva o formal”.⁹⁹ La “felicidad objetiva” consiste en aquel objeto o aquel bien cuya posesión hace al sujeto verdaderamente dichoso, considerado tal objeto en cuanto a su esencia física y metafísica, en éste segundo aspecto la “esencia metafísica” de la felicidad la constituye “aquel bien perfectísimo cuya posesión satisface plenamente a la persona”. En cuanto a su “esencia física” la constituyen aquellos bienes que de alguna manera concurren en la verdadera felicidad del sujeto. La felicidad objetiva en cuanto a su esencia metafísica es clave en la ética de Santo Tomás, entiende que la “*recta determinación del objeto*” es el horizonte moral fundamental porque el fin tiene razón de principio y si se falla en el principio se yerra en todo lo demás¹⁰⁰. El errar en la determinación concreta del fin último supone por tanto errar en toda la vida personal.

Para el Aquinate el fin último en que consiste la felicidad objetiva tiene razón de bien, a lo largo de este estudio defenderemos que la ética tomista en

⁹⁵ CG III, 25-26.

⁹⁶ CG III, 27-36.

⁹⁷ CG III, 38-50.

⁹⁸ CG III, 51-63.

⁹⁹ Para ello seguimos el estudio de los Padres Martínez, J. M., O. P. Y Pla Castellano, Jesus M., O. P., en la *Introducción al libro III* de la edición bilingüe de la *Suma contra los Gentiles*, BAC, Madrid, 1953; ver las pp. 24-33).

¹⁰⁰ STh II-II, q. 47, a. 1, ad. 3: “Como el fin es en cualquier orden de cosas lo más principal, así el fallo respecto del mismo es pésimo”.

esta obra es ante todo una “ética del bien”. Dicho bien¹⁰¹ no consiste, en primer lugar, en un “bien útil” en cuanto que teniendo, también razón de fin, el “bien útil” es por propia definición un “medio para”. Puede parecer baladí, así expuesta, la crítica y, sin embargo hoy día es de suma importancia este punto dado el dominio de las éticas teleológicas utilitaristas¹⁰². Tampoco consiste la felicidad, defenderá Santo Tomás, en el bien deleitable, en los goces sensibles, en los honores externos, en las riquezas materiales, en la salud, la belleza, etc.; ni siquiera consiste la felicidad verdadera en el bien honesto, en la virtud, la contemplación de lo excelso, la sabiduría, porque para el Angélico no consiste la verdadera felicidad en ninguno de los bienes creados.¹⁰³ Así la “felicidad objetiva” la define como un bien no común a todos sino solo y exclusivo de los rectos y buenos, es un bien “suficientísimo” que incluye en sí a cualquier otro bien, es “perfectísimo” en cuanto excluye todo mal, es un bien permanente y eterno.

Admite Santo Tomás que a pesar de su tesis que la mayoría de los hombres buscan su felicidad en los bienes sensibles y lo razona así: “La razón por la que muchos buscan las delectaciones corporales es porque los bienes sensibles son más y en mayor número conocidos. Y también porque los hombres necesitan de los placeres como remedios medicinales contra sus muchas dolencias y tristezas. Y como los más de entre ellos no se hallan en condiciones de alcanzar las

¹⁰¹ En la perspectiva tomista el bien es “la razón general o motivo por el que la voluntad actúa”, es el horizonte en el que la persona proyecta y realiza su acción. Lo que el sujeto estima como bueno lo hace objeto de su voluntad. Lo bueno en sí mismo lo querido por la persona en sí puede obedecer a dos razones: Una acción u objeto puede ser querida en sí misma en cuanto que es digna de ser amada al poseer un valor objetivamente importante en el que el sujeto se reconoce y afecta a la identidad de la persona, este bien se denomina, en lenguaje tomista, *bien honesto*. Hay otra modalidad de bien que responde a que el objeto o la acción es que rida por la persona pues se presenta como placentera y satisfactoria, causa en el sujeto una resonancia afectiva positiva (deleite, gozo) por lo se denomina *bien deleitable*. Un tercer tipo de bien es aquel que se presenta como medio para la consecución de un fin, es un bien querido por su utilidad y mediación en vistas a conseguir otro bien mayor y lo denomina *bien útil*. Cf. Rodríguez Luño, A., *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 1993; (ver las pp. 128-132).

¹⁰² En el utilitarismo contemporáneo se niegan los valores objetivos y solo se admite este tipo de bien, el bien útil. Un ejemplo contemporáneo consagrado es Mackie, J. L., *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Gedisa, Barcelona, 2000; (ver las pp. 17-55).

¹⁰³ CG III, 28-31.

delectaciones del espíritu, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a los corporales”¹⁰⁴. En el origen de la inclinación desordenada a los placeres sensibles está, además, el “pecado original” o la debilidad de una naturaleza caída tras el primer pecado.

Tampoco son los bienes del alma, como la virtud o la sabiduría, la verdadera felicidad porque el bien que supone la felicidad objetiva ha de ser “sumo y perfectísimo”, estable, duradero, incompatible con cualquier tipo de mal y que sacie plenamente todas las aspiraciones del hombre luego solo Dios puede constituir verdaderamente la felicidad objetiva del ser humano.

Pasamos ahora a ver la “felicidad subjetiva o formal”: Si la “felicidad objetiva” no era otra cosa que el objeto mismo cuya posesión hace a la persona verdaderamente dichosa y feliz la “subjetiva o formal” es la consecución de la primera, “esa posesión por la que se denomina al hombre propia y formalmente bienaventurado”, es *la felicidad del mismo hombre*. Para explicarla Santo Tomás propone que: Al ser la felicidad propia y exclusiva de la persona humana ha de consistir en algo específico y propio del hombre, es decir, en un acto no sensitivo sino de la inteligencia o la voluntad. Entiende que la felicidad formal no puede consistir en un acto de la voluntad¹⁰⁵ pues tendría que ser o una acción de “deseo” que es una tendencia hacia el bien aún no poseído; o un acto de “amor” donde se ama con independencia de la ausencia o presencia del objeto amado; o el “gozo” que se da posteriormente a la posesión del bien querido. Por estas razones excluye la voluntad y concluye que la felicidad humana ha de consistir exclusivamente en un acto de entendimiento. Para el Santo lo más propio y específico del hombre es, más allá de la voluntad, su entendimiento, el hombre es “animal racional”. La felicidad del hombre ha de consistir pues “en un acto de la más nobilísima potencia acerca del objeto más excelente”, luego consiste en

¹⁰⁴ STh I-II, q. 31, a. 5 ad. 1.

¹⁰⁵ CG III, 26.

un acto del entendimiento de contemplación de Dios mismo, lo que supone poseer a Dios¹⁰⁶. Pero hay muchas formas de conocimiento y no cualquier conocimiento acerca de Dios hace al hombre feliz con lo que hay que discernir y determinar qué conocimiento de Dios constituye la “felicidad formal”: No es el conocimiento o percepción común de los hombres acerca de Dios pues es éste imperfecto y en el se entremezclan errores y deficiencias. Tampoco es el conocimiento con el que se razona y demuestra la existencia de Dios que es imperfecto y abierto a mejoras y progreso. Tampoco es el conocimiento de la luz de la fe porque en la fe la operación del entendimiento no es nítida, es imperfecta. Por último no consiste en el conocimiento que de Dios podemos llegar por el estudio de las substancias por las ciencias especulativas.¹⁰⁷

Concluye el Aquinate que “es imposible que en esta vida se dé la felicidad última del hombre”, no hay condiciones para ello y la felicidad que podemos encontrar aquí es relativa e imperfecta y se perfecciona en la medida que se acerca y asemeja a la plena felicidad tras esta vida en Dios. Elogia a los antiguos filósofos, particularmente a Aristóteles, por su intento de colocar la felicidad en esta vida en la contemplación de la sabiduría¹⁰⁸. Concluye que la verdadera y perfecta felicidad del hombre, su finalidad, es “sobrenatural”, se da en la otra vida y consiste en un conocimiento de Dios propio y exclusivo de la “visión beatífica”.

Además de en *Contra Gentiles* Tomás aborda la finalidad y la felicidad del hombre en:

¹⁰⁶ STh II-II, q. 4, a. 1: “Veritatem videre est ipsam habere”.

¹⁰⁷ CG III, 38-46.

¹⁰⁸ CG III, 48.

- El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* donde se refiere a ello en el libro I d.1, al hablar del disfrute y el uso de la felicidad; en el libro II d. 1 y 38, donde define más directamente el fin último; en el libro III d. 14, donde habla del alma de Cristo; en el libro IV d. 49 donde habla de la retribución de los justos tras la muerte.
- En la presente *Suma contra los gentiles* encontramos un progreso respecto al *Comentario de las Sentencias*, en cuanto que, como hemos visto, integra el planteamiento aristotélico (C G III, 1-73) y además presenta ya un pensamiento bien estructurado y acabado desarrollando un marco moral donde inserta el actuar humano dentro de un finalismo humano-divino, de retorno a Dios, donde confirma la sobrenaturalidad de la plena felicidad del hombre.
- En el *Comentario a la ética nicomaquea*, en los libros I y X muestra un acuerdo con Aristóteles en lo sustancial, aunque amplía la concepción filosófica aristotélica con dimensión teológica propia de la fe cristiana. El bien último y pleno del hombre va más allá, es más amplio, que la virtud y que la felicidad natural como ya había planteado en *Contra Gentiles*.
- En la *Suma Teológica*: En I, q. 12 al tratar de la “visión de Dios”; en I-II, qq. 1-5 donde explica las “bienaventuranzas evangélicas”, en este “tratado sobre la bienaventuranza” muestra ya un pensamiento completo y acabado en el que conjuga perfecta mente el orden de la creación y el de la salvación, con una orientación teológica que equilibra el espíritu aristotélico y la tradición neoplatónica; en la q. 26 donde trata la “visión de Dios” y en la q. 44, a. 4, donde trata de “Dios como causa final” y q. 62, donde trata también la “bienaventuranza”. En II-II, qq. 179-182 al tratar “la vida contemplativa”. En III, qq. 9-10 habla de la ciencia feliz

del alma de Cristo y en las qq. 57-58 donde trata de la glorificación de Cristo.¹⁰⁹

1.2. SOBRE LA PROVIDENCIA Y LA ACCIÓN HUMANA

Si en la primera parte del libro III, como hemos analizado en este estudio preliminar, trata sobre el fin último de la creación y del hombre, en las dos partes restantes trata de cómo Dios conduce a toda la creación y, particularmente, ayuda al hombre a ordenarse a su fin mediante su acción y gobierno, mediante su *providencia*.

Al comienzo del libro III ha establecido una relación con los libros precedentes y el plan que va a desarrollar: hay continuidad entre el hecho de crear libremente, ser Señor de toda esa creación, asignar sentido y finalidad a toda criatura y el despliegue de ese significado en el hecho de *una acción divina en la historia, una dirección inteligente que gobierna las cosas y las criaturas para que alcancen su fin*. La manera de ejercer dicho gobierno es diversa según la diversidad de naturalezas en cada ser, así hay una “acción providente general”, o “gobierno universal”, un orden establecido y al tiempo dinámico en cuanto ha acción de Dios, y una “acción providente especial y singular” atendiendo a la “especial naturaleza de la criatura racional” que consiste en la liderada de ésta de “dirigirse a sí misma” y es éste el punto de vista bajo el que fundamenta el Santo la moral: “Dios es principio del obrar humano” y la libertad o el dirigirse a

¹⁰⁹ Sobre lo expuesto ver: Larrañeta, R. O.P., *Introducción a las cuestiones 1-5*, en *Suma de Teología I-II*.

sí mismo de la criatura, muestra en su bondad y rectitud como en él es perfecto el gobierno divino.¹¹⁰

El Aquinate estudia la acción humana desde la providencia divina y dentro del marco del finalismo indicado en el apartado anterior: destaca el papel de la *beatitud* o *felicidad última*. Llega a la conclusión al deducir de la naturaleza misma del entendimiento humano que su acto perfecto es estar ordenado a Dios y buscar alcanzarle naturalmente en su operación intelectual.¹¹¹ En lo profundo del ser humano hay un deseo natural de ver a Dios que arranca de la razón humana y en él reside la primacía de todo movimiento, y que además no se aquieta con ningún otro tipo de conocimiento en esta vida, hasta alcanzar su plenitud tras la muerte gracias a la acción misma de Dios. En este punto desarrolla el Santo el tema Aristotélico de los que poseen la felicidad “como hombres”¹¹² pero su realización plena, el deseo fundamental y último de toda acción humana se colma más allá de esta vida.¹¹³

La finalidad y la beatitud del hombre dan el marco del libro III, por lo que podemos afirmar que es eminente mente moral. Entre medias, en una segunda parte de este libro, encontramos un desarrollo sobre la providencia general de

BAC, Madrid, 1997, en las pp. 29-36.

¹¹⁰ Abba, G., *Lex et virtus*, LAS, Roma, 1983; p.76.

¹¹¹ CG III, 25. Cfr. Guindon, R., *Béatitude et Theologie morale chez saint Thomas d'Aquin*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1956, (pp. 223-247). Citado en Noriega, J., “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, MURSIA-PUL, Roma, 2000, (pp. 198-200).

¹¹² Se pregunta Aristóteles: “Entonces ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva?” y como respuesta habla de la *fortuna* y la *virtud* (E N I, 10-13). Tomás va más allá de la posición aristotélica en dos puntos: Afirma un a cierta participación imperfecta en la posesión de la felicidad “a modo humano” (CG III; 48) pero su plenitud la proyecta después de esta vida, donde se da un conocimiento inmediato (C G III, 51) y además ve la necesidad de la acción misma de Dios en la consecución humana de la felicidad (CG III, 52), dada la insuficiencia del conocimiento natural humano ante la trascendencia divina.

¹¹³ No vemos en esta perspectiva tomista una actitud negativa y resentida, tal como expondrá Nietzsche al tratar un cierto cristianismo, respecto a la vida terrena sino al contrario un deseo y una confianza en la vida y en el sentido de las cosas terrenas que solo ex posible bajo una firme expectativa de *vida eterna*.

Dios sobre la creación, providencia que se da en un doble sentido: Como “razón de la ordenación de las cosas a su fin” o razón y sentido universal (CG III, 64-67) y como “ejecución de ese orden divino” o ese gobierno que Dios ejerce sobre su obra para conducirla a su sentido último y pleno (CG III, 77-83). Estos capítulos centrales son de un contenido más propiamente metafísico que moral y están sentando las bases ontológicas de lo que desarrollará en la parte tercera del libro, esta sí, estrictamente moral: “Dios rector especial de la criatura racional” (CG III, 111-163). En esta parte central es preciso indicar que la concepción que nos transmite el Aquinate de Dios providente es ante todo de “Inteligencia ordenadora”, es una concepción de sentido y de racionalidad, es una concepción de *confianza* en el sentido de la creación y de la historia que son conducidas a su bien, con carácter de ultimidad, y a su pleno significado; no es un azar ciego, ni la fatalidad, ni la arbitraria “voluntad soberana de un dios caprichoso” las manos que mueven los hilos del sentido y la finalidad de las cosas. Un Dios inteligente crea bondad desde su propia Bondad y reconduce todo a un Bien sumo que es Él mismo.

El origen de la actividad divina la sitúa Tomás en el *amor*¹¹⁴, él ordena a través del cual la providencia divina guía al hombre a su fin se fundamenta no solo en la “inteligencia divina” sino en el “amor”¹¹⁵. En este sentido, en cuanto inteligencia y amor, Dios gobierna a la persona humana¹¹⁶ atendiendo a su “ser”, a lo que verdaderamente es, a saber:

¹¹⁴ CG III, 90.

¹¹⁵ Méndez, J.R., *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Suma contra Gentiles”*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1990. También: Pérez Soba, J. J., *La irreductibilidad de la relación interpersonal: Su estudio en Santo Tomás*, en ANTHROPOTES, 1997-XIII, n. 1.

¹¹⁶ Puede paracer reiterativo el uso que hacemos de “persona humana” porque bastaría con indicar “persona” pero tengamos cuenta que en nuestro trabajo nos movemos en una perspectiva cristiana y en una constante inclusión de terminología teológica donde el concepto persona no se restringe al hombre sino también a las “personas divinas” y a los “seres espirituales” de ahí que a lo largo del trabajo y, dado nuestro talante *personalista*, haremos frecuente uso del término “persona” con la especificación “humana”.

- En cuanto a su *dignidad de naturaleza*, el hombre es naturaleza intelectual y le define su racionalidad, voluntad y libertad en el ser y el obrar.

- En cuanto a su *dignidad de fin*, el hombre está llamado a alcanzar un bien total en su *beatitud* o plena felicidad. De manera que el gobierno de Dios sobre el hombre se da de forma especial atendiendo a estas dos razones.

Santo Tomás se preocupa por mostrar que la providencia divina “llega a todo tipo de ser, hasta lo más particular, pero que a la vez promueve la perfección y modo de ser de cada una de las *causas segundas*”. Para explicar esto se fija en el modo como Dios actúa, ya que por un lado da “la virtualidad de obrar” a un ser, “en cuanto lo hace ser operativo y lo mantiene en el ser como operativo”, y por otro “aplica la virtud activa de la operación”, porque “el que la causa segunda actúe de una forma determinada no depende del primer movimiento que imprime Dios, sino de la forma operativa con que la ha creado y la mantiene en el ser”.¹¹⁷

El orden creado por Dios es *dinámico*¹¹⁸ y *descendente*¹¹⁹ y así alcanza al actuar humano a través del orden que el mismo hombre realiza. Así Dios ordena lo singular en la actividad del hombre y el hombre es partícipe de la providencia de Dios, de su razón universal y su gobierno en cuanto que “el hombre lo ordena a partir del entendimiento y la sabiduría que Dios le ha dado” lo que le convierte en “provisor” o “ejecutor de la providencia divina”.

Pensemos que Tomás de Aquino está afrontando otras doctrinas filosóficas: la metafísica de Avicena, que atribuye un influjo casual directo a los astros¹²⁰;

¹¹⁷ CG III, 67; 70. Al respecto ver Noriega, J., op. cit., p. 201.

¹¹⁸ Conjuga la acción divina y la acción humana.

¹¹⁹ CG III, 76.

¹²⁰ Citado en CG III, 87.

los pelagianos que niegan la intervención de Dios en el acto singular¹²¹ y la polémica semipelagiana¹²². Su debate, en *Contra Gentiles*, con las doctrinas mencionadas le lleva a profundizar mucho esta cuestión, “cómo Dios activa o mueve a la causa segunda en su acción”, y lo hace apoyándose en Aristóteles, particularmente en la *Ética a Eudemo*¹²³. Tomás conoció en Italia entre 1259 y 1260¹²⁴ el capítulo 14 del libro VII de la *Ética a Eudemo*, que junto con el capítulo 8 del libro II de la *Gran Moral* formaba lo que se conocía como *Liber de Bona Fortuna*, y le resulto de gran interés la referencia del Estagirita al principio divino de la acción intelectual¹²⁵ pero dándole un nuevo sentido, porque en Aristóteles, centrado en la inteligencia, la acción divina “desbanca” la acción intelectual que ha movido, en cambio en Tomás, que asume del *Filósofo* el recurso a la acción divina como inicio del obrar y la perspectiva de la presencia de Dios en la historia humana, entiende que inteligencia y voluntad humanas se conjugan con el influjo del impulso divino. Todo acto humano queda bajo un primer impulso interior que ejerce la providencia divina, en este punto Santo Tomás profundiza también mucho en la cuestión de la libertad humana, en cómo se conjuga esa acción divina con la acción del hombre para que esta no resulte coaccionada o limitada, Dios respeta al hombre y, es más, Dios ama al hombre de manera que le gobierna respetando su ser, su condición, su libertad.

Por el motivo arriba indicado, la providencia de Dios es especial y peculiar con respecto a la persona humana, y se ejerce dotándole de una *ley moral* interior, el hombre desde su inteligencia es capaz de reconocer el orden

¹²¹ De Orígenes, citado también en CG III, 87.

¹²² En CG III, 149.

¹²³ Cfr. Noriega, J., op. cit., pp. 202-203.

¹²⁴ Deman, Th., *Le Liber de Bona Fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 17, 1929, (pp. 39-42).

¹²⁵ Fabro, C., *Le Liber de bona fortuna de l'Éthique à Eudeme d'Aristote et la dialectique de la divine Providence chez saint Thomas*, en *Revue Thomiste* 88, 1988, (pp. 557. 568). Aristóteles se pregunta sobre la dimensión no racional de la fortuna que incide en el éxito de la vida y se pregunta sobre qué principio mueve el alma (1248 a, 25-26) a lo que responde acudiendo al presupuesto metafísico de la acción divina que mueve todo el universo.

establecido y querido por Dios, y desde su libertad y voluntad querer y tender al fin al que está destinado. Además la providencia se ejerce en forma de ley divina revelada que viene en auxilio de la propia ley natural. La providencia se despliega en forma de *bienes*, bienes que el hombre puede reconocer y querer. El orden providencial divino supone un orden de bondad, desde la propia moralidad interna y la ley divina hasta los distintos preceptos de la misma que afectan a la relación con Dios, con el prójimo, al amor, a la familia, a los bienes materiales, etc., son una ayuda para que el hombre pueda reconocer y disfrutar de los bienes que Dios le otorga y comunica y conformar, al mismo tiempo, su propio y máximo bien que consiste en alcanzar la plenitud de su dignidad en la consecución de su fin último.¹²⁶ Para esto último, para alcanzar su fin, por ser trascendente al hombre y a la naturaleza requiere de una especial ayuda, de un bien especial que es el “auxilio de la gracia”. Así el libro III aborda en su última parte la perspectiva de la Gracia en cuanto “complemento de la naturaleza humana de cara a su fin”¹²⁷, es decir, desde una perspectiva ética donde se valora esta ayuda sobrenatural que Dios da al hombre como un bien fundamental para que la persona conozca su propio bien y lo realice, salvaguardando la libertad humana en el obrar al centrarse en la manera cómo la divina providencia provee a cada criatura respetando su “modo de ser”¹²⁸. En cuanto al conocimiento humano ve la gracia como “una luz que nos hace obrar el bien y encaminarnos al fin último”¹²⁹.

Como mostraremos a lo largo de este estudio la ética de Santo Tomas en *Contra Gentiles* no es aún una ética de la virtud como desarrollará en la *Suma Teológica*, es, como defendemos, una *ética del bien* anclada metafísicamente en un Dios providente que cuenta con el hombre, con su condición de criatura

¹²⁶ CG III, 113-123. Esta concepción ética la estudiaremos con amplitud al ver los capítulos citados.

¹²⁷ Chacón, A. C., *El tratado sobre la gracia en la Suma contra Gentiles*, en *Scripta Theológica* 16, 1984, (pp. 144 ss.).

¹²⁸ CG III, 148.

¹²⁹ Noriega, J., op. cit., pp. 206-210.

racional y libre, para el despliegue de su obra en el tiempo. Esa acción de Dios sobre el mundo y la historia se da en la persona humana de forma especial y singular, dada la dignidad absoluta tanto de naturaleza (inteligencia, voluntad, libertad) como de su fin (felicidad plena en Dios); y es fundamento del obrar moral humano y de la percepción y conocimiento del bien, su propio bien y los bienes comunicados por Dios. Encontramos por tanto una concepción significativa y optimista de la realidad, todo está ordenado a alcanzar el bien y un sentido pleno y regido por la *inteligencia ordenadora* y la *voluntad- amor* de Dios.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONCEPTO DE PROVIDENCIA Y RAZÓN UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO DEL AQUINATE: SU ESTUDIO EN LAS SUMAS

2.1. LA RAZÓN DE LA ORDENACIÓN DE LAS COSAS A SU FIN.¹³⁰

(Suma Contra Gentiles III, 64 -76)

Para San Agustín Dios en el orden de la intención quiere el fin antes que los medios, dicha distinción entre razón del orden y ejecución es de sentido común: el constructor quiere ante todo el fin de su trabajo, la obra por construir, aunque tal fin no se obtenga sino en último lugar. Esta distinción es necesaria para comprender el plan providencial de Dios: “Quien desde toda la eternidad quiere primeramente el fin último del universo, la manifestación de su bondad, y ordena los medios que concurrirán a ese fin supremo, el cual no será realizado plenamente sino al fin de los tiempos”. Hay pues una razón del orden divino una previsión y “presciencia” divina que ordena al fin. Hay además una voluntad

¹³⁰ No basamos en el estudio: Cayuela, A., *La providencia de Dios en Santo Tomás de Aquino: Su estudio en las Sumas*, Siquem, Valnecia, 2000, pp. 33-45.

divina todopoderosa y “eficacísima”, la omnipotencia de Dios, que gobierna y ordena “de un confín a otro del universo”. Dicho gobierno sobre los hombres se concreta en una “predestinación gratuita” hacia la *gracia y la gloria*”.¹³¹

El desarrollo del pensamiento tomista acerca de la Providencia lo encontramos en el tercer libro de la Suma Contra Gentiles ocupándose primero de la acepción de *providencia como concepción o designio de la sabiduría divina*, o razón del orden divino, o razón universal del cosmos donde queda absolutamente claro desde el principio cómo para el Aquinate la Creación es una producción inteligente, y muestra su firme creencia en la existencia de Dios como inseparable de su providencia. Designa “el plan eterno de la divina sabiduría que rige la conducción y la operación de todos los movimientos y operaciones de los seres creados hacia sus respectivos fines particulares y hacia el fin total del universo. Se trata de un plan completo, en el que no puede faltar detalle alguno, de todo el orden dinámico del mundo creado. Un plan no meramente teórico o especulativo, sino práctico o activo, y que, por consiguiente, implica formalmente al divino querer, pues se trata, por así decirlo, del diseño completo de todo lo que Dios quiere hacer en el mundo, bien directamente, por Sí mismo, bien indirectamente, mediante la colaboración de los agentes creados”.¹³² Es el diseño inteligente y amoroso de Dios, conjuga la sabiduría de Dios y el amor divino; es inmediata y “de hecho” tiene providencia de toda criatura. El desarrollo subsiguiente desglosa el “cómo” o el modo en el que se da esta providencia.

¹³¹ Garrigou-Lagrange, R., *La predestinación de los santos y la gracia. Doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946. (Ver las pp.56-63)

¹³² García López, J., *Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona, 2001, (p. 691).

Es preciso antes de nada referir las fuentes que el Aquinate toma en consideración, en las Sumas, y que va contrastando y respondiendo en su exposición de la providencia, así tenemos: las *Epístolas* de San Pablo; el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo; la *Moral* de Gregorio Magno; *Retórica* y *De divinatione* de Cicerón; *Ética a Nicómaco*, *Metafísica*, *Física* y *Política* de Aristóteles; la *Guía de perplejos* de Maimónides; el *De natura hominis* de Nemesio¹³³ (Pseudo Gregorio Niseno); la *Metafísica* de Averroes; el *De divinis nominibus*¹³⁴ de Pseudo Dionisio¹³⁵; el *De consolatione Philosophiae* de Boecio; y las *Confesiones*, *De Civitate Dei* y *Enchiridion ad Laurentium* de San Agustín. Siendo estos tres últimos autores los más influyentes en el pensamiento del Aquinate respecto al problema que nos ocupa.

El esquema es el siguiente: Dios comunica el ser y conserva las cosas en el ser (capítulos 65 y 66). Pero lo hace de forma que no excluye: ni la causalidad (capítulos 69 y 70), ni el mal, la contingencia y lo fortuito¹³⁶ (capítulos 71,72 y 74), tampoco la libertad de albedrío (capítulo 73), ni el cuidado inmediato de los seres singulares. El concepto providencia con que designa este plan eterno de la divina sabiduría hace referencia a esta inteligencia

¹³³ En tiempos de Santo Tomás se atribuía la obra de Nemesio a San Gregorio de Nisa, nosotros distinguiremos a ambos autores a lo largo del estudio.

¹³⁴ En la *Suma Contra Gentiles* notaremos una gran influencia del Pseudo Dionisio y su obra, debido a que el Aquinate había escrito su comentario al *De divinis nominibus* justo antes de iniciar la redacción de la *Suma Contra Gentiles*, de aquí su inmediata influencia.

¹³⁵ El llamado "*Corpus Dionysiacum*" Ejerció una fuerte influencia durante la Edad Media transmitiendo la terminología y los conceptos fundamentales de plotinismo, particularmente de Proclo. Fue atribuido a Dionisio Aeropagita, discípulo ateniense de San Pablo convertido al escuchar al Apóstol en el Areópago. El "*Corpus*" consta de cuatro obras: *De divinis nominibus*, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia*. En la época de Santo Tomás no era en absoluto discutida su atribución al discípulo del Apóstol Pablo, ni su ortodoxia; gozó de una gran autoridad en la Edad Media sobre todo gracias a los *Ambigua* de Máximo Confesor, traducidos a mediados del s. IX por Juan Escoto Eriúgena. En castellano: *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, BAC, Madrid, 1995. (Edición de Martín-Lunas, T. H.).

¹³⁶ Dedicaremos un capítulo íntegramente al estudio de las relaciones entre el problema del mal y la providencia, incluyendo los aspectos de contingencia y la explicación del Angélico a cerca de lo fortuito y casual.

divina universal y a la realización efectiva de dicho diseño; pro-vidente (de *porro videns*) refiere al que prevé o al que ve anticipadamente que es propio de la *prudencia*.¹³⁷

Para Santo Tomás todas las cosas tienen a Dios como causa y como fin su propia Bondad, de Ella ha hecho, partícipe a todo lo creado, así las cosas en cuanto buenas tienen como bien por excelencia el orden universal, regido, dirá el Santo, por el entendimiento y la voluntad divinas, el principio muestra la existencia de una razón universal, una racionalidad divina rectora de lo creado pero al mismo tiempo defiende que las cosas creadas alcanzan su perfección mediante su propia acción, oponiéndose abiertamente al determinismo de los antiguos naturalistas¹³⁸ que defendían que todo proviene por necesidad. El Aquinate no solo se opone a la necesidad sino también defiende la *causalidad* frente a la *casualidad*, es decir, que todo efecto tiene una causa incluso aquellas cosas que ocurren fortuitamente.

Tras el principio de conservación divina añade el de conservación ontológica, Dios no solo conserva y da sentido a lo creado sino que sustenta en el ser a las criaturas en cuanto causa primera y primer motor del movimiento, “Dios es acción”. Para algunos filósofos las cosas fluyen eternamente, la concepción cíclica de los griegos, pero para el pensamiento cristiano las cosas han sido producidas por Dios Creador desde la nada, *ex nihilo*, en el pensamiento de Tomás de Aquino lo vemos así, al oponerse resueltamente a Averroes y sus discípulos que defendían la posibilidad de un universo creado desde toda la eternidad.¹³⁹ Para Tomás las cosas existen en cuanto que Dios lo quiere, es la

¹³⁷ García López, op. cit., p. 692.

¹³⁸ Particularmente se está oponiendo a la concepción estoica de la providencia que como veíamos era de carácter fatalista.

¹³⁹ Gilsón, E., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1989. Ver pp. 275-295.

misma voluntad divina la causa de la subsistencia de las cosas, de retirar Dios su acción todo lo que existe desaparecería.

En el siguiente capítulo (66) sostiene que todo ser obra y da el ser por virtud divina porque solo Dios es ser puro, en Él se identifican esencia y existencia, “es ente por su propia esencia”, los demás entes lo son por *participación*. Este aspecto es muy importante debido a que fundamenta que la acción humana lo es por participación, así, por ejemplo, la paternidad humana lo es en cuanto *participa* de la paternidad divina, el dar la vida y dar el ser de los padres es de forma participada con Quien verdaderamente da la vida y el ser que es Dios Padre y Creador. La consecuencia inmediata es que si “todo el que obra es causa del ser” y todo ente subsiste, obra y da el ser por virtud de la providencia divina: “Dios es causa de la acción de todos los que actúan” (capítulo 67).

Dios es el primer motor inmóvil y así causa de todo movimiento incluido el movimiento de la voluntad de forma que las causas segundas obran en virtud de la causa primera que es Dios y causa en nosotros tanto el obrar como el querer. Dios además está en todo lugar.

A continuación, en los capítulos 69 y 70, expone que Dios no excluye ni priva, en primer lugar, a sus criaturas de su propia causalidad; el Santo defiende extensamente la autonomía de las criaturas, respetando la libertad creada. frente a otras concepciones anteriores de la providencia que sostienen un determinismo y en este punto radica, entre otros, la visión racional y realista del Aquinate. No hay detrimento de la acción propia de las criaturas sino compatibilidad entre la acción divina y la causalidad de los agentes creados e incluso conviene a la perfección divina una gradación en la comunicación de la perfección de los seres más perfectos a los menos. Así crítica la separación platónica entre materia y forma y que solo de Dios provengan las formas sean

accidentales o substanciales. También critica otras posiciones que niegan la acción a la corporalidad considerándola inferior y distante a la causa primera, o sobre la base de argumentos como que lo corporal está sujeto a la cantidad y por tanto es más pesado y más tardo al movimiento. Otras posturas como las de Avicbrón o Maimónides que niegan la virtualidad de los cuerpos son puestas en entredicho.

Opone a tales opiniones la diversidad dada en la realidad pero ante todo se niega a aceptar rebajas respecto a la perfección de la criatura, lo que supondría rebajar la perfección de la misma virtud divina. Además defiende la excelencia que supone un orden de comunicación de ser y de bondad, que muestra la multiplicidad y al tiempo la virtud y bondad de cada criatura frente a una inmediatez de la acción divina que empobrecería enormemente la significatividad y belleza de la realidad creada. Nada se podría conocer y nada se podría admirar, se perdería - afirma - el conocimiento científico natural.

Explica a continuación esa compatibilidad entre la acción de Dios y la de la criatura, cómo un mismo efecto procede de Dios y al tiempo del agente creado, para ello hay que distinguir entre la “virtud” con que se realiza una acción y la acción realizada o “efecto”. En cuanto a la “virtud”, que es operativa, en los agentes inferiores depende siempre del agente superior, es decir, Dios. En cuanto al efecto deriva inmediatamente de la acción del agente inferior, pero al tiempo procede también de Dios en cuanto que “causa primera”, o debido a la “inmediación” de virtud, el agente creado es pues “causa segunda” dada la intermediación de su acción. Los agentes creados igual que necesitan ser mantenidos y conservados por Dios en cada instante de su permanencia en el ser necesitan también ser movidos en cada una de las acciones que llevan a cabo, “desde el poder obrar al obrar mismo”.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Cf. García López, op. cit., pp. 699-701.

En los seis capítulos que prosiguen el Angélico desarrolla como la providencia divina no excluye el mal, la contingencia, lo causal y fortuito, la libertad humana y el cuidado de los singulares, en ellos responde a interrogantes muy de actualidad y a planteamientos críticos que en la modernidad se han opuesto a la concepción cristiana de la providencia por lo cual los expondremos detalladamente en los capítulos que siguen. Antes desarrollaremos la segunda acepción que refiere a la ejecución de ese designio providencial o *gobierno divino*.

2.2. LA EJECUCIÓN DEL ORDEN DIVINO: EL GOBIERNO DE DIOS Y LAS CAUSAS SEGUNDAS. (Suma Contra Gentiles III, 77-83)

La tradición cristiana y antes el mundo hebreo conciben la historia como *historia de salvación*, el hombre no está arrojado a su suerte en un devenir ciego sino que se halla en un decurso lineal y al tiempo dinámico que tiende a un fin, la humanidad no está abocada a la *nada* sino a la salvación. La razón de la fe del Pueblo de Israel se encuentra en su propia historia una historia guiada por la mano del Creador, por su designio así mismo para el cristiano la historia tiene un punto de inflexión que es el acontecimiento histórico de Cristo el Logos encarnado, Dios hecho hombre, que asumiendo la naturaleza humana, su corporalidad, se entrega en su pasión y muerte, cumpliendo de forma definitiva el designio divino en su resurrección, una resurrección también en la carne. Cristo es alfa y omega, principio y fin, es el sentido, la palabra, o más ampliamente el *Logos* definitivo de la historia y del hombre; ambos hombre e historia se esclarecen en el misterio de Jesucristo, Verbo encarnado. Para el cristiano hay pues una nítida acción de Dios en la historia, una ejecución del plan inteligente de Dios, hay pues sentido y significado global y puntual en el devenir

histórico. Un sentido tal en el que todo acontecimiento es significativo incluido el mal, hasta el extremo que el imperativo “no os resistáis al mal” es posible.

En San Agustín aparece el desarrollo de esta teología de la historia, que retoma protagonismo en el Vaticano II, pero que en Santo Tomás aparece desarrollada con precisión a pesar de malos entendidos posteriores como fueron diversas formas de agustinismo, o la interpretación del Aquinate en la que se separan ilegítimamente el orden natural del sobrenatural¹⁴¹. Esta acción de Dios o ejecución del plan divino la denomina el Angélico *gobierno divino* y es la segunda acepción de providencia.

En la *Suma Contra Gentiles* la estructura de la siguiente manera: comprende desde el capítulo 77 hasta el 110, es un desarrollo amplio. El hecho lo demuestra sobre la base de la mediación de las causas segundas y, dicho gobierno, afecta a todos los seres creados de lo más perfecto a lo menos, así de lo espiritual a lo corporal, de los ángeles a los hombres, y entre ellos de los ángeles superiores a los inferiores y de los hombres superiores a los inferiores, y en los cuerpos de los superiores a los inferiores.

Luego desarrolla el gobierno divino respecto al hombre, indicando en primer lugar cómo los astros no influyen directamente, en modo alguno, en la vida de los hombres; en segundo lugar estudia las relaciones entre la acción de Dios y la acción voluntaria humana; por último se ocupa de la fortuna y el destino. Continúa desarrollando cómo se da el gobierno divino y encuentra que es *cierto e infalible*, pero sin excluir la contingencia y atiende a la utilidad de la oración;

¹⁴¹ Es muy esclarecedor a este respecto el estudio del Padre Henry de Lubac en *El Misterio de lo Sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991. El Padre de Lubac entiende que el orden sobrenatural no es un añadido al natural sino que hay continuidad, es más que el fin del hombre es único y sobrenatural con lo cual es erróneo sostener que el hombre tiene un fin natural y por añadidura otro sobrenatural; hay continuidad. Defiende además que así lo veía Santo Tomás aunque luego se mal interpretó. A este punto volveremos más adelante cuando estudiemos el problema del mal.

también se da de forma *libre y ordenada*, a saber, sin salirse del orden universal aunque sí puede salirse en ocasiones del orden particular de los seres dando lugar a los *milagros*.

Lo que vamos a estudiar a continuación es la parte general, es decir, la tesis del Santo y cómo hay gobierno respecto a los seres creados. El plan de Dios se realiza en la historia, se “ejecuta” y esto es el *gobierno* a diferencia del plan mismo que para Santo Tomás es la *providencia propiamente dicha*, a pesar de la diferenciación se entiende la unidad de ambas; es, valga la analogía, la misma unidad que se da entre la razón práctica y la acción, así en Dios que todo es perfección se da un *conocimiento práctico* tal, cual es su designio providencial, que ha de alcanzar a todo desde lo más universal a lo más ínfimo y particular. Es lo que expresa Jesús en el Evangelio al decir que *los pelos de vuestra cabeza están contados*. Todo está previsto y ordenado por Dios.

Pero su gobierno puede ser mediato pues comunica el ser y la perfección a las *causas segundas*, primero en la facultad cognoscitiva de forma que quienes gozan de un conocimiento más perfecto son ordenadores de los demás, así son las criaturas racionales quienes más participan de la perfección divina en su naturaleza y dignidad de su fin y son así quienes gobiernan a las otras, “pues ordenar es propio del sabio”¹⁴². La providencia divina ni niega, ni determina la realidad, sino que “ejecuta mediante las diversas jerarquías de agentes” y en ello se muestra su perfección, en ese orden que requiere mediación.

Las criaturas racionales poseen los mismos requisitos de la providencia, es decir, *virtud cognoscitiva*, capacidad de disponer y ordenar, y *virtud operativa*, capacidad de actuar y ejecutar mientras que el resto de las

¹⁴² Recoge esto de Aristóteles en la *Metafísica* I, 2, 3.

criaturas solo poseen la capacidad operativa, así solo los seres racionales pueden conocer la finalidad de las cosas y también solo ellas tienen capacidad de obrar por sí mismas y ser dueñas de sus actos, a saber, *libre albedrío*; esto convierte a los seres racionales en los únicos capaces de regir y gobernar al resto de los seres. También lo particular está dispuesto a ser movido por lo universal de forma que la capacidad intelectual es más universal que la operativa por lo que es propio el gobierno a la criatura racional.

En este orden de consideraciones continúa el Santo la argumentación, siguiendo que así dentro de los seres intelectuales serán los superiores quienes gobiernen a los inferiores así en el teísmo cristiano los ángeles¹⁴³ son

¹⁴³ Una recuperación relevante de la angelología en la poesía del s. XX la encontramos en la *Elegías de Duino* de R. M. Rilke. En su poesía los ángeles “no se entienden ya según el lugar que ocupan en un orden definido”, como encontramos en el pensamiento medieval sino que se ha dado una “subjetivación” de los órdenes angélicos que responden a un lenguaje interior de sensibilidad articulado por el poeta. (Ver en Taylor, *Ética de la autenticidad*, pp. 111-114). El ángel ahora es el ideal al que tiende el poeta en su empeño de interiorizar la totalidad de lo real, dice Rilke en una carta a su traductor polaco Witold Hulewick: “El ángel de las *Elegías* es aquel ser en el cual nuestra tarea, que consiste en convertir lo visible en invisible, aparece realizada plenamente... El ángel de las *Elegías* es aquel ser que reconoce en lo invisible una categoría superior de realidad. Es por lo que para nosotros es *terrible*, porque dependemos todavía de lo visible”.

El ángel aparece como una interiorización estética, las *Elegías* son un itinerario que va del hombre al ángel, del ser situado en los afanes mezquinos al *ser salvado* que transforma la vida humana y la realidad entera en *espectáculo*. En la primera elegía los ángeles son distantes, aniquiladores, terribles:

*¿Quién si yo gritara, me oiría desde las jéerarquías
de los ángeles?, y aun en el caso de que uno me cogiera
de repente y6 me llevara junto a su corazón: yo perecería por su
existir más potente. Porque lo bello no es
más que el comienzo de lo terrible, justo lo que todavía podemos
soportar,
y lo admiramos tanto porque él, sereno desdeña
destruirnos. Todo ángel es terrible”.*

En la última elegía los ángeles son cercanos, están conformes con la proximidad del hombre, culminando la paragración que va de la lamentación al júbilo:

*“Que un día a la salida de esta enconada visión,
mi canto de júbilo y gloria ascienda a los ángeles que están
conformes”.*

substancias intelectuales superiores muy próximas a Dios, primer principio, y así receptoras privilegiadas de la *sabiduría divina* dada su cercanía y disposición. Así alcanzan inmediatamente la santidad de Dios y un conocimiento perfecto del orden divino, en consecuencia eso no es para sí sino para comunicarlo a las criaturas inferiores, en este caso corporales. En la lógica cristiana el orden del que habla el Aquinate no es estático sino dinámico, como vemos, es comunicación de perfección, en esencia comunicación de *amor*, en cuanto que la finalidad de todo es la *bondad misma de Dios* que es *Amor*.

A continuación expone la jerarquía de los ángeles siguiendo al Pseudo Dionisio, (capítulo 80), es la siguiente:

Serafines o “ardientes” pues “se designan con el incendio de la intensidad del amor”.

Querubines o “plenitud de ciencia” por contemplar el conocimiento de Dios.

Tronos, contempladores de la disposición de las ordenes divinas en sí mismas.

Dominaciones, que según Pseudo Dionisio designa “cierto señorío que rebasa toda servidumbre y es superior a toda sujeción”.

Vease Rilke, R. M., *Elegías del Dunio y Sonetos a Orfeo*, Circulo de lectores, Barcelona, 2000, en las pp. 97-169.

Curiosamente en estos último años el asunto de los ángeles vuelve a estar de moda, aunque sea de una forma superficial y en ocasiones meramente estética y comercial. Encontramos desde tratamientos más superficiales en series de televisión o películas recientes, moda estética en diversos libros muy difundidos de angelología, en publicidad y en música.

También obras serias de pensamiento tratan de “afinar el oído de aquellos que se han vuelto sordos para escucha un *Rumor de Ángeles*” título de la célebre obra de Peter Berger.

Potestades que implican “cierta ordenación, bien dispuesta y sin confusión alguna acerca de lo establecido por Dios”.

Principados que significan “cierto caudillaje de carácter sagrado”.

Arcángeles quienes anuncian lo más grande, así el arcángel Gabriel anunció la encarnación del Verbo a María.

Por último los *ángeles* quienes anuncian lo pequeño y son custodios de los hombres¹⁴⁴.

Luego refiere citas bíblicas que mencionan esta jerarquía celestial y matiza el orden que siguió San Gregorio Niseno¹⁴⁵, distinto al de Dionisio, quien coloca comenzando desde los *Tronos*, coloca bajo éstos a las *Dominaciones*, después a los *Principados* y bajo ellos a las *Potestades*¹⁴⁶. En el siglo XIII existe la mentalidad, por influencia aristotélica - árabe de identificar a los ángeles con “formas espirituales puras separadas” que presiden el movimiento de los cuerpos celestes y por tanto son *creaturas espirituales impecables*¹⁴⁷. Tomás de Aquino niega esta posibilidad y defiende la “creaturalidad” de los ángeles, en

¹⁴⁴ Tomás de Aquino recoge esta doctrina que no tiene, sin embargo, apoyo claro en la Sagrada Escritura; Dionisio enseña en *De caelesti hierarchia* que todos estos espíritus creados están ordenados en nueve coros y son de la misma especie distinguiéndose solo por el grado de perfección, los distribuye en tres jerarquías donde cada una consta de tres órdenes del modo que lo expone el Aquinate, e ignora, por ejemplo, la doctrina cristiana del *ángel custodio*. Hemos de tener en cuenta que en la alta escolástica y para el propio Santo Tomás el *Corpus aeropagiticum* goza de gran prestigio, y entiende estar siguiendo a una autoridad hasta el momento incuestionable, de hecho a lo largo de su obra lo cita más de 1500 veces explícitamente. Ver *La jerarquía celeste* en *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, BAC, Madrid, 1995, (en las pp. 119-186).

¹⁴⁵ En éste caso se trata de San Gregorio de Nisa a quien diferenciamos de Nemesio (Pseudo Gregorio Niseno).

¹⁴⁶ San Gregorio de Nisa sigue a San Pablo en Colosenses 1, 16.

¹⁴⁷ Otra confusión relacionada a ésta pero anterior es la identificación de los ángeles con potencias o emanaciones quasi-divinas de influencia platónica. Está confusión la censura Pablo en

continuidad con la tesis tradicional. Son “naturaleza creada” y Tomás no conoce otro fin para las criaturas espirituales que no sea el fin *sobrenatural*, en este sentido entiende que el ángel conforme a su esencia creada fuera creado perfecto pero de cara a su fin último, *sobrenatural*, situado más allá de sí mismo no puede obtenerlo más que con un “sí” a la Gracia de Dios¹⁴⁸. Para el Santo si bien el ángel según su naturaleza ama a Dios necesariamente con amor natural y hasta con *amor amicitiae*, que es para el Aquinate el amor más perfecto y pertenece a la nobleza innata de esta naturaleza angélica, ha de ser este amor antes ratificado por la libertad personal para alcanzar a Dios en sí mismo; el equívoco vino cuando con posterioridad a Santo Tomás se interpretó al maestro como si dijese que los ángeles tenían una finalidad puramente natural (*in puris naturalibus*) bajo cuyo supuesto hubiesen sido impecables¹⁴⁹.

La cuestión de los ángeles, como la de los demonios, es un “campo oscuro” para la teología y el pensamiento contemporáneo¹⁵⁰, y se excluye cualquier intento de sistematizar una angelología o demonología, tan solo se toma postura frente al tema. Para Balthasar¹⁵¹, que se plantea si ángeles y demonios son “personas del drama”, a saber, si ocupan lugar y son actores en la *Teodramática*, las posturas se reducen a cuatro (siendo las dos primeras referentes a la

Colosenses y posteriormente en la teología del s. II contra gnósticos y neoplatónicos.

¹⁴⁸ Cf. *Contra Gentiles*, III, 106.

¹⁴⁹ Hemos encontrado pertinente hacer la aclaración dada, hoy día, la dificultad del tema e intentando exponer las intenciones del Aquinate, para ello nos hemos basado en apuntes y notas propias cuya fuente son dos teólogos contemporáneos a los que reconocemos gran autoridad uno es el P. de Lubac y su tratado *Espíritu y libertad dentro de la tradición teológica*, integrado como segunda parte de *Surnaturel*, y otro es von Balthasar y su *Teodramática*, vol. III, particularmente de las páginas 440 a 442.

¹⁵⁰ Hemos seguido la indicación de E. Gilsón cuando afirma: “Sucede que los historiadores de Santo Tomás pasan en silencio sobre esta parte de la doctrina o se contentan con hacer alusión a ella. Su omisión es tanto más lamentable cuanto que la doctrina tomista sobre los ángeles no constituye, en el pensamiento de su autor, una investigación de orden exclusivamente teológico. Los ángeles son criaturas conocidas por los filósofos; su existencia puede ser demostrada e incluso, en ciertos casos excepcionales constatada; su supresión rompería el orden del universo en su conjunto.” Por ello afrontamos el problema, sin trabas, y en estricta relación al problema del que nos ocupamos. Ver Gilsón, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1989, (pp. 297-318).

existencia de los demonios, aunque como indica el teólogo suizo la exclusión de esta existencia supone también la desaparición “sin ruido” de los ángeles):

1. Desmitologización que parte del criterio a priori de que tales seres son incompatibles con la “imagen moderna del mundo”. En esta posición tenemos en el lado protestante a R. Bultman y en el lado católico a H. Haag.

2. *Epoché* provisional o abstención acerca de la personalidad o no del demonio (y los demonios) que acaba en un “no-pronunciamiento” acerca de su existencia. Así K. Rahner o R. Schnackenburg.

3. Posición *especulativa* que adopta el teólogo protestante K. Barth cuyo planteamiento es rechazar por principio todo planteamiento común para la angelología y la demonología aun a costa de hacer interiormente incomprensible la angelología. A este precio Barth describe lo demoníaco como lo *nulo* (Nichtige), lo rechazado por Dios.

4. Por último Balthasar plantea otra posición que es la de plantearse críticamente la siguiente cuestión: ¿qué se gana o se pierde cuando renunciamos a este campo y a su sistematización?

Pensemos que en el siglo XIII la angelología era un tema frecuente dentro de la teología natural y del pensamiento en general, así por ejemplo el Angélico dedica gran parte de su pensamiento a hablar de los ángeles¹⁵², además está respondiendo a otros pensadores del entorno árabe y judío¹⁵³. Hoy día sin

¹⁵¹ Von Balthasar, H.U., *Teodramática*, vol III, Encuentro, Madrid, 1993, (pp. 425-460).

¹⁵² En la Suma Teológica dedica todo un tratado *sobre los ángeles*; ver S. Th. I, q. 50 - 64.

¹⁵³ Tres fuentes alimentan esta parte del tomismo:

1) Teorías astronómicas relativas a sustancias espirituales consideradas como causas del movimiento de las esferas y los astros. Su origen próximo lo encontramos en Aristóteles y en sus comentadores

embargo no es una cuestión importante, ni si quiera algo que se vea con naturalidad, a pesar de la moda, es por ello que recurrimos a las conclusiones de un teólogo contemporáneo, y para nosotros autorizado, como es von Balthasar, que termina incluyéndolos como personajes del *Teodrama* y considera que lo son por los siguientes motivos:

Porque no se les puede discutir su libertad de decisión por la que han conseguido una relación indisoluble a su fin último.

Porque son personajes en Cristo: dado que “por Él fueron creadas todas las cosas, celestes y terrestres, visibles e invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades; todo fue creado por Él y para Él”¹⁵⁴.

Porque la mayor parte de los Padres considera que para humildad de los ángeles el hombre fue creado más excelso que ellos, o sea, *a imagen de Dios*, posición que sostienen: Justino, Atenágoras, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Gregorio de Nisa y Atanasio; y piensan que la caída del diablo es una consecuencia de la *envidia* de éste al hombre. Otros Padres, sin embargo, piensan que fue el *orgullo* del diablo de no inclinarse y adorar al Dios Encarnado

medievales de oriente como: Alfarabí, Avicena y Algazel que ponen el primer principio del movimiento de los astros en almas verdaderas; Maimónides que lo sitúa en un alma intelectual, despojada de toda función sensible y Averroes que la sitúa en una pura y simple inteligencia; esta última postura es la que adoptaron todos los grandes escolásticos en oposición a Avicena.

2) Especulaciones metafísicas sobre los espíritus puros como grados jerárquicos del ser, que tienen su origen en la doctrina neoplatónica de la emanación que se encuentra ya en Plotino y se desarrolla en sus discípulos: Porfirio, Jámblico y Proclo. Tengamos en cuenta que el Aeropagita es el principal transmisor de los conceptos fundamentales y la terminología de Plotino, incluso recoge en su “corpus” textos de Proclo.

3) Finalmente en las representaciones bíblicas de ángeles y demonios. Santo Tomás expone la síntesis de Dionisio Aeropagita realizada entre la concepción bíblica y la especulación neoplatónica. Dionisio define los ángeles de la Biblia como espíritus puros y los ordena repartidos en tres jerarquías, cada una de las cuales se compone de tres clases; esta clasificación es la que toma, como hemos visto, Santo Tomás sin modificación ninguna. En Gilsón, op. cit, pp. 298-307.

y humillado en la Cruz lo que originó su caída; así Orígenes, Basilio, Gregorio Naciancaeno, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y Teodoreto. San Agustín complementa ambas visiones entendiendo que el primer pecado es el *orgullo* y consecuencia de éste la *envidia*. Pero sea como fuere ambas visiones vinculan la decisión de los ángeles a la decisión de Dios que cumple su Promesa en favor de su *Alianza* con los hombres en el acontecimiento de *la Cruz de Cristo*. Así los ángeles también han sido *creados en Cristo* y *predestinados en Cristo* de manera que su santificación se da por la *gracia de Cristo*. Encuentra por ello Balthasar que son *personajes en Cristo*, a saber, *ordenados en el único drama del mundo, cuyo centro y trama de la acción es la Cruz y Resurrección de Cristo*.

Porque en los ángeles se da una doble faceta: la *contemplativa*, el estar en la presencia de Dios bendiciéndole y alabándole; y la *activa*, el ser mediadores e instrumentos de la *providencia*, de la acción y gobierno divinos. Actúan en su *misión* encomendada por Dios en una relación con el mundo material, siendo ejecutores y mediadores del designio divino y su gobierno del mundo. Así son *enviados, mensajeros, custodios y guardianes de hombres y pueblos*, son quienes *“provocan y desatan el nudo de la trama de las historias de la tierra”*, estando simultáneamente en la presencia de Dios dándole gloria y alabanza.

Porque la vinculación entre Cristo y los ángeles está presente implícitamente ya en la *Historia de la Salvación veterotestamentaria*, donde los ángeles ocupan su puesto, así los tenemos: como *Ejército de Yahveh*, como *mensajeros* y como *guías*.

¹⁵⁴ Col 1, 16; la referencia de San Pablo, antes citada, goza de gran autoridad respecto a esta cuestión tanto para el Aquinate, como para San Gregorio quien, como vimos, hace su jerarquía en base a esta enumeración paulina. Otras referencias paulinas importantes son Hb 1, 3-13 y Hb 14.

Porque como ya hemos visto para Santo Tomás el orden de perfección del universo reclama la existencia de seres puramente espirituales¹⁵⁵ que ocupen el primer lugar; además para el Santo la perfección del fin último sobrenatural es común para los hombres y los ángeles bajo la misma cabeza que es Cristo, es por ello que la Iglesia “está compuesta de ángeles y de hombres”, es celeste y terrestre. Von Balthasar entiende además que para el Angélico la Gracia Redentora de Cristo ha redundado también en los ángeles, pero es Suárez el primero en admitir que “los ángeles fueron originalmente santificados en previsión de la gracia de Cristo”, así desde este punto de vista no se les puede negar a los ángeles el estatuto teológico como personajes en el “único Teodrama que se desarrolla entre el cielo y la tierra”.

Por último para el teólogo suizo el papel que desempeñan, su peculiaridad, en la representación del drama es que siendo de entrada *agentes* solo se limitan a preparar el camino, acompañar y ayudar al protagonista que es el *Verbo Encarnado*. Aparecen en escena como “los que desde siempre se han decidido por Dios” y actuando desde el Cielo se les encomiendan misiones puntuales, “representan todo el despliegue celeste saliendo al encuentro del cosmos material”. Su entrar en acción desde el Cielo implica que a la hora de ejecutar su misión no interrumpen su contemplación, su servicio litúrgico ante Dios, a diferencia del hombre que solo en sus acciones *expresamente litúrgicas* sintoniza con los ángeles.

Estas razones explican lo ineludible que resulta en nuestro tema afrontar una angelología y la estrecha relación entre ellos y la ejecución de la providencia divina en nuestra visión católica.

¹⁵⁵ Es importante precisar que Santo Tomás era reticente a designar a los ángeles como personas o como individuos, dado que para él el único principio de individuación era la materia y entendía que los

Tras la ordenación de la jerarquía celeste Santo Tomás pasa a ver el orden de los hombres entre sí y de los hombres respecto a las cosas creadas (capítulo 81). Parte de que entre las substancias espirituales son los hombres, el alma humana, quienes ocupan el último lugar dado que para alcanzar un conocimiento perfecto requieren de la ayuda de espíritus superiores dado el orden providencial. Pero en cuanto a la creación natural el hombre es quien únicamente participa de luz intelectual, imagen y semejanza de Dios, y ello hace que los animales carentes de entendimiento le estén sometidos según el orden providencial. De la misma manera entre los hombres son aquellos que destacan por su entendimiento quienes “dominan naturalmente” a los de menos entendimiento, el criterio lo apoya en Aristóteles, en su libro primero de la Política, y en el Exodo 18, 21 donde Dios manda a Moisés buscar para jueces del Pueblo a “hombres sabios y temerosos de Dios”, acaba advirtiéndole que el desorden en el gobierno humano viene dado por dos motivos porque el gobernante no lo es debido a su inteligencia, sino a haber usurpado el poder por la fuerza física o porque el gobierno obedece a motivos pasionales, aun en estos casos dicho desorden no escapa al dominio de la divina providencia, es “permitido por Dios” como otros tantos males de cuya explicación daremos cuenta en el posterior capítulo.

ángeles eran seres espirituales puros, formas puras. El concepto de individuo aplicado a los seres espirituales se comienza a dar a partir de Guillermo de Auvernia.

2.3 EL CONCEPTO DE PROVIDENCIA DIVINA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO: LA SÍNTESIS (Suma Teológica I, q. 22, a. 1-4.)

La cuestión veintidós de la Primera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás representa la exposición completa de su pensamiento, aunque se trata de una exposición simplificada, una síntesis de lo expuesto en la *Suma contra los gentiles*¹⁵⁶ donde desarrolló ampliamente esas mismas cuestiones fundamentándolas en la demostración racional¹⁵⁷. Es por ello que vamos a desarrollar la cuestión que dedica el Santo en la *Suma Teológica* a la *providencia de Dios*.

La *Suma Contra Gentiles*¹⁵⁸ seguirá siendo el objeto de nuestro estudio en los capítulos venideros donde desarrollaremos el pensamiento tomista respecto a la relación entre la providencia y el problema del mal y su relación con la libertad del hombre, cuestiones que afronta el Santo desde la racionalidad filosófica y la teología natural, respondiendo así a los *gentiles*, particularmente al aristotelismo averroísta.

En la *Suma Teológica* el Angélico dedica esta cuestión, dividida en cuatro artículos, de la parte I de la Suma a la providencia de Dios. Está dentro de

¹⁵⁶ Para una mayor claridad aportamos el orden cronológico de las obras de Santo Tomás referentes a las cuestiones que tratamos:

- *Exposición al libro "Sobre los nombres divinos" de Dionisio*, (1261).
- *Suma contra los gentiles, libros II-IV*, (1261-1264).
- *Suma Teológica, primera parte*, (1266-1268).
- *Cuestiones disputadas sobre el mal*, (1269-1271).
- *Exposición al Libro de Job*, (1269-1273).

¹⁵⁷ Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 19... (ver pp. 515-516)

¹⁵⁸ *Contra Gentes*. III, 64-152, (pp. 243-436 en la citada edición de la B.A.C. con la que trabajamos).

las cuestiones que dedica al estudio de la naturaleza de Dios¹⁵⁹, o al clásico tratado *De Deo Uno*, que por entonces se hallaba separado del tratado *De Deo Trino*, el cual se exponía inmediatamente después¹⁶⁰.

La cuestión, como hemos indicado y mostraremos, supone una síntesis muy completa de lo desarrollado en *Contra Gentiles*. En la misma, dividida en cuatro artículos, el Aquinate plantea:

- 1º) Si la providencia conviene a Dios.
- 2º) Si todas las cosas están sujetas a la providencia.
- 3º) Si hay providencia inmediata sobre las cosas.
- 4º) Si la providencia hace necesarias las cosas que provee.

Primera cuestión: ¿Conviene a Dios ser providente?

Para Cicerón la providencia es una parte de la prudencia, la que para Aristóteles tiene por objeto “el discurrir y aconsejar bien sobre lo que es bueno y conveniente”¹⁶¹; así según esta opinión y dado que Dios no necesita discurrir ni reflexionar porque no tiene duda alguna no puede convenir a Dios el ser providente.

Por otra parte según San Juan Damasceno la providencia no es eterna porque tiene por objeto las cosas existentes, que no son eternas, así pues si todo lo que hay en Dios es eterno no debe haber en Dios providencia. Por último

¹⁵⁹ S. Th. I, q. 2-26.

¹⁶⁰ Así en Santo Tomás: S. Th. I, q. 27-43.

¹⁶¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, c. 5.

contempla el Aquinate que si bien en Dios no hay nada compuesto la providencia si parece ser compuesta porque incluye voluntad y entendimiento.

De ésta primera apreciación deducimos que en Dios no hay providencia sin embargo la revelación afirma expresamente que sí, dice el libro de la Sabiduría: *Tú eres, Padre, el que por tu providencia gobiernas todas las cosas*¹⁶².

La respuesta de Santo Tomás es inmediata y además resuelve una precisa definición de lo que la providencia es y si ésta se da efectivamente en Dios: *Dios es creador y creador de todo el bien que hay en las cosas, no solo en lo que se refiere a su naturaleza sino también a su fin, y a su fin último que es la misma bondad divina*, es decir, que también el orden que hay en la creación y en la criatura es *creación de Dios* y ello hace necesario que preexista en la mente divina la razón de esa ordenación que hay en las cosas a su fin, y esta *razón de la ordenación de las cosas a su fin* es exactamente la *providencia divina*. Por analogía entiende el Aquinate que la *providencia* es en Dios lo que en el hombre es la virtud y razón de la *prudencia*.

Para Aristóteles la *prudencia* es la ordenación de las cosas a sus fines, bien sea respecto a uno mismo, bien sea respecto a lo que nos está encomendado; tendría pues por objeto *lo que es justo, bueno, y honroso para el hombre*¹⁶³. Si la providencia es una razón prudencial y es *la razón del orden de las cosas a su fin*, responde el Angélico, sí conviene a Dios ser providente puesto que el fin último es Él mismo y por eso Boecio la define como: *“ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit”*¹⁶⁴. Boecio en

¹⁶² Sb 14, 3.

¹⁶³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, c. 12.

¹⁶⁴ Boecio, *De consolacione Philosophiae*, IV 6, 9. “la misma razón divina que , establecida en el principio supremo de todas las cosas, todo lo gobierna”.

*De Consolatione Philosophiae*¹⁶⁵ desarrolla en cinco libros una teología natural que ejerció una gran influencia posterior; particularmente para Santo Tomás es una fuente importante en las cuestiones sobre la predestinación en relación con la libertad humana y la providencia, es una de las referencias principales por ser uno de los antecedentes más elaborados y cercanos al Angélico.

Para Boecio, que sigue una terminología estoica y neoplatónica, todo el acontecer del mundo (*naturaleza*) viene determinado absolutamente por las *formas eternas*, que no son más que las ideas existentes en la mente de Dios. La providencia “*abrazada todas las cosas*” es el plan eterno y universal que domina todo el ser, abarcando hasta los seres particulares, y de su simplicidad procede el orden del destino (*fatum*) que es “*la disposición inherente a todo aquello que puede moverse, mediante la cual la providencia mantiene a cada cosa ligada a su orden*”¹⁶⁶, de esta forma la providencia es distribuida y desarrollada en el tiempo.

En cuanto a la providencia entendida como parte de la prudencia, según definía Aristóteles, responde que si bien no es propio de Dios deliberar o investigar, pues en Él todo está claro, si le es propio dar los preceptos de la ordenación de las cosas a su fin y es en este sentido como se da en Dios razón de prudencia y de providencia.

En cuanto al orden temporal de la providencia, y no eterno, Santo Tomás hace una distinción entre *gobierno* que sería la ejecución del orden divino en lo temporal, de otra acepción que sería en sí la *providencia* y responde a la misma razón del orden y es por tanto eterna al estar en Dios. A la luz de lo

¹⁶⁵ Boecio, *La consolación de la filosofía*, Akal, Madrid, 1997; (Trad. Cast. : Pérez Gómez, L. Ed. sigue la edición de Bieler, L., Turnholt, 1957). Es esta edición la que seguimos a lo largo de este estudio; referente al tema de la providencia y la predestinación, en los libros IV y V, pp. 239-320.

¹⁶⁶ Op. Cit. IV 6, 9-10.

expuesto parece evidente aquí la inspiración boeciana, vemos que esta distinción entre *gobierno* y *providencia* se corresponde con la hecha por Boecio entre *destino (fatum)* y *providencia*, aun cuando apreciamos una sutil transformación en la doctrina tomista que supera y clarifica a la boeciana.

En cuanto a que la providencia por incluir el entendimiento y la voluntad es algo compuesto, y por ello no atribuible a Dios, responde sencillamente que en Dios entendimiento y voluntad son una sola y misma cosa.

Segunda cuestión: ¿Están todas las cosas sometidas a la providencia?

En el artículo segundo resuelve si todas las cosas están sometidas a la providencia de Dios. Sus fuentes en este punto son Pedro Lombardo, la gran referencia de la época, cuyas *Sentencias* fueron durante siglos más comentadas que la propia *Escritura*. El Aquinate recibió la obra del *Maestro de las Sentencias* de las lecciones de su maestro San Alberto Magno y a ella dedicó su obra de juventud. También encontramos como fuente al Pseudo Dionisio¹⁶⁷, Pseudo Gregorio Niseno, Aristóteles, y Maimónides y Averroes.

Las opiniones opuestas al argumento que toma en consideración son:

Comúnmente se cree en la *casualidad* o en la *suerte* o el *azar*. Además tenemos la existencia del *mal* en el mundo. Por otra parte muchas cosas suceden bajo la necesidad con lo que no pueden estar sujetas a un designio. Otra razón,

ésta ya antropológica y moral, es la libertad del hombre y el hecho de que el hombre obra el mal. Un último argumento es que encontramos que las criaturas irracionales tampoco parecen estar sujetas a providencia alguna.

El Angélico responde, en primer lugar, que nada se sustrae de la causa universal, ni siquiera lo que comúnmente creemos casual o fortuito, lo que no sería más que un efecto que se sale del orden de una causa particular debido al efecto de otra causa. Está siguiendo aquí a Boecio¹⁶⁸, quién a su vez sigue a Aristóteles¹⁶⁹.

Cuando se piensa que algo ocurre por azar, en realidad lo ocurrido no proviene de la nada sino que deriva de una concurrencia de causas que confluyen y convergen, así el clásico ejemplo de un agricultor que encuentra un tesoro cavando un campo, aquí sí podemos decir que lo azaroso es imprevisible en cuanto que el agricultor no buscaba ese tesoro; pero dicho hallazgo no proviene de la nada sino de que otro hombre enterrara allí el tesoro. Converge pues una causa, eso sí, imprevista e impensada en la intención de quienes llevan a cabo su acción, en este caso, de quien enterró allí el tesoro y del agricultor. El Aquinate lo formula así: debido al efecto de otra causa, un hombre entierra un tesoro, se produce un efecto que se sale de su “causa particular”, el agricultor que encuentra el tesoro al remover el campo; como vemos concurren las causas. Ahora bien, añade, estos hechos fortuitos no se sustraen a la providencia que en última instancia es quien *provoca o causa la convergencia*,

En cuanto al problema del mal, que estudiaremos ampliamente, más adelante, hace distinción entre lo *particular* y lo *universal* en el sentido de que

¹⁶⁷ Como indicamos en estas cuestiones tratadas ampliamente en *Contra Gentiles* ejerce una gran influencia la obra del Areopagita.

¹⁶⁸ Boecio, Op. Cit. V, 1, (pp. 289-290 de la edición citada).

¹⁶⁹ Aristóteles, *Física* 4-5; *Ética a Nicómaco* III, 5.

Dios, provisor universal, tiene una visión total, diríamos hoy, holista en sentido absoluto, a saber, que conoce absolutamente la totalidad en espacio y tiempo y en este sentido puede permitir el mal, *entra en el plan de la naturaleza universal*; al respecto se apoya el Aquinate en San Agustín para quien: “El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiga hacer bien del propio mal”.¹⁷⁰ Está dentro de su providencia el que se den defectos y males en lo particular para que se pueda dar el bien perfecto en lo universal.¹⁷¹

¿Qué ocurre con lo que sucede necesariamente?, nos preguntábamos al comienzo en las objeciones expuestas, pues que si bien la provisión del hombre no alcanza la necesidad de la naturaleza, sí la alcanza la providencia de Dios por ser Él mismo el creador de esa naturaleza.

Más compleja nos parece la cuestión de la libertad del humana. Dios creó al hombre libre y siendo así ¿está el hombre sometido a la providencia de Dios? La respuesta de Santo Tomás es que sí, y matiza que la providencia engloba la libertad humana en un doble sentido:

- 1) Sentido ontológico: en cuanto *conserva las cosas en el ser*.
- 2) Sentido teológico: en cuanto que en las Escritura se abunda en afirmar que *sobre los justos se da un cuidado especial de la providencia, más que sobre los impíos*. En éste segundo sentido observamos la íntima relación existente entre *providencia y Gracia*.

¹⁷⁰ “*Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, tu bene faceret etiam de malo*”. En San Agustín, *Enchiridion ad laurentium, sive De Fide, Spe et Caritate Lider unus*, 11, 3; (trad cast. en *Obras apologéticas*, B.A.C., Madrid, 1965).

¹⁷¹ S Th I, q. 22, a. 2, 2.

Por último, y en relación con éste punto, tenemos la referencia de San Pablo donde afirma el Apóstol que “Dios no cuida de las criaturas irracionales”¹⁷², para el Angélico el contexto de la afirmación es moral por lo que el sentido de la afirmación paulina no es que los animales no sean objeto de la providencia y el cuidado de su Creador sino que no tienen responsabilidad moral, cosa que sí ocurre con los seres humanos.

Cuestión tercera: ¿Es inmediata la providencia de Dios?

En el tercer artículo trata de la inmediatez de la provisión de Dios y su gobierno. La primera objeción que plantea es hoy día un tanto insignificante pues expone que si bien los gobernantes, “*dignitatem alicuius regis*”, hacen uso de mediadores, cuanto más a la dignidad de Dios conviene la mediación en su provisión y no la inmediatez. Es más que probable que en el siglo XIII el argumento expuesto fuera de peso dada la concepción monárquica de Dios, y teocrática del mundo.

Las siguientes objeciones presentan mayor peso y vigencia. Si la providencia es inmediata resultaría que las *causas segundas* se anularían. Otra pega es el argumento de Aristóteles¹⁷³ y de San Agustín de que es mejor ignorar las cosas viles que conocerlas, de manera que como a Dios le es propio lo mejor resulta lógico que no exista una providencia sobre lo que es malo.

Para responder retoma una diferenciación importante: la providencia comprende tanto *la razón del orden de las cosas a su fin*, que es la providencia

¹⁷² I Cor 9, 9: “¿Es que se preocupa Dios de los bueyes?”

¹⁷³ Aristóteles, *Metafísica*, XI 9, 3.

misma, como la *ejecución del mismo orden*, o sea, el gobierno. La distinción nos lleva a ver que en cuanto a lo primero, a la razón del orden, y dada la naturaleza del entendimiento divino no podemos hablar de mediación alguna; respecto a la segunda acepción, al gobierno, sí se da la mediación, de manera que los seres superiores gobiernan a los inferiores. En este aspecto está rebatiendo el Aquinate la visión platónica, recogida en la obra de Nemesio y de Agustín, según la cual Platón admite una triple providencia:

1ª) La del Dios supremo sobre las cosas espirituales.

2ª) La de los dioses sobre los seres corruptibles.

3ª) La de los demonios sobre las cosas humanas, dado que para los platónicos eran estos intermediarios entre los dioses y los hombres¹⁷⁴.

Ante estas objeciones responde el Aquinate que si bien es propio de la dignidad de los reyes hacer uso de mediadores, hay más perfección en un gobernante si conoce y desciende a lo particular, recordemos de nuevo la importante diferenciación entre “razón del orden o providencia” y “ejecución del orden o gobierno”. En esta misma línea argumentativa responde a la segunda objeción: la providencia o razón del orden no excluye la mediación e intervención de las causas segundas en el gobierno o ejecución.

Respecto a las razones de Aristóteles y del mismo Agustín respecto a la conveniencia de ignorar lo malo, considera que ciertamente conviene así a los hombres por dos motivos:

1) Porque nuestra visión de las cosas es limitada.

2) Porque pensar el mal puede arrastrar a la voluntad humana a obrar el mal.

Pero evidentemente estas causas no concurren en Dios en quien no se da ni limitación, ni concupiscencia.

¹⁷⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios*, IX.

Cuestión cuarta: ¿La providencia hace necesarias las cosas que provee?

En el artículo cuarto esclarece si la providencia impone necesidad sobre lo provisto, pues a primera vista parece que sí. En principio está el argumento de que “toda causa tiene su efecto necesariamente”¹⁷⁵ de forma que si la providencia es causa, sus efectos proceden necesariamente. Luego encontramos que “todo provisor consolida su obra”, de ello podemos deducir que Dios por ser infinitamente poderoso la consolida sometiendo lo provisto a la necesidad. En tercer lugar expone cómo para Boecio la providencia “vincula las acciones y las fortunas de los hombres en una insoluble conexión que al encontrar su origen en la providencia inmutable, ellas mismas resultan también necesariamente inmutables”¹⁷⁶. Para Dionisio la providencia no destruye las cosas naturales sin embargo hay cosas contingentes y por ello corruptibles, lo que implicaría que la providencia no impone necesidad a las cosas puesto que no anula su contingencia.

La solución del Angélico es que *no todas las cosas están sometidas a la necesidad, solo algunas*. La providencia ordena todas las cosas a su fin; provee el *ser* en todos sus grados y por ésta razón dispuso causas para que se dieran necesariamente algunos efectos y para otros contingentes, porque después de la *bondad divina*, que es el *bien separado de las cosas*, el principal bien *está en las cosas mismas* que con sus grados de ser conforman la perfección del universo.

¹⁷⁵ Aristóteles, *Metafísica*, V 3, 1.

¹⁷⁶ Boecio, op. cit. V, 6, (pp. 312-320 de la citada edición).

Ante la afirmación de Aristóteles responde que *es efecto de la providencia tanto lo que sucede necesariamente como lo que no*. La inmovilidad y certeza en el orden suceden tal como Dios las quiere, sea de modo necesario o sea de modo contingente.

La afirmación de Boecio respecto a la inmovilidad de la providencia que aprisiona los actos, se refiere a la certeza de la providencia *para la que el conocimiento está presente*, (“*praescientia* de Dios”), y ello no implica, por tanto, necesidad respecto a los efectos. Boecio explica que cuando presenciamos algo “conocemos” y que éste conocer no implica necesidad respecto a aquello que presenciamos, no lo hace necesario. De la misma manera si *en Dios está todo presente* su conocimiento o “*presciencia*” no implica necesidad sobre lo que ocurre o ha de ocurrir.

Con estas cuestiones queda suficientemente expuesta la posición que Santo Tomás desarrolla en la suma contra gentiles. La continuidad del trabajo desarrollará las dos grandes objeciones que a un hombre moderno le plantea el problema de la providencia:

- 1) Si Dios es providente y bueno ¿cómo es que hay mal en el mundo?
- 2) Si hay en verdad providencia ¿existe libertad de elección y autonomía en el hombre?

Sobre la base de estas dos objeciones el horizonte moderno escapa de todo orden cósmico, de la “gran cadena de ser”, donde los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondía “junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas congéneres nuestros en la tierra”, donde todos ocupaban su papel o lugar determinado en la jerarquía del cosmos. La libertad individual moderna aparece gracias al descrédito de este horizonte caduco produciendo el logro más

importante de la civilización: la persona en su libertad individual tiene derecho a elegir su propia vida, por sí mismo, a decidir en conciencia qué quiere, qué creencias desea adoptar. Es el individuo quien debe procurarse a sí mismo sentido y finalidad y quien debe ser provisor y providente consigo mismo. Con este optimismo antropológico y antropocéntrico arranca la modernidad sin embargo a estas alturas, y valorando los logros de la modernidad en cuanto a las libertades y autonomía humanas, podemos manifestar el malestar¹⁷⁷ que produce al hombre contemporáneo hoy el carecer de ese horizonte que suponía un ordenamiento que daba sentido al mundo y a todas las actividades de la vida social. Las cosas, los seres, los otros no se reducían a materias primas o a instrumentos potenciales para nuestros fines y proyectos sino que contenían el significado que les otorgaba su lugar dentro de la “cadena de ser”. El mundo moral y social no presentaría el aspecto que hoy tiene bajo la mirada de “ojos emotivistas”,¹⁷⁸ a saber, al no poder apelar a criterios impersonales o trascendentales el discurso moral se reduce a la tentativa de una voluntad que pretende poner de su lado sentimientos, preferencias y actitudes de los otros, donde los otros son siempre medios y nunca fines y el horizonte de lo humano se ciñen a este mundo que, (como no hay otro), es en esencia el lugar donde lograr la propia satisfacción.

Se ha debatido bastante sobre el beneficio que ha supuesto superar la antigua cosmovisión, concretamente la cristiana, pero en la posmodernidad además del miedo a toda cosmovisión, (totalitarismo y sociedad cerrada), se expresa la inquietud de que el individuo ha perdido algo importante, un horizonte amplio, cósmico y social, una pérdida de la “dimensión heroica y significativa de la vida”, un angostamiento en los horizontes y los fines de la vida de los hombres, un individualismo chato y mezquino preconizado en el

¹⁷⁷ Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, ver las pp. 37-47. El título original de la obra es mucho más indicativo sobre el contenido de la misma: *The malaise of modernity*.

¹⁷⁸ MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, (ver pp. 40-55).

pasado por Tocqueville¹⁷⁹, Kierkegaard y Nietzsche cuando habla de la decadencia y “el último hombre”. En el presente autores como los citados Taylor, MacIntyre, Rorty¹⁸⁰ o Etzioni¹⁸¹ en sus análisis de la sociedad y la cultura contemporáneas muestran este aspecto de forma convincente.

Dicho angostamiento y pérdida de horizonte significativo viene precedido y acompañado por un dominio en el conocimiento de las ciencias de la naturaleza y una primacía de la razón instrumental, es decir, dado que es el propio individuo quien ha de darse a sí mismo sentido y finalidad, (ha de ser providente para sí mismo), darse valores y fines, prima una racionalidad de cálculo económico, de la aplicación de los medios al fin, como bien muestra el triunfo del cálculo consecuencialista-proporcionalista en la ética. Se ha sustituido el “orden Sagrado”, insignificante hoy, por el “orden instrumental”, único horizonte posible y razonable si el cosmos es tan solo el “campo de batalla donde lograr la propia satisfacción”. Si la razón universal se reduce a razón instrumental la “norma instrumental” explica que las criaturas “no son significativas” en sí y por sí, son materias primas o instrumentos¹⁸². El malestar nuestro radica en contemplar con impotencia cómo la tecnología y el mercado dominan y condicionan como un tiránico demiurgo, cada vez más, aspectos de nuestras vidas.

¹⁷⁹ Cuando se refiere los “pequeños y vulgares placeres” que la gente busca en épocas democráticas. En: Tocqueville, A., *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1990, (ver p. 385).

¹⁸⁰ Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos (Escritos filosóficos 2)*, Paidós, Barcelona, 1993.

¹⁸¹ Etzioni, A., *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Barcelona, 1999.

¹⁸² “Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica en lo sucesivo es la de la razón instrumental. De forma similar, una vez que las criaturas que nos rodean pierden el significado que corresponde a su lugar en la cadena de ser, están abiertas a que se las trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos”. En Taylor, Ch., op. cit., p. 40.

La pérdida de horizontes significativos y el dominio de la razón instrumental, en definitiva, la carencia de una cosmología adecuada se manifiesta en la dimensión social y política en lo que Taylor denomina el “despotismo blando”: los estados suplen la divina providencia y de forma paternalista proporcionan a los ciudadanos los medios y comodidades necesarias para que cada uno permanezca en su casa dándose satisfacción, en su pequeño y particular bienestar, de forma que, en palabras de Tocqueville, los “individuos encerrados en sus corazones no querrán participar activamente en su autogobierno” y esta no-participación del ciudadano, como ocurre, en la vida pública supone inmediatamente la pérdida de libertad política y la impotencia del ciudadano ante un aparato impersonal. En definitiva los horizontes morales se disuelven, el mundo social es un foro azaroso para las libertades individuales y la realidad cotidiana una serie de oportunidades para el placer cuyos enemigos son el aburrimiento, la adversidad y el sufrimiento. Pero ¿fue justificada la pérdida del horizonte providencial de Dios? ¿Era una amenaza para la libertad y autonomía humanas y por tanto un beneficio inequívoco?

CAPÍTULO TERCERO

LA PROVIDENCIA Y EL PROBLEMA DEL MAL

3.1 EL PROBLEMA DEL MAL EN EL MUNDO

En el horizonte moderno se plantea el siguiente interrogante: ¿Cómo existe el mal, si Dios creador es bueno y providente? Este cuestionamiento acaba presentándose como evidencia de la “no existencia” de Dios, al menos de un Dios que tal y como presenta el teísmo católico es personal, bondadoso, ama al hombre y actúa en la historia. En este periodo podemos destacar el intento de Leibniz de resolver el problema del mal desde su teoría del “mejor de los mundos posibles”.

El problema no es específicamente moderno es muy antiguo en la historia del pensamiento, en Homero y los clásicos griegos está ya presente y se explica desde la irracionalidad de un destino o *fatum* arbitrario de los dioses sobre los hombres, como expresa Ch. Moeller¹⁸³: “La guerra de Troya, la pendencia entre Agamenón y Aquiles, promotoras de tantas lágrimas, son, por consiguiente, a un

tiempo delitos y el inexorable cumplimiento de una incomprensible fatalidad. Por eso los héroes de la *Iliada* están desengañados por que saben lo absurdo de esas contiendas; se resignan, conscientes de que, cuando los dioses se complacen en inducir a error a los humanos, no hay nada que hacer, como no sea morir lo más noblemente posible”.¹⁸⁴ Es el profundo pesimismo de los griegos que ven en la *moira krataié* el motivo del llanto y las calamidades y la fuente del error fatal de los hombres.

Aunque no interesa destacar la modernidad del tema, porque es precisamente la respuesta moderna al problema del mal una de las bases fundamentales que provocan en el pensamiento un giro y mutación respecto a la concepción de Dios su razón universal y ordenamiento del mundo y su gobierno y actuación sobre él: Dios en la concepción moderna es ante todo idea o pensamiento, es por tanto impersonal y abstracto, es un Dios creador de un orden mecánico del que se desentiende de su mecanismo, es inoperante en la historia y en la vida de los hombres que han alcanzado ya su madurez y autonomía racional en la ilustración. Es un Dios que solo se justifica como apoyo de la fundamentación moral (Kant) o como “sentimiento de dependencia” (Schleiermacher). Por otra parte un Dios revelado e histórico, en Jesucristo, pierde su valor, o de ser esto así, es secundario porque: “¿Cómo es posible que verdades históricas, contingentes y causales tengan la pretensión de ser verdades universales de razón?” (Lessing). El relato de esta concepción acaba en ver a Dios como un mero reflejo de los anhelos humanos que proyectan psicológicamente sus deseos incumplidos e insatisfechos (Feurbach), es decir, en el ateísmo explícito, pero su comienzo está en los deístas y los ilustrados que se escandalizan de la existencia del mal, como Voltaire ante el “terremoto de Lisboa”, y entienden implícitamente que la existencia del mal es prueba fehaciente de la no existencia de Dios en el mundo.

¹⁸³ Moeller, Ch., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid, 1989. Ver: *El problema del mal en Homero y los trágicos gregos*, pp. 31-74.

¹⁸⁴ Moeller, op. cit., p. 39.

La existencia del mal solo es explicable o bien porque Dios no existe, es decir, *ateísmo* o bien por que si existe no es providente y vive desentendido de su creación, es decir, *deísmo*.

Ciertamente el mal se presenta como un problema innegable y angustioso para el hombre y precisamente la Revelación y el mensaje cristiano son, desde sus detalles más pequeños, una respuesta al problema del mal¹⁸⁵. El Angélico afronta dicho problema en el libro tercero de la *Suma contra los Gentiles*¹⁸⁶ y responde a la relación entre mal y providencia algunos capítulos después¹⁸⁷.

Para el Santo el mal “no es”, a saber, no tiene naturaleza o esencia, ni causa eficiente, ni formal, es “carencia de bien” pero especifica que para que tal privación¹⁸⁸ sea mal han de concurrir dos condiciones: que se carezca de un bien que se pueda tener sin “repugnar a la naturaleza de la cosa”, y en segundo lugar que aquello que no posee le sea exigido por su propia naturaleza. Así por ejemplo: no supone un mal la carencia de alas por parte de un ser humano porque no le es propio poseerlas como lo sería en un pájaro. Tampoco supone un mal que un hombre no alcance a medir un metro noventa porque aunque algunos hombres lleguen a esa altura no le es debido a todos ni exigencia natural el alcanzarla.

¹⁸⁵ CEC 309.

¹⁸⁶ Contra Gentes III, 4-15.

¹⁸⁷ Contra Gentes III, 71-76.

¹⁸⁸ Participa de la idea de San Agustín, quien siguiendo a Plotino enseñó que no es una “entidad positiva” (aliquid) sino “privación”. Acepta también la visión de Dionisio Aeropagita de que “el mal ni es realidad ni está en las cosas”, y fundamentalmente toma de él el conocido principio de “bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu” (en *De divinis nominibus* 4, 30-33). Cf. *De Malo* q. 1, a. 1 : en esta primera cuestión trata del mal “en general” o “mal en común”, exponiendo veinte argumentos a favor de que el mal sea algo, tres opiniones en contra y concluye con veinte argumentos que responden a los primeros donde presenta el mal como privación, tal como exponemos en estas páginas.

Por otra parte sí que es malo, por ejemplo, que un hombre está privado de la vista o le falte una pierna porque ambas cosas le son propias y debidas por naturaleza. El argumento como vemos es de sentido común y acorde a nuestra experiencia real y cotidiana; nadie encuentra malo el no poder volar, sí la privación de la vista o de un miembro.

De todas maneras que Santo Tomás entienda el mal “en sí” como privación no significa que entienda que “no existe” o que es algo “irreal” sino que no es un “ser” una “entitas” dentro de las diez categorías del ser, de forma positiva, o más claramente que no existe por derecho propio sino en cuanto que ausencia de bien, pero esa ausencia existe, es real.

Para el Aquinate, por otro lado, Dios es causa primera y causa de todo bien, tanto como Dios creador en el orden natural: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien.”¹⁸⁹ También como Dios redentor en el orden sobrenatural¹⁹⁰, en la escatología futura, como lo expresa San Pablo al afirmar que *la Creación entera gime con dolores de parto , expectante ante la manifestación de los hijos de Dios*¹⁹¹. Basten estas dos referencias para ponernos ante el hecho de que Dios es causa de toda bondad, de la bondad de la

¹⁸⁹ Gn 1,31.

¹⁹⁰ Como hemos indicado anteriormente la distinción que acabamos de hacer entre orden natural y sobrenatural no significa en modo alguno separación de ambos, no estamos compartiendo la idea clásica y dominante en la teología durante tiempo de que el hombre tiene un fin natural al que se añade un fin extrínseco sobrenatural. Por el contrario compartimos la tesis del Cardenal de Lubac que defiende que el hombre tiene un único fin sobrenatural, contemplando el entero del hombre como una realidad de Gracia no separada de la naturaleza y es en este sentido en el que hago la distinción. Ver en Lubac, H. de (1991), *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid.

¹⁹¹ Rm 8, 18 - 27.

creación aun en estado de vía¹⁹² camino de alcanzar su perfección última que es la misma bondad de Dios.

Dios es causa de todo bien, es Él mismo el Bien que engloba todo bien, es el bien del que partimos y el bien al que nos dirigimos, Creación y Redención, principio y fin, y ello nos indica la estrecha relación existente entre providencia y gracia.

Visto esto retomemos el problema del mal: siendo Dios causa de todo bien y toda bondad participada de la bondad de Dios, no puede el mal tener su causa en Dios pues como hemos visto el mal es por definición carencia de bien y por tanto sin causa formal, ni eficiente pues como afirma el Santo su causa en todo caso es *deficiente* y no eficiente; hay siempre un defecto sea en el agente, en su virtualidad o en la materia. Así un mal de estómago se produce bien por la mala disposición del sujeto, por debilidad orgánica, o bien por el mal estado de los alimentos; o por analogía encontramos que una mala obra de arte es debida o a la impericia del artista, o a contar este con instrumentos deficientes o inapropiados, o al mal estado de las pinturas o de la piedra si es escultor.

También encontramos que todo mal se funda en un bien pues se opone a este no como contrario sino, como hemos visto, como privación, como falta de un bien pero esta falta la conocemos precisamente por ese bien que falta, aquí hallamos la causa material, cuasi-material especifica el Santo, del mal que sería ese bien en que se funda y todo mal se funda en un bien. Por ejemplo la ceguera se funda en el bien de la vista, o el mal de no tener una pierna se funda en que todos los hombres tienen por naturaleza o deberían tener dos piernas.

¹⁹² CEC 310. Cfr. con S Th. I, 25. 6.

De esta forma la oposición entre bien y mal se da siempre por la carencia que supone el mal y la subsistencia del bien.

Otras comentarios que hemos considerado al respecto, coincidentes con lo expuesto, los encontramos en Gilsón¹⁹³, García López¹⁹⁴, Beuchot¹⁹⁵ y sobre todo a la introducción y notas, sobre los capítulos estudiados de *Contra Gentiles*, de los Padres Pla Castellano y J. M. Martínez¹⁹⁶.

3.2. EL MAL MORAL

Dios no solo permite el mal físico sino el mal que causan los hombres, en el primer caso parece clara y suficiente la explicación anterior pero no parece tan claro ver la no-esencia del mal, o concebirlo solo como carencia cuando hablamos de él en un sentido moral, al menos así se ha visto en la fenomenología o en el existencialismo. ¿Cómo explica el Angélico el mal moral y su relación respecto al designio de Dios?¹⁹⁷

Sí como hemos visto la oposición entre el bien y el mal, cuando hablamos de *mal físico*, no es más que de privación cuando hablamos de *mal moral* es bien distinto aquí si hay una verdadera oposición de contrariedad entre bien y mal. El mal moral se distingue del físico, en primer lugar, en que solo se da en los actos

¹⁹³ *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1989, pp. 288-295.

¹⁹⁴ *Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 151-159.

¹⁹⁵ En su *Introducción a Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre el mal*, EUNSA, Pamplona, 1977.

¹⁹⁶ En Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles*, BAC, Madrid, 1953.

¹⁹⁷ *Contra Gentes* III, 4-14.

humanos, entendidos como “acto libre”, o acto moral “en cuanto malo” y es lo que se llama *pecado*¹⁹⁸.

Para el Aquinate todo acto humano esta ordenado, en relación y en proporción a su fin, y a esta ordenación la denomina *moralidad*, y constituye la esencia misma del acto moral al ser intrínseca al propio acto.

Encuentra que la moralidad se divide en dos especies: *bondad* que supone la relación de conformidad del acto humano con el fin recto o bien inteligible, y *malicia* que sería precisamente la disconformidad del acto con dicho fin. En esta disconformidad y consecuentemente en el pecado o mal moral podemos encontrar un doble sentido: puede ser privación de conformidad con el fin recto o conformidad con un fin contrario al fin recto, es decir, se da correlativamente una aversión al fin recto y una conversión a un fin indebido.

Con esto explica que en el mal moral no solo hay una oposición de privación, como vimos que ocurría en el mal físico, sino que hay una verdadera oposición como contrarios, porque en el acto voluntario humano hay una conformidad con un acto contrario al bien inteligible.

En segundo lugar veamos cual es la causa del mal moral. Encuentra el Angélico que su causa eficiente ha de ser deficiente como ocurre con el mal en general y porque todo acto humano está dirigido a un bien, nadie que obra quiere el mal en cuanto tal, siempre se obra por un bien, entonces con este convencimiento ¿donde está el defecto? ¿porqué se obra mal? Así siendo el

¹⁹⁸ Cf. *De Malo* q. 2, a. 1-12: las cuestiones disputadas sobre el mal están dedicadas ampliamente a tratar el mal moral o *mal de culpa*, en esta cuestión segunda define el mal moral o pecado en plena coincidencia con la posición de Contra Gentiles aquí expuesta.

pecado un acto humano para determinar su causa habrá que analizar los principios de ese acto de la voluntad.

Para Santo Tomás cuatro son los principios del acto humano: el *objeto* que mueve al segundo, la *razón* que aprehende al primero, la *voluntad* que es la facultad apetitiva, y por último las *potencias ejecutoras* que son movidas por la voluntad¹⁹⁹. Tras esto encuentra el Santo que la causa inmediata del pecado, o sea el defecto, se da en la voluntad misma. Si en el mal físico veíamos su causa en un *bien deficiente*, en el mal moral la hallamos en la *voluntad deficiente*.

Pero quien presenta el *objeto* a la *voluntad* es la *razón* y si al aprehender el objeto no lo ordena al fin debido podríamos hallar aquí la causa de la acción mala y no en la voluntad. De forma que si el juicio de la razón presenta a la voluntad un objeto desordenado determinaría a esta a tomar una elección mala. Sin embargo Santo Tomás objeta que la voluntad conserva siempre su libertad en cuanto “a querer o no querer”, como en cuanto a mover a la razón a considerar otro objeto o a dejar de considerar el que presenta, o más precisamente, la voluntad está facultada para que el entendimiento deje de considerar un objeto desordenado para considerar otro ordenado, o evitar que la razón le presente un objeto malo porque de no ser así estaríamos necesariamente sometidos a las tentaciones y no podríamos evitar el dejarnos arrastrar por ellas y sin embargo no es así. La voluntad puede por encima de todo no elegir un mal y es ese mismo acto de elección en lo que consiste el pecado, de forma que cuando uno peca lo hace libre y voluntariamente.

Hemos visto pues que el mal moral tiene su causa en una voluntad deficiente, la voluntad en su libertad de especificación, elige un objeto en este caso desordenado. En este punto Santo Tomás advierte que el defecto de la

voluntad no es natural sino “voluntario” pues de ser así pecaríamos necesariamente, o en otro sentido no tendríamos responsabilidad moral de nuestros actos desordenados; es voluntario pues siempre, dice el Santo, la voluntad puede llevar a la razón a no considerar ese objeto o a considerar otro.

En segundo término advierte también que el pecado no consiste precisamente en el “defecto de la voluntad”, se da en que pudiendo no asentir la voluntad al objeto desordenado que la razón le presenta “lo elige”, y esto ya no es un defecto previo sino el mismo pecado. Sí, es cierto que el pecado comienza en la razón, en el sentido que al defecto de la voluntad le precede un defecto en la razón al considerar un objeto indebido y presentarlo a la voluntad como ordenado, pero la voluntad tiene capacidad de elegirlo o desestimarlos, y si lo elige peca luego el pecado radica en la voluntad, en la elección²⁰⁰.

Para Santo Tomás como para Aristóteles “todo agente obra por un bien”²⁰¹, o podemos decir que para ellos el objeto de la voluntad es el bien, “lo que se quiere” es siempre un bien, y por contra “es imposible que un mal en cuanto tal sea apetecido”²⁰² por ello cabe volver a la pregunta ¿porqué se obra el mal?

El Angélico dice que hemos de tener en cuenta que el *bien* puede ser doble: “real o verdadero” y “aparente o falso”, y como la voluntad tiende a su objeto en razón de bien puede elegirlo en el caso que este sea aparente. Además el bien

¹⁹⁹ Este cuarto principio se da si se trata de actos imperados o externos no, por supuesto, en los elicitos o internos donde son ejercidos directamente por la voluntad sin mediar otras facultades.

²⁰⁰ Contra Gentes III, 10. Bajo el título *la causa del mal es el bien* expone el Santo las causas del mal físico y del mal moral. Es interesante además ver en R. Luño, (1991), *Ética General*, EUNSA, Pamplona, las páginas 118-151 donde desarrolla con gran precisión y claridad una magnífica teoría de la acción voluntaria. También en Cafarra, c., (1995), *Ética general de la sexualidad*, EIUNSA, Barcelona, las páginas 79-88 donde explica el acto sexual moralmente malo en esta perspectiva de Santo Tomás.

²⁰¹ Contra Gentes III, 3. Cf. *Ética a Nicómaco* I, 1.

²⁰² S. Th. I, q. 19, a. 9.

puede ser *honesto, útil y deleitable*. El *bien útil* es el que se apetece en vistas a otro bien, es siempre *medio* para alcanzar otro bien. El *bien honesto* y el *deleitable* no son medio, son fin pero el honesto es siempre superior. Ambos pueden coincidir o no y cuando no coinciden es cuando viene el problema y surge la lucha entre el bien y el mal.

El objeto de la voluntad puede ser mirado bajo estos tres aspectos: como bien honesto puede ser bueno y conveniente aunque como bien deleitable puede resultar dificultoso, vemos a menudo que la consecución de un bien conlleva sacrificio y esfuerzo y es en este caso cuando en razón de “deleitable” resulta inconveniente”. También a la inversa, frecuentemente un objeto deleitable puede resultar deshonesto y en esto se da la deliberación racional que ha de dirigir la elección de la voluntad. Para este juicio racional será determinante el aspecto bajo el cual se ha contemplado el objeto, si se ha hecho en razón de honesto el juicio será recto y la elección buena, pero si se ha desestimado la razón de bien honesto mirando solo la de bien deleitable el juicio práctico será equivocado. El pecado precisamente consiste en realizar el juicio y la elección perdiendo de vista el bien honesto.

De esta manera vemos que el único causante del mal moral es el mismo hombre pues Dios quiso dejar al hombre “en manos de su propio albedrío”, tanto para el gobierno del mundo como de sí mismo²⁰³, con lo que podemos afirmar que el pecado no proviene en ningún caso de Dios sino del hombre en cuanto que ha obrado libre y voluntariamente sin mirar el bien honesto y eligiendo su opuesto. De esta manera estamos afirmando que el hombre es *responsable de sus actos*.

²⁰³ *Veritatis Splendor*, 38 - 39.

La cuestión del mal moral la aborda también Santo Tomás:

- En el libro II del *Comentarios de las Sentencias del maestro Lombardo* donde trata el pecado ajustándose a los planteamientos que en ese momento dominan en la Universidad de París que consistía en una especie de casuística académica consiste en preguntarse acerca de la naturaleza del pecado: de si es un acto externo o interno, si disminuye el bien de la naturaleza, si podemos determinar su gravedad, etc.
- Santo Tomás busca salir de este academicismo para lo que busca una explicación más analítica sobre la estructura del “mal moral”, que va elaborando bajo la influencia de Juan Damasceno, de Dionisio Areopagita y de la filosofía aristotélica, así llega a una concepción rica e integradora donde la persona humana aparece como protagonista cabal de su caminar hacia Dios, el horizonte de la providencia divina integra la realización personal. Esta es la concepción que ya aparece en la *Suma contra los Gentiles III* y que desarrolla en las *Cuestiones disputada sobre el mal*. En *De malo* tras dedicar la primera cuestión al “mal físico”, que resuelve idénticamente a como lo ha hecho en *Contra Gentiles*, presenta un desarrollo del mal moral en los quince restantes cuestiones.
- Un pensamiento ya acabado respecto a este problema lo encontramos en el *Tratado de los vicios y pecados* de la *Suma Teológica I-II*, qq. 71-89. Aquí el protagonismo de la persona en su obrar encierra una doble dimensión: “Teológica”, en cuanto que la persona participa de la comunicación de bienes de la providencia divina; y “moral”, en cuanto que la persona desde su perfección de naturaleza, libertad y voluntad, tiene una verdadera autonomía en la elección y en su autodeterminación en la virtud. Como veremos Dios providente cuida especialmente a la criatura racional, atendiendo a su perfección, y le comunica la ley eterna y la ley natural

para que desde su “libre albedrío” pueda participar positivamente de la bondad del orden divino.²⁰⁴

3.3. LA PROVIDENCIA Y EL ESCÁNDALO DEL MAL

Si Dios es provisor universal de todas las cosas y nada hay que escape a su previsión, como mantiene el Angélico, ¿cómo responde él a los argumentos que se esgrimen sobre la base del mal en contra de la providencia divina?

Una vez presentada la explicación que da Santo Tomás del mal físico y moral, vamos a analizar cuatro capítulos de la *Suma Contra Gentiles*²⁰⁵ en los que resuelve el problema planteado: ¿Porqué Un Dios providente no excluye totalmente de las cosas el mal?

En primer lugar el mal se da siempre dentro de un orden particular. En el caso del mal físico es permitido y en cierto sentido querido por Dios que consiente el sacrificio de bienes particulares en orden al bien universal. “Quiso que el orden natural llevase consigo la contingencia, el sufrimiento y la corrupción” y no las quiso “en y por sí mismas” sino “por accidente” porque la perfección del universo creado requiere que haya seres corruptibles e incorruptibles, contingentes y necesarios, requiere que se den todos los grados de

²⁰⁴ Al respecto ver: Sanchís, A., O.P., y Pérez Delgado, E., O. P., *Introducción a las qq. 71-89*, en la *Suma Teológica*, BAC, 1997, en las pp. 539-550.

²⁰⁵ *Contra Gentes* III, 71 - 75.

ser, diversidad de seres y ello implica el defecto y la privación de bien como explicamos en el primer apartado del capítulo²⁰⁶.

Es más en este sentido corresponde a la providencia divina completar los grados de ser, pero el ente se divide entre contingente y necesario, luego si la providencia suprimiese toda contingencia no se conservarían todos los grados de ser²⁰⁷.

De otra parte tenemos el mal moral y la respuesta del Santo es que la providencia no quita el libre albedrío porque la libertad humana es de suyo una perfección, hace al hombre más parecido a Dios y en definitiva es un bien “deja al hombre en manos de su propio albedrío, de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfección²⁰⁸”. Pero esta libertad nuestra es defectible y falla de hecho de la manera que hemos expuesto en el segundo apartado de este capítulo, de forma que el hombre al poder escoger puede adherirse a la voluntad de Dios, realizando actos moralmente buenos y confirmando y consolidando en sí mismo la semejanza con su Creador, o por el contrario realizar actos contra la ley moral y contra Dios lo cual no es en ninguna manera querido por Dios, ni siquiera “por accidente” como en el caso del mal físico, es solo permitido en razón de un bien y una perfección mayores: que el hombre dotado de libertad pueda amar y servir a Dios desde su elección libre, perfección que no se daría en el caso de que Dios no hubiese creado al hombre con “libertad de la voluntad”. Además desaparecerían también muchos bienes como la virtud o la justicia; por todo esto, concluye el Santo, el suprimir la libertad en el obrar humano le sería contrario

²⁰⁶ Respecto a la cosmología tomista y al mal físico hemos seguido la explicación de GILSON, (1989), *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, pp. 275 - 295.

²⁰⁷ *Contra Gentes* III, 72.

²⁰⁸ Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gadium et Spes*, 17. Cfr. Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, 38.

porque “a la providencia pertenece el multiplicar los bienes en las cosas que gobierna²⁰⁹”.

Por último el Aquinate participa de la idea agustiniana de que Dios permite el mal porque en su bondad y omnipotencia consigue sacar bienes de esos males, incluidos los que el hombre realiza en el mal ejercicio de su libertad²¹⁰.

Un aspecto más parcial que también trata el Santo se refiere a lo fortuito y lo causal, encontramos cada día y cada vez más en estos tiempos la creencia en la buena o mala suerte o fortuna, así en determinadas fechas o días se piensa en la “mala suerte” o ante acontecimientos poco causales se denominan como “golpe de suerte” y es, (en nuestro contexto que con frecuencia presume de ilustrado, cientista, y desentendido de toda superstición y creencia religiosa), moneda corriente, hasta el punto de ser cotidiano, hablar de estas cosas y creer en la suerte y la fortuna casi a cada instante.

Para el Santo no es contrario a la providencia ni excluido por esta que existan cosas casuales y fortuitas pero entiende estas cosas dentro del orden de los seres particulares, lo casual se da respecto a las causas particulares y no para Dios providente y provisor universal. En el primer capítulo veíamos cómo lo explicaba en la *Suma Teológica*, siguiendo a Aristóteles y Boecio, para él lo casual y fortuito ocurre porque “acontece al margen de la intención de los agentes” además son cosas que ocurren pocas veces y se da lo casual por una concurrencia de causas imprevistas y dicha concurrencia no escapa en absoluto

²⁰⁹ *Contra Gentes* III, 73.

²¹⁰ Así lo expusimos ya viendo la *Suma Teológica* I, 22, 2, 2. Así lo recoge también el Catecismo de la Iglesia Católica, 311 - 312; de ello además encontramos testimonios en la Revelación como la historia del patriarca José (Gn 37 - 45); la historia de Tobías (Tb 2 - 13); o lo que es más importante, del mayor de los males morales como es la muerte del Hijo por el pecado de los hombres, el Padre Bueno por la superabundancia de su gracia ha sacado el mayor bien: la glorificación del Hijo y la Redención del género humano.

al dominio y a la previsión de la providencia. Si al hombre le sobreviene fortuitamente un mal o un bien es con relación a sí mismo y no para Dios para quien nada es casual “pues la diversidad de causas nace del orden de la providencia”. Así si dos hombres desde lados opuestos de una montaña ascienden y se encuentran en la cima, el encuentro resulta fortuito para ellos pero no para quien desde la cima les veía subir a los dos desde las distintas vertientes.

Como vemos, continúa el Aquinate en el capítulo setenta y cinco, la providencia alcanza todas las cosas, cuida a todos y cada uno de los seres incluidos los “contingentes singulares” porque por su *bondad* no quiere más que el bien de todo lo creado, por su *sabiduría* que es infinita conoce los medios para alcanzar su designio, y por su *omnipotencia* realiza cuanto quiere. En este sentido encontramos que en el hombre su providencia es defectible pues estos tres atributos no se dan en él en plenitud como en Dios, así aun teniendo encomendado por Dios el Gobierno del mundo, de los que tiene encomendados y de sí mismo y gozando aquí de una “justa autonomía”²¹¹, su providencia es incierta e insegura, cuanto más si ésta “autonomía” rechaza la sabiduría del Creador y su Ley no queriendo obrar el bien²¹²; pero en el supuesto de que quiera el bien y ser medio y participe de la misma providencia de Dios puede no conocer los medios adecuados para su realización o conociéndolos carecer de la posibilidad de ejecutarlos. En Dios, como vemos, todo ello se da en plenitud siendo así su providencia plenamente eficaz y universal.

La doctrina expuesta por el Aquinate en los capítulos presentados de la *Suma contra los gentiles* contiene la esencia de su pensamiento respecto a este problema que más tarde desarrollará con amplitud en sus *Cuestiones disputadas*, particularmente en la cuestión *De malo*: aquí se dedica ampliamente sobre todo

²¹¹ Como afirma *Veritatis Splendor* 39.

²¹² Como desarrolla *Veritatis Splendor* 39, 40 y 41 y *Gadium et Spes* 36.

al problema del mal moral pero por lo que hemos podido cotejar la fundamentación y la doctrina no se separa de lo ya expuesto.

Es probable, por otro lado, que las soluciones aportadas por Santo Tomás nos puedan resultar, aunque adecuadas y de gran sentido, insatisfactoria e insuficientes para la concepción contemporánea del mal tras la influencia de la fenomenología, el existencialismo, las destructivas guerras del s. XX, los totalitarismos y un sin fin de males padecidos a lo largo del pasado siglo, a los cuales da respuesta la tradición cristiana defendiendo la existencia real del Demonio o “Maligno”, que lo presenta con gran poder en este mundo “el príncipe de este mundo”, “el señor de las tinieblas”, y que se encarna en todo tiempo y lugar: pensadores, artistas, cineastas, cristianos y judíos lo han visto encarnado por ejemplo en el Nazismo, o el Stalinismo, en el Capitalismo feroz, mafias, terrorismo, drogas, etc. Este problema sí que es tratado contemporáneamente en la filosofía y en la en la teología, pues el mal que hoy día, desde nuestra visión, se traduce en todo aquello que denominamos “sufrimiento humano” sigue siendo o un misterio o un escándalo para la razón.²¹³

²¹³ En España teólogos como Torres Queiruga o Gómez Caffarena se ha ocupado en los últimos años de este problema. Al respecto ver: *Desafíos do Mal: Do Mistério à Sabedoria: Do Mistério à Sabedoria*, Revista Portuguesa de Filosofía, Tomo LVII, 2001, Fasc. 3.

CAPÍTULO CUARTO

PROVIDENCIA, SENTIDO Y LIBERTAD HUMANA

4.1. PROVIDENCIA Y LIBERTAD.

San Anselmo en su tratado *De concordia praescientiae nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* trata sobre la providencia, la predestinación y la gracia y se plantea el acuerdo de éstas con el libre arbitrio, así si Dios predestina a buenos y malos, no existiría libertad de elección sino necesidad; si solo predestina a los bueno el ámbito de la libertad se restringiría tan solo a la acción de todo lo malo. Llega a la conclusión de que la acción divina no actúa sola sino acompañada de la acción humana, encontrándose ambas libertades sin que la una suprima a la otra, así llega a un punto fundamental de su pensamiento: *cuando Dios actúa sobre el ser humano no lo hace forzando o resistiendo su voluntad sino “dejándola en poder de su libertad”*.²¹⁴ De manera que en los hombres justos aun usando la libertad y la voluntad, nada hacen que no lo realice Dios por su gracia. El mal, sin embargo, solo debe imputarse a la mala acción del malvado. Así la razón divina (presciencia) prevé infaliblemente y sin disminuir la contingencia de las acciones libre futuras puede predestinarlas: “Proviniendo

²¹⁴ “In sua illam potestate dimittendo”.

todo bien de Dios, la determinación libre salvífica, que es bien en todo aquello que lo constituye proviene enteramente de Dios, como proviene todo de nosotros en cuanto causa segunda”.²¹⁵

Las Sentencias de Pedro Lombardo²¹⁶ de notable influencia en el contexto de Santo Tomás entienden la razón divina respecto al hombre de igual modo que San Agustín: “Dios por la predestinación conoció de antemano aquellas cosas que el mismo había de hacer; pero preconizó también aquellas que no iba a hacer; es decir todas las cosas malas. Predestinó a los que eligió, a los otros verdaderamente reprobó, esto es, conoció de antemano para la muerte eterna a los que pecarían”.²¹⁷ Así Dios predestina a los que ha escogido y a los no elegidos permite su perseverancia en el pecado, en este esquema la libertad humana y el mérito no tienen cabida. Más tarde añade una opinión de San Agustín quien tras su conversión entiende que la elección de unos sí y otros nos no respondería a ciertos méritos muy ocultos, pero el propio San Agustín más tarde renuncia a pensar esto. El Maestro de las Sentencias se plantea que tanto como la predestinación del justo es causa del bien del predestinado, no puede ser la reprobación del malvado la causa de su mal, porque sería como decir que Dios es causa del mal moral. Entiende, siguiendo a San Juan Damasceno, que en Dios hay una soberana y benevolente voluntad de salvar a todos y que, siguiendo a Agustín, su omnipotencia y la eficacia de su gracia puede realizarlo, de lo que no se deduce que dicha omnipotencia encontraría un obstáculo insalvable en la maldad de algunos, sino que hemos de entender, como San Agustín, que ningún

²¹⁵ Es uno de los principios que recoge San Anselmo en el capítulo III del *De concordia praedestinationis cum libero arbitrio*. Citado en el estudio de Garrigou-Langrage, R., *La predestinación de los santos y la gracia*, en las pp. 80-82.

²¹⁶ Los *Libri Quattuor Sententiarum* de Pedro Lombardo, aunque sin originalidad en su contenido, ejercieron una importantísima influencia en toda la Edad Media al estimular a los pensadores a una exposición comprensiva y sistemática del dogma, por lo que fue objeto de resúmenes y comentarios hasta fines del siglo XVI. Así destacan los comentarios a las *Sentencias* de grandes escolásticos como San Alberto Magno, San Buenaventura y el propio Santo Tomás.

²¹⁷ *Libro de las Sentencias I*, XXXIX, final: “Praedestinatione Deus ea praescivit quae fuerat ipse factururus sed praescivit ea Deus etiam quae non est ipse factururus: id est omnia mala. Praedestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est ad mortem aeternam praescivit peccaturos”.

hombre se salva sin que Dios lo haya querido, a lo que el Maestro añade “que Dios no manda jamás lo imposible, sino que da a todos la posibilidad de observar su ley y, por consiguiente, de salvarse”. Así concluye “que Dios quiere la salvación de todos quienes, para ello, han de observar sus preceptos”.²¹⁸

Un contemporáneo de Santo Tomás que no podemos pasar por alto, en esta breve introducción al problema, es San Buenaventura (1217-1274). Éste conserva en su pensamiento “la elección y preordenación, por parte de Dios, de los elegidos a la gloria, con presciencia de los socorros que a ella los harán llegar ciertamente”. Dicha elección supone una predilección gratuita y especial por parte de la libertad de Dios. La predestinación contiene el “designio eterno”, el efecto de “la justificación” y “la glorificación”; los méritos del hombre no son causa del designio eterno que los precede, para Buenaventura, sino de la glorificación consiguiente. Cree, por otra parte, que más allá del mérito la elección de Dios sobre un hombre y no sobre otro puede responder a motivos que escapan a nuestro conocimiento, Santo Tomás dirá que responde a la libre voluntad de Dios: “Lo mismo que de la voluntad del arquitecto depende que esta piedra esté en esta parte de la pared y aquella en la otra”. Aunque añade: “Sin embargo aun cuando Dios no trate igual a quienes son iguales, no por eso hay iniquidad en Él... En lo que se da por gracia, alguien puede dar libremente lo que, más o menos, quiera mientras no deje de dar lo debido a quien le toque y no haya detrimento de justicia”.²¹⁹ San Buenaventura mantiene, por su parte, “el principio de predilección”, a saber: “nadie sería mejor que otros si no fuera más amado por Dios”, uno no es mejor si no es más amado por Dios y ayudado por la gracia actual y afirma que “el querer divino no es causado por la diversidad de los elegibles, sino por el contrario, es su causa”.²²⁰

²¹⁸ Ver Garrigou-Langrage, R., op. cit, pp. 82-84.

²¹⁹ S. Th. I, q 23, a. 5, 3. Expresa y afirma el Aquinate la soberana libertad de Dios en su elección.

²²⁰ “Dilectio divina non causatur a diversitate eligibilium sed est ejus causa”. Cf. Garrigou-Lagrange, R., op. cit. 86-89. Veremos un mayor desarrollo respecto a este principio al estudiar la Gracia.

San Alberto Magno (1119-1280), maestro del Angélico, sostiene en su *Comentarios sobre las Sentencias* (1245) y en su *Suma de Teología* (1270)²²¹ una doctrina, en sustancia, idéntica a la de Buenaventura. Afirma claramente que “la ciencia divina es causa de las cosas” y que no es medida por éstas, dicha *razón divina* “no impone necesidad a las cosas porque puede haber “necesidad de consecuencia” sin que haya “necesidad de consecuente”, afirma siguiendo a Aristóteles y Boecio, es decir: Lo que vemos es necesario que exista y si vemos que un hombre camina es necesario que camine, aunque éste lo hace libremente; de la misma manera Dios ve, “presciencia”, y ha previsto infaliblemente los hechos contingentes. De la misma manera Dios ha previsto la conversión de los elegidos sin que su libertad sea violentada.

Comparte con San Buenaventura que la predestinación a la salvación presupone la elección y, ésta a su vez, la predilección divina. Mantiene el principio de predilección: “Ningún ser creado sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios”. Además se pregunta: ¿Tiene la predestinación una causa meritoria por nuestra parte? La respuesta más clara la aporta en su *Suma de Teología* (I, XVI, q. 53, m. 3, a. 1): “Es fe católica, que no hay en el predestinante otra causa ni buena razón de su predestinación sino su voluntad y su dilección... También, es fe católica que ningún mérito precede a la gracia. Sin embargo afirma: “La adición de la gracia acto que se realiza en el tiempo y que es medido por él, y no puede tener causa, puede sin embargo tener razón para que aparezca razonable: y esta razón no es antecedente sino concomitante. De donde se sigue que esta razón puede ser el conocimiento porque en efecto, la da a aquel que sabe usará bien de ella”.²²² Esto lo atenúa añadiendo que también da Dios su gracia a aquellos que sabía que le darían un mal uso, como Judas.

²²¹ Es decir, posterior a la Prima Pars de la Suma Teológica de Santo Tomás, compuesta de 1266 a 1268 y muy posterior a la fuente de nuestro estudio, la *Suma contra los Gentiles*, libro III, compuesta entre 1261 a 1264.

²²² “Appositio gratiae, qui actus in tempore est et tempore mensuratur et non potest habere causam, potest tamen habere rationem et rationabilis esse videatur: et haec ratio non est antecedens, sed

Como hemos indicado San Alberto permanece fiel al “principio de predilección” pero, por otro lado, considera que Dios no manda jamás lo imposible y que a todos da la posibilidad de cumplir sus preceptos y salvarse.

Su discípulo y contemporáneo Santo Tomás de Aquino dedica el capítulo 73 de la Contra Gentiles a defender que la divina providencia no quita el libre albedrío. Para el Santo la voluntad del hombre es libre y su libertad ausente de coacción, aunque ello es condición necesaria no es suficiente para definir la libertad del hombre. Encuentra que *lo natural* y *lo violento* se excluyen y entiende *lo voluntario* como “inclinación *natural de la voluntad* hacia su objeto” con lo que sí se introduce la coacción y la violencia la voluntad quedaría destruida, no podríamos hablar de voluntariedad o de acto libre. La voluntad es necesariamente libre y negar esto supone negar lo reprobable o meritorio de los actos humanos, en última instancia supone negar *la moral*, vaciarla de significado.

La voluntad mueve todas las potencias del alma, o lo que llamaríamos hoy *los dinamismos espirituales*, la voluntad *quiere* y a partir de aquí mueve al intelecto, por ejemplo, a deliberar acerca de los medios para la consecución de lo querido; hay movimiento, hay paso de la potencia al acto. “Dios es el primer motor de todos los móviles” con lo cual está en el origen de todo movimiento de la voluntad, de toda voluntad humana, pero, y aquí vendría la gran pregunta: ¿determina Dios ese movimiento de la voluntad?, o de otro modo ¿impone Dios necesidad y determinación a la libertad humana? La respuesta, la anticipo, es que si bien Dios como *primer motor* le confiere el movimiento a la voluntad, lo hace de forma indeterminada. En efecto, desde el punto de vista del sujeto o del acto

concomitans. Unde haec ratio potest esse scientia meritorum, quia scilicet dat illi quem scit bene gratiam usurum”. Cf. Garrigou-Langrage, op. cit., pp. 89-91.

que ejercita no se observa en la voluntad ninguna determinación necesaria. Por otro lado la voluntad siempre es movida por un bien, que ha sido aprehendido por el intelecto y encontrado por éste como conveniente, de no ser así no hay movimiento de la voluntad, pero no basta esto, además el bien aprehendido ha de resultar “bueno y conveniente de forma particular”, es decir, teniendo en cuenta las circunstancias particulares que podemos descubrir en él. Únicamente la *bienaventuranza* se nos presenta como un bien bueno y conveniente en todos sus aspectos de manera que la voluntad no puede querer lo opuesto a la perfecta y verdadera felicidad que supone la bienaventuranza.

Aun así la voluntad y el ejercicio mismo del acto continúan siendo libres, la voluntad es dueña de sus actos, de manera que si bien no se puede “no querer” la bienaventuranza, si se conoce, se puede no querer pensar en la bienaventuranza. La voluntad además no solo es libre de ejecutar o no sus actos sino previamente es libre de la determinación misma del acto; puede “querer o no” pensar en un objeto, como queriendo un objeto pensar en otro y quererlo al descubrir en el segundo un nuevo aspecto que se ofrece como bien.

Respecto a las preferencias de la voluntad se puede indicar tres razones: 1) la excelencia del objeto, dado el carácter racional de la voluntad; 2) el carácter particular del bien, dadas las circunstancias, sean externas o internas, del intelecto; y 3) la disposición del sujeto. En esto último, en la disposición del sujeto, podemos ver un doble origen: a) disposición natural o sustraída de la voluntad como sería, por ejemplo, el deseo humano de sociabilidad; y b) dependiente de la voluntad, así una pasión como la ira ante la que podemos apaciguar o dejarnos arrastrar por ella, en ésta disposición podemos encontrarnos con un vicio, un hábito, de lo que resulta más difícil librarse que el hecho de refrenar una pasión momentánea, aun así es difícil pero no imposible corregir el vicio con lo que la voluntad sigue libre de toda determinación. En conclusión, para Santo Tomás “la voluntad es siempre libre de querer o no querer un objeto

cualquiera; es siempre libre, cuando quiere, de determinarse por tales o cuales objetos particulares”²²³.

El argumento del Aquinate en el capítulo 73 de *Contra Gentiles* es que la libertad humana, como indicamos en el capítulo cuarto, es contingente pero en sentido inverso al resto de los seres, donde se daría por debilidad de la potencia o imperfección del agente, en nuestro caso la contingencia se debe a la *perfección de la voluntad humana* no determinada, como hemos visto, a un único efecto sino dueña de su elección y de producir éste o aquel efecto. La providencia se sirve de las cosas conforme al modo de ser de las cosas y respetando su obrar. El obrar de una cosa responde a su modo de ser quien obedece a su forma, la forma por la que obra un agente voluntariamente no está determinada; la voluntad, como vimos, obra en atención a una forma, un objeto, aprehendido por el entendimiento que mueve a la voluntad y el entendimiento, por naturaleza, abarca multitud de formas con lo que, concluye, la voluntad puede producir variedad de efectos de manera que la razón de providencia no excluye la libertad de la voluntad del sujeto.

En el siglo XIII el influjo de los cuerpos celestes sobre el entendimiento y la voluntad humanas era un asunto discutido intelectualmente, era una preocupación filosófica y de ella se ocupa el Angélico en varios capítulos de la Suma²²⁴. Los conocimientos de la época, de los que se sirve el Aquinate²²⁵,

²²³ Gilsón, E. *El Tomismo*, pp. 438-444.

²²⁴ *Contra Gentes* III, 84-93, (pp. 310-347 de nuestra edición)

²²⁵ El asunto de los cuerpos celestes lo vimos de pasada al afrontar la cuestión de los ángeles en donde decíamos que una de las fuentes que influyen al Santo en la cuestión eran las teorías astronómicas acerca de sustancias espirituales consideradas como causa del movimiento de los cuerpos celestes, así para Aristóteles “el primer motor inmóvil mueve en tanto que deseado y amado” y dado que amor y deseo presuponen *conocimiento* solo sustancias inteligente pueden ser la fuerzas motrices que originen el movimiento de las esferas celestes. Antes Platón ya consideraba que “los astros eran movidos por almas divinas” y sus seguidores atribuyeron a los astros auténticas almas. En la Edad Media

distan mucho de lo que hoy conocemos aunque ello no resta, en modo alguno valor y significado a la intención del autor en su reflexión, que en conclusión resumimos así: *los astros de suyo no influyen directamente ni en nuestro entendimiento, ni en nuestra voluntad, de manera que no imponen necesidad a la libertad del hombre.*

Respecto al entendimiento, recoge el Santo, cómo naturalistas antiguos griegos, como Demócrito y Empédocles, que no distinguen entendimiento de sentido, conciben que el entendimiento está sujeto a la mudanza de los cuerpos donde los inferiores se sujetan al cambio de los cuerpos superiores. Ello originó la opinión de los estoicos para quienes el conocimiento intelectual encuentra su causa en la “impresión de los cuerpos celestes, tal como refiere Boecio en el capítulo quinto de *La Consolación de la Filosofía*. El mismo Boecio refuta esta opinión mostrando como la capacidad del entendimiento de “componer, dividir y comparar lo supremo con lo ínfimo” y “conocer los universales y las formas simples” demuestra que el entendimiento no se limita a ser un recipiente de las imágenes de los cuerpos celestes.

Para el Aquinate el entendimiento no es una potencia corporal, y hay que distinguirlo del sentido, pero ciertamente el entendimiento se da en nosotros con la cooperación de las potencias corporales, (imaginación, memoria y cogitativa), y es por ello que sí indirectamente hay influencia de los astros en el entendimiento humano²²⁶.

comentadores árabes de Aristóteles como Avicena, Alfarabí y Algazel consideran que son verdaderas almas el primer principio del movimiento astral; en oposición a Avicena el también árabe Averroes y el hebreo Maimónides consideran a una inteligencia pura como principio de éste movimiento, posición que adoptan también los grandes escolásticos. (Cf. Gilsón, E, *El Tomismo*, pp. 297-299).

²²⁶ Según la creencia de entonces de la influencia de los cuerpos celestes sobre cuerpos inferiores, aquí incluso apela a San Agustín o Juan Damasceno para quienes las irradiaciones de estos cuerpos podía provocar en nosotros temperamentos, hábitos y disposiciones. En concreto nos estamos refiriendo a la convicción de entonces, dados los escasos conocimientos acerca de enfermedades mentales, lo que durante tiempo se ha entendido como lunáticos y que textualmente cita como “frenéticos y letárgicos”.

Respecto a la voluntad tampoco encuentra posible la influencia directa de los astros por ser también una potencia del alma y encontramos la misma argumentación que en el capítulo anterior²²⁷. Aun amplía el planteamiento en los capítulos posteriores y afirma que no son los cuerpos celestes causa directa del movimiento de la voluntad, ni de sus elecciones, ni acciones, ni siquiera lo son necesariamente de los efectos de los cuerpos inferiores; y concluye que “solo Dios puede ser causa directa de nuestras elecciones, violaciones y actos”. Todos los seres creados nos hallamos bajo el orden providencial de Dios de forma que no obramos al margen de dichas leyes. Las inclinaciones y los apetitos de la voluntad en cuanto naturales encuentran su causa en el creador de la misma naturaleza. No puede encontrar su causa en un principio extrínseco pues dejaría de ser movimiento natural a pasar a ser violento, y como vimos el movimiento de la voluntad es natural, sin coacción o violencia que de suyo le privaría de ser voluntario²²⁸.

Dios causa inmediata y directamente no solo la potencia, la voluntad, sino también sus actos, que proceden de la misma y son su complemento y término y como nada pasa de la potencia al acto sin la mediación de un ser en acto encontramos que es Dios, de manera que los actos voluntarios caen “inmediata y plenamente” bajo la providencia divina.

En el capítulo 92 se ocupa de como hemos de entender la llamada “buena o mala fortuna” por lo que remitimos al primer capítulo de nuestro

No con una convicción tan fuerte poro hoy día sí es hecho científicamente probado que la disposición de los astros, así fases lunares o estaciones del año, influyen e indisponen el estado anímico de las persona; por ejemplo la abstemia primaveral, o la influencia del otoño en personas depresivas, etc. Lo importante aquí es que el Aquinate defiende rotundamente que al margen de esta circunstancia indirecta no existe influencia, determinación o imposición de necesidad de los astros sobre la libertad, voluntad e inteligencia humanas.

²²⁷ C G III, 84-85.

²²⁸ C G III, 86-90.

estudio donde expusimos la opinión del Aquinate acerca de lo fortuito o casual que responden siempre a una causalidad que confluye y resulta imprevisible, pero que no escapa a la providencia divina. Solo indicamos la convicción que muestra el Santo en el auxilio de Dios respecto al hombre “dirigiéndolo y confortándolo”.

Por último se ocupa de la llamada *fatalidad* en la que distingue dos acepciones una es la ya citada en nuestro primer capítulo en referencia a lo que Boecio entiende como *fatum* o la disposición inherente a las cosas por las que la providencia ordena todo, acepción que el mismo Santo asume como vimos. Y por otra parte lo que comúnmente se entiende como fatalidad o “destino que somete todo a la necesidad de los astros” que rechaza de lleno e incluso recomienda no utilizar el término fatalidad para no dar ocasión de equívoco con esta acepción más común y falsa.

Con esto concluimos las aportaciones del Santo en *Contra Gentiles* acerca de las relaciones entre la providencia y la libertad y voluntad humanas, solo subrayar frente al reproche moderno como el pensamiento tomista, como hemos mostrado, salvaguarda de forma, a menudo, contundente la libertad y voluntad del hombre²²⁹ frente a cualquier imposición o necesidad extrínseca a sí misma.

Veámos en el primer capítulo del estudio, apartado segundo, que la providencia de Dios para Santo Tomás “no impone necesidad sobre aquello que provee”²³⁰ y hemos visto en esta parte como el Aquinate se desmarca claramente de concepciones fatalistas sobre la realidad. A este respecto queremos señalar

²²⁹ Con más claridad lo vimos también en el apartado referente al mal moral.

²³⁰ S. Th. I, q. 22, a. 4.

que más generalmente dentro de la tradición cristiana encontramos una radical diferencia en su concepción de la providencia divina con la otra concepción que más peso tiene en nuestra cultura que es la griega.

En la tragedia griega encontramos no una “providencia” sino un destino que siempre es fatal, absurdo, y que responde al capricho de los dioses o a sus propias pasiones y mezquindades, ante ello encontramos a hombres que se debaten ante dilemas inapelables y que no son más que marionetas de un destino fatal predeterminado por los dioses. Así por ejemplo encontramos en la obra de Esquilo a Agamenón quien para poder partir en su expedición y cumplir así el designio de Zeus, y ante la adversidad de una bonanza que imposibilita la partida, consecuencia de la cólera de Artemisa, se ve ante el dilema trágico de o bien sacrificar a su inocente hija Ifigenia, o si no caer en la impiedad de incumplir un mandato de Zeus²³¹. A primera vista nos puede venir a la mente la figura bíblica de Abraham²³², como desarrolló Sören Kierkegaard²³³ para definir la “esfera religiosa” y diferenciarla de la “esfera ética”, que se halla también ante el dilema de sacrificar a su hijo o incumplir la voluntad de Dios. Lo cierto es que las soluciones a los casos y la manera de afrontar las situaciones difieren en un caso y en otro de tal manera que nos resultan muy útiles para mostrar la diferencia entre la providencia de Dios y la fortuna o destino trágico de los griegos.

Agamenón es informado por su adivino Calcante que el único modo de zarpar y cumplir así el designio de Zeus pasa por sacrificar a su hija Ifigenia, el

²³¹ Encontramos un análisis espléndido en Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.*, Visor, Madrid 1995. Toda la obra resulta de gran interés para comparar la visión de providencia cristiana y la de fortuna en el mundo griego, Pero lo expuesto se corresponde con las páginas 60-75.

²³² Nussbaum cita el paralelismo con el personaje bíblico pero no afronta una comparación rigurosa con el dilema de Agamenón, p. 68.

²³³ En *Temor y Temblor* ilustra la distinción entre el estadio ético y el religioso a través de las figuras de Agamenón y Abraham.

rey toma su firme decisión pero adecuando sus sentimientos a su fortuna, la primera reacción de cólera y de tristeza se transforma en complacencia y desea incluso con pasión el sacrificio para aquietar los vientos. Abraham sin embargo es un hombre que tiene garantía de la fidelidad de Dios, que ha cumplido con él sus promesas, y que ahora le pide el sacrificio más terrible. Las garantías de Abraham, garantías que se han ido cumpliendo a lo largo de su propia historia, que se han hecho carne en él, son a priori un principio de sentido, un indicio racional para fiarte de cualquier mandato divino por terrible que pueda ser en apariencia. Aun así, Abraham se dispone a sacrificar a su hijo con horror sin complacencia alguna, sin pasión o afán por su parte, sino con dolor. La conclusión del relato bíblico de *Akedah* no es la consumación del sacrificio cruento y la sangre del muchacho derramada sino la *providencia o provisión de Dios* que sustituye la vida del chico por la de un carnero; no es el crimen de Agamenón sobre su inocente hija, no es él sin sentido y el pronóstico de un baño de sangre que se dará en Troya; por contra es el sentido del cumplimiento de la promesa, es la fidelidad de Dios ante la extrema fidelidad de Abraham, y como afirma Taylor²³⁴, esta forma de entender el designio de Dios sobrepasa lo que en los griegos es un simple “pagar tributo”; la disponibilidad de Abraham para sacrificar a su hijo refleja que “Dios pide una entrega total” y que a cambio “Yahveh proveerá”. Por otra parte en todo el relato de Abraham²³⁵ no aparece una necesidad impuesta que maneja la vida del personaje como una marioneta, más bien hay un encuentro, una promesa que se va realizando en el tiempo y el espacio, y siempre una relación interpersonal entre Abraham y Dios, y no de necesidad. Agamenón si bien tiene opción de elegir, como bien indica Marta Nussbaum²³⁶, su elección se iguala a la necesidad ya que ninguna de sus alternativas es deseable.

²³⁴ Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, pp. 286-287.

²³⁵ Gn 12-25.

Esperamos que la ejemplificación expuesta sea esclarecedora para mostrar cómo la visión cristiana de providencia difiere rotundamente del fatalismo y el destino de los griegos. La providencia como hemos mostrado supone razón, sentido y finalidad de la creación, supone también recapitulación, inteligencia, sabiduría y bondad divina que acaba dotando todas las cosas de sentido y plenitud, supone en definitiva relación interpersonal de amor²³⁷

4.2. GRATUIDAD DIVINA: LA ORACIÓN EN LOS PLANES DE LA PROVIDENCIA

Bajo el título “La inmutabilidad de la providencia divina no excluye la utilidad de la oración”²³⁸ dedica el Aquinate los capítulos 95 y 96 del libro tercero de *Contra Gentiles* a analizar las relaciones entre oración del hombre y providencia de Dios. Sin omitir nada de lo que aporta Santo Tomás sobre los dos aspectos que a continuación desarrollamos (la oración y el milagro), nos vamos a limitar a exponer un comentario de las fuentes tratadas, sin entrar en mayores controversias, porque nuestro trabajo es específicamente filosófico y los asuntos a tratar son de tal índole teológica que nos desviarían de los intereses de nuestra investigación.

²³⁶ Nussbaum, op. cit.67.

²³⁷ “Al enmarcar por inspiración de Dionisio Areopagita la conversión y la providencia dentro de la estructura del amor, supera la impronta aristotélica. Y en la providencia sabe plantear perfectamente la relación providencia - libertad, precisamente por fundarse en el amor”. Esta relación entre providencia y libertad es la que desarrolla ampliamente en este libro tercero de la *Suma contra los gentiles*, mientras que en la *Suma teológica* lo que desarrolla con amplitud es la acción virtuosa del hombre en busca de su verdadera finalidad, es decir, la relación entre virtud y libertad. Ver Pérez Soba, J. J., *La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás*, en ANTHROPOTES, 1997-XIII, n.1, (pp. 188-191).

²³⁸ C G III, 95 : “*Quod immobilitas divinae Providentiae utilitatem orationis non excludit*”.

Si, como vimos en el anterior capítulo, la providencia no impone necesidad sobre las cosas que provee tampoco excluye la utilidad de la oración “*porque es conveniente que Dios asienta a los buenos deseos de las criaturas*”²³⁹.

La oración es un acto de religión cuyo objeto “es el culto debido a Dios por su especial excelencia”, así encontramos que es una “virtud moral” y un “acto de justicia” para con Dios; consta de dos elementos: por un lado quien ora reconoce su carencia y su inferioridad, y reconoce también y da testimonio de la superioridad de aquel a quien ruega; es un acto de virtud moral y religiosa. Así mismo la oración testimonia la “interpersonalidad en el amor”²⁴⁰ entre Dios y su criatura que dista mucho de otras concepciones de la providencia y la acción divina donde presentan una relación de dominio y necesidad. Así en la tradición religiosa griega “los dioses son seres poderosos y extraordinarios, infunden temor reverencial; su amistad y buena disposición no puede nunca darse por supuesta”²⁴¹, y reproducen el esquema de “patrono y protegido”. Los cultos paganos responden al propósito de prevenir o propiciar la ira divina, como veíamos en el ejemplo expuesto, al finalizar el anterior capítulo, sobre el sacrificio de Ifigenia.

En la tradición hebrea y cristiana, si bien se mantiene la distancia entre Dios y los hombres, se da el reconocimiento de la absoluta trascendencia y excelencia de la santidad Dios y, en este sentido, vemos un esquema de “patrono y protegido”, donde “Dios cuida y protege a su pueblo”, el culto a Dios sobrepasa enormemente al culto pagano. En nuestra tradición el Pueblo de Dios, o su Iglesia, o individualmente el cristiano pasa a ser, o a formar parte de un *Pueblo*

²³⁹ C G III, 95: “*Piis enim desideriiis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat*”.

²⁴⁰ En éste sentido seguimos las ideas fundamentales de la aportación de la tesis doctoral del profesor Juan J. Pérez Soba “*¿La interpersonalidad en el amor? La respuesta de Santo Tomás*” presentada en la Sección Central del Pontificio instituto Juan Pablo II. Cf. con *La irreductibilidad del amor interpersonal: Su estudio en Santo Tomás*, en ANTHROPOTES, 1997-XIII, n.1, pp. 188-191.

²⁴¹ Cf. con Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, pp. 285-288.

Santo, “lleva consigo la adhesión a una moral superior”, se hacen partícipes del “amor afirmador de Dios”, de su “poder afirmador” de una dimensión *extra* que sobrepasa la moral y cuya clave es el *amor divino, que al ser recibido y acogido por el hombre puede a su vez darlo*. De ello se deduce que el culto a Dios sobrepasa el mero “pagar tributo” y alcanza a ser *una relación interpersonal en el amor*. De aquí también concluimos la exigencia enorme de donación y entrega con carácter total propia del amor que eleva al cristiano a los más altos parámetros éticos.

Esperamos que esta breve aportación nos introduzca y nos sitúe para entender las relaciones entre la oración humana y la providencia divina en el pensamiento tomista.

La oración, hemos dicho, es un *acto humano* que procede del entendimiento práctico o *razón practica*, supone la “ordenación en vistas a la producción de un efecto”, así en el entendimiento práctico se da una ordenación en vistas a la consecución de un efecto práctico, busca que se cause “lo pedido”, y en éste sentido es “razón de causa”.

Toda causalidad deriva de Dios, como vimos, así la causalidad de la oración. El hombre participe y asociado, en su ser y libertad dados por Dios, a la ejecución y la realización de los designios providenciales divinos concurre también con su oración. En la oración encontramos una causalidad *eficiente moral*, a saber, obra o produce el efecto de modo “mediato o indirecto” y no de modo “directo” como en la causalidad eficiente física. Se da además un tipo de causalidad *dispositiva* y no *perfectiva*, dado que no impele de modo necesario y no impone dominio sobre el efecto sino que ruega, suplica o persuade para que el efecto se produzca. Hecho el breve análisis contemplamos que todo efecto provenga de causa física o de causa moral, queda bajo la previsión y la disposición de la divina providencia que a todo alcanza.

En la oración se encuentran la libertad humana y la de Dios, aparece un rasgo importante de interpersonalidad y de relación de amor entre Dios y su criatura racional, así lo indica el Angélico: “Es esencial a la amistad que el amante quiera cumplir el deseo del amado, en cuanto quiere su bien y perfección. Por eso se dice que *los amigos tienen un mismo querer*. Pero ya se demostró antes que Dios ama a su criatura; y tanto más ama a cada una cuanto más participa ella de su bondad”²⁴². La criatura racional es la que más participa de la bondad divina luego es propio de esa misma bondad de Dios el cumplir los deseos que su criatura le propone mediante la oración. El hombre es la criatura más amada por Dios, y por este mismo amor la más capaz de amar a Dios, por ello la más cercana, la más solícita y al tiempo escuchada y atendida en sus necesidades por Dios. Si entre los hombres ocurre que aquel que es justo y benevolente da aquellos que le piden cuanto más Dios que es la Bondad misma no va a dar a sus hijos según sus necesidades.

Entre los hombres son *los justos* quienes gozan de mayor amistad con Dios y sobre ellos hay un especial cuidado de la providencia y una más próxima atención de sus oraciones, en la medida que hay mayor cercanía y coincidencia entre la voluntad de los justos y la de Dios: “Hace la voluntad de los que le temen y escucha sus oraciones”²⁴³.

En cuanto a su “eficacia” con relación a la divina providencia el Aquinate responde a concepciones que por un lado la niegan y entienden que orar es ineficaz e inútil, y por otro lado están aquellos que sobre la base de la eficacia de la oración definen la providencia como algo “mudable”. Para los

²⁴² C G III, 95: “De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum et perfectionem: propter quod dicitur quod “amicorum est idem velle”. Ostensum est autem supra quod Deus suam creaturam amat; et tanto magis unamquamque quanto plus de eius bonitate participat”.

²⁴³ Sal 144,199.

primeros el fruto y el provecho de la oración es totalmente nulo sobre la base de la inmutabilidad de los designios de Dios, como los estoicos en su concepción de una providencia que somete todo a la necesidad, los epicúreos que negaban totalmente la providencia, y algunos peripatéticos que substraían las cosas a la providencia de Dios. En segundo lugar están aquellos que creen en la mutabilidad de la providencia a la que interpretan como un destino susceptible de cambios sobre la base de la eficacia de hechizos, sahumeros y oraciones; lo vemos en los antiguos egipcios y en las concepciones de cultos paganos.

La refutación que hace Santo Tomas a estas doctrinas es que no supieron diferenciar entre “orden particular” y “orden universal”. La causalidad de la oración se halla dentro del orden universal, del orden de la providencia divina, del que es su razón misma, dicho orden siendo inmutable no priva causalidad alguna, de manera que tampoco ha de privar a la oración de su causalidad propia. Concluimos viendo que la oración no es un tipo de causalidad que altere o mute el orden providencial universal sino que precisamente es comprendida dentro del propio designio de Dios. Lo que sí puede cambiar la oración es el orden particular de las cosas. Pero el Santo admite que no siempre la oración es eficaz, que para que ello se produzca han de darse ciertas condiciones: 1) se ha de pedir por sí mismo; 2) cosas necesarias para la salvación; 3) se ha de pedir piadosamente; 4) y con perseverancia.

1) Se ha de pedir para uno mismo en el sentido que si se pide para otro se puede dar el caso que éste no se encuentre en condiciones de recibir lo pedido, sea porque no le convenga o porque se halle apartado de Dios.

2) Se han de pedir cosas *en orden a la salvación* dado que siendo así adecuamos nuestra voluntad a la de Dios, de manera contraria supone pedir cosas contrarias a nuestro propio bien; así, por ejemplo, pedir la bienaventuranza, la sencillez de corazón y la humildad, la perseverancia en la fe y en la oración son cosas que se ordenan y nos ordenan a la salvación eterna.

3) Se ha de pedir *piadosamente*, a saber, la disposición del sujeto orante ha de ser de fe, basta que sea una fe mínima, pero la oración ha de apoyarse principalmente en la fe, - dice el Aquinate -, en cuanto a su eficacia de impetrar lo que pide, también dice que en cuanto a su eficacia meritoria se fundamenta en la caridad.

4) Se ha de pedir con perseverancia, de forma continua y constante: “orad constantemente”²⁴⁴, ininterrumpidamente y “sin desfallecer”²⁴⁵, sin cesar; todo ello es una constante en la espiritualidad cristiana desde sus primeros momentos hasta el presente²⁴⁶.

Para Santo Tomás la concurrencia de estas cuatro causas garantiza la eficacia de la oración, aunque matiza que de ello no podemos deducir, de forma superficial, que esto signifique que la voluntad de Dios sea mudable: Dios es inmutable en su ser y voluntad y así su orden universal. La causa: volvemos a la distinción entre universal y particular: el orden universal no cambia porque cierto orden particular varíe, sea por la oración o por otra causa.

²⁴⁴ 1 Ts 5, 17.

²⁴⁵ Lc 18, 1.

²⁴⁶ Pensemos en una obra de espiritualidad tan difundida hoy y cuyo tema es precisamente éste: *El peregrino ruso*, EDE, Madrid, 1982.

4.3 LIBERTAD DIVINA: EL MILAGRO

Para cerrar el estudio nos vamos a ocupar de la cuestión que cierra la primera parte del libro tercero de *Contra Gentiles*, anterior a la segunda parte que trata de Dios como *rector "especial" de la criatura racional*²⁴⁷.

En los capítulos 98-100 afirma el Angélico que Dios puede:

1) Obrar o no fuera del orden providencial pues es su propia ordenación y Dios es libre y poderoso de hacer su voluntad pero ello no significa que sea mutable, Dios es inmutable de manera que es absurdo e imposible que "Dios quiera lo que antes no quiso".

2) Dios puede obrar fuera del orden de la naturaleza sin que ello implique que lo que obra sea contra la naturaleza, es lo que suele llamarse milagro.

El milagro²⁴⁸ lo define como aquello que "admiramos cuando viendo el efecto, ignoramos la causa"; o lo que "de sí está lleno de admiración por tener unas causas absolutamente oculta"; o "las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza", así los milagros que narran las escrituras como: que se abra el mar al paso de los israelitas, que se detenga el sol, que se curen enfermedades, o se resucite a muertos. Encuentra el Aquinate que hay grado y orden entre los milagros:

a) "Aquellas cosas en que Dios realiza lo que jamás puede hacer la naturaleza", así abrir el Mar Rojo, o detener el sol.

²⁴⁷ Seguimos aquí la división e indicaciones del traductor e introductores de la edición estudiada, por parecernos adecuadas.

²⁴⁸ C G III, 101.

b) “Dios realiza algo que incluso puede realizar la naturaleza, pero no por el mismo orden”, así que un ciego vea, o que un muerto vuelva a la vida.

c) “Dios realiza lo que normalmente obra la naturaleza, pero sin contar con sus principios operantes”, así curar un fiebre o una enfermedad leve de golpe, o una lluvia milagrosa.

Para el Santo “solo Dios hace milagros”²⁴⁹ puesto que toda criatura se halla bajo el orden establecido por Dios y ninguna criatura ni siquiera la racional puede operar al margen, o por encima de dicho ordenamiento. Toda virtud finita realiza el efecto propio a que está determinada, así el imán atrae al hierro y solo quien desconoce el magnetismo se admira de ver al clavo moverse ante el imán. Solo Dios puede obrar algo de la nada. Incluso los seres espirituales, los ángeles, no pueden hacer milagros “por virtud propia” sino solo “por virtud divina”.

Entra por último en la cuestión de las *artes mágicas*²⁵⁰ donde niega que los magos hagan milagros, pues lo son solo en apariencia. Niega que los magos obren por virtud de los astros, los cuales solo pueden tener alguna influencia sobre la imaginación del hombre y nada más. Niega también que obren en virtud de fórmulas mágicas pronunciadas, porque la palabra, en cuanto signo, no tiene eficacia alguna más que sugestionar o influir de alguna manera en el entendimiento de quien escucha. Afirma que la razón de ser de las artes mágicas es moralmente mala y contraria a la virtud, pues normalmente con estos actos se

²⁴⁹ C G III, 102.

²⁵⁰ Es éste un asunto hoy también vigente, en los últimos tiempos en nuestra cultura laica, descreída y moderna, incluso posmoderna, se da una creciente oferta, demanda y publicidad de artes mágicas.

busca “procurar adulterios, hurtos, homicidios y otros males parecidos”²⁵¹ .
Matiza que aunque la naturaleza intelectual de dichas artes sea buena,
físicamente buena, moralmente no lo es por los motivos expuestos.

²⁵¹ De ello da buena cuenta la literatura: obras clásicas como *El asno de oro* de Apuleyo, o *La Celestina* de Fernando de Rojas, por poner dos ejemplos, muestran la utilidad de artes mágicas. Hoy día no tenemos más que ver numerosos sucesos cotidianos de los que informa la prensa.

CAPÍTULO QUINTO

DIGNIDAD Y LIBERTAD DE LA PERSONA HUMANA

(CONTRA GENTES III, 111-114)

5.1. PROVIDENCIA Y LEY

En *Contra Gentes* los tres primeros libros forman una unidad que los distingue del cuarto libro (*Misterios divinos y postrimerías*). Dentro de los tres primeros libros encontramos también una mayor unidad entre el segundo y tercero que hablan de Dios en cuanto que se manifiesta y actúa, y cómo por su acción y manifestación comunica perfección a las criaturas.

Lo que distingue al libro segundo del tercero es la consideración del tipo de perfección que comunica mediante su acción. El libro segundo trata la acción de Dios en cuanto que comunica libremente el ser a las criaturas, el libro tercero estudia la acción de Dios en cuanto que perfecciona a la criatura en relación a su fin. El tercer libro “Dios rector universal de todo lo creado”, de todas las criaturas, se extiende hasta considerar cómo Dios lleva su sobreabundante perfección a todo cuanto existe. Ello nos sitúa ante la cuestión de la providencia divina, Dios como fin, razón universal y gobernador de todo lo

creado, no solo como “arjé” o principio creador sino como “logos” y sentido, como quien conduce la creación desde su “perfección inicial” hasta su “perfección final”, lo cual dota de sentido y significatividad el mundo y su histórico devenir. Recogemos aquí lo estudiado y desarrollado en la parte precedente.

Esta parte segunda, dentro del libro tercero, se diferencia de lo expuesto en que el Aquinate desarrolla esto mismo, la providencia de Dios, centrándose ahora en la criatura racional en particular, en la persona concreta: *Dios como rector y fin del ser humano, como aquel que mueve a la persona humana a su fin*. Dios se presenta aquí como *principio de la conducción y determinación humana respecto a su propio fin*. Son, como veremos, la *Ley* y la *Gracia* las que expresan este aspecto de Dios, o más concretamente de su providencia. La acción humana, las obras que realizan los hombres, son conducidas por la *Ley*²⁵² y por la *Gracia*, son en este sentido más *obras de Dios* que del propio hombre, son “obras realizadas desde Dios mediante el hombre”, quien obra su acción como *causa segunda*: “*Toda obra nuestra es realizada en nosotros por el Señor*”²⁵³. Dicho de otro modo: Dios concurre con su moción a la acción libre de la persona creada respetando enteramente la libertad y el ser de esa persona, “no mueve a la voluntad físicamente, desde fuera, sino desde dentro, iluminando el intelecto, resaltando el atractivo del bien propuesto, y sosteniendo y ayudando a la libertad para que elija ese bien”²⁵⁴, de forma que ilumina el entendimiento para que reconozca el valor de ese bien, como ello no deforma la realidad, no manipula ni engaña al hombre, ni le impide conocer otros bienes que comparecen ante él; no anula ni entorpece la libertad sino que la sostiene y ayuda llevándole en su concurso a conocer los bienes en su verdad y su valor. Dios, además, “está siempre ahí” es “otro” que concurre y ayuda constantemente al

²⁵² Hablamos de *Ley*, con mayúsculas, a saber, de *ley moral* en un sentido amplio.

²⁵³ Esta cita que se corresponde con Is 26,12 es relevante en ésta perspectiva del Aquinate, cf. CG III, 92.

²⁵⁴ García López, J., *Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 702.

hombre; la clave para entender bien tal con curso la da la interpersonalidad y el amor, Dios personal concurre como otro que ama constantemente y quiere el bien de la persona, dicha interpersonalidad implica por tanto el respeto absoluto a esa persona. En definitiva es un encuentro interpersonal.

La perspectiva teológica del libro tercero de *Contra Gentes* se centra en lo arriba expuesto, así G. Abba encuentra una insistencia de Tomás de Aquino en la significatividad de esta perspectiva²⁵⁵. Por otra parte, el Aquinate reconoce abiertamente y con claridad al hombre como autor de su acción y es por ello que lo encuentra sujeto y objeto de un régimen especial divino, del que nos vamos a ocupar ampliamente.

Comentamos tres referencias que nos parecen significativas, comienza Santo Tomás diciendo: “es preciso tener en cuenta la especial razón de la providencia para con las naturalezas intelectuales y racionales” porque superan en perfección y en dignidad al resto de las criaturas, tienen dominio de sus actos, actúan libremente, y con su inteligencia, voluntad y obrar libre pueden alcanzar su fin último; pueden “conocer y amar a Dios”.

En segundo lugar: La providencia ha ordenado al resto de criaturas en orden a la criatura racional, las criaturas no racionales están ordenadas en función de otros fines, en última instancia para servir al hombre. En la persona humana, criatura racional no ocurre así, *es un fin en sí misma* y así está dispuesta por Dios: “Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por sí mismas, y las demás, como ordenadas a ellas”²⁵⁶.

²⁵⁵ Abba, G., *Lex et Virtus*, Librería Ateneo Salesiano, Roma, 1983, (pp. 73-77). También: Noriega, J., “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, MURSIA - P.U. Lateranense, Roma, 2000, pp. 201-206.

²⁵⁶ C G III, 112: “Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad racionales creaturas ordinatae.”

En tercer lugar afirma que: “La divina providencia atiende a las criaturas intelectuales por ellas, y a las demás, en atención a ellas”²⁵⁷; el ser humano es un fin en sí mismo, tiene dignidad, es capaz de conocer y alcanzar su propio fin, en cuanto que “el fin último del universo es Dios, a quien solo la criatura racional puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándolo”²⁵⁸.

Las tres citas resultan por sí mismas suficientemente esclarecedoras para entender porqué afirma el Santo que el cuidado y la providencia de Dios sobre el hombre lo es de una manera *especial* y porqué es regido y gobernado por Dios no sólo en general, o como especie, sino también individual y particularmente. Siendo el hombre por naturaleza racional y libre es conducido y gobernado por Dios de manera *razonable* y respetando siempre la libre determinación de su voluntad. Este modo de providencia, como gobierno de Dios, sobre el hombre se verifica en la Ley Divina, la cual es de tal dignidad y excelencia que sobrepasa las posibilidades de las fuerzas humanas, y exige, por tanto, ayuda externa que es la que Dios proporciona con su Gracia, he aquí la íntima relación entre la providencia de Dios y su Gracia.

Como hemos indicado ya en el libro III de *Contra Gentiles* Santo Tomás centra su atención en la Providencia de Dios y en esta parte en *Dios como principio del obrar humano* y todo cuanto se puede decir de esto viene expresado por la Ley y la Gracia, será posteriormente, en la *Suma Teológica*, (Secunda Pars), cuando nuestro autor centre su atención no ya en *Dios como principio*,

²⁵⁷ C G III, 112: “*Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsa*”.

²⁵⁸ *Contra Gentes* III, 112: “*Finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando*”.

sino en la producción por parte del hombre de los actos humanos o morales y en los principios intrínsecos de la acción humana o moral, en definitiva será en la segunda Suma donde evolucione a una *ética de las virtudes*²⁵⁹.

La cuestión de la providencia reclama el concepto de “ley moral” porque el gobierno general de Dios sobre todas las cosas se distingue de un especial gobierno de Dios sobre la persona humana, hay una atención especial por el hecho de que existe una semejanza y una imagen de Dios en ella que se concreta en el poder o dominio de la criatura racional sobre sus propias acciones. La persona humana se determina y conforma en su acción.

En esta parte de la *Contra Gentiles* que estamos tratando la semejanza con Dios expresa la perfección de la naturaleza humana, libre y dueña de su acción, que la convierte así en caso especial de la acción providencial de Dios. Veremos pues en este apartado cómo la perfección de la naturaleza humana, su libertad y voluntad, explica cómo la providencia de Dios sobre el hombre se ejerce mediante la Ley. Igualmente la *dignidad del fin de la persona humana*, un fin sobrenatural, explica cómo la divina providencia de Dios sobre el ser humano en concreto se ejerce también mediante la Gracia.

Es importante indicar en este punto que los capítulos que estudiamos a continuación son producto de dos redacciones. Los capítulos 111 y 112 se mantienen idénticos en ambas redacciones, pero el 113 y 114 varían sustancialmente de una redacción a otra, cambiando el sentido de la argumentación de la primera a la segunda redacción en la que hallamos elementos novedosos. Nuestro estudio maneja la segunda redacción y en ella nos centraremos para exponer la doctrina tomista al respeto de lo tratado; pero no sin

²⁵⁹ Así por ejemplo lo defiende la citada obra de Abba, (op. cit., pp. 73-99), donde estudia el paso del régimen de la ley al régimen de la virtud. También Torrell, J. P., *Initiation à Saint Thomas D'Aquin*, Ed. Universitaires de Fribourg – Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1993, p. 196.

antes indicar la orientación que seguía el Santo en la primera redacción y la evolución que aporta en la segunda.

Giussepe Abbá²⁶⁰ explica estas diferencias que se dan de la primera a la segunda redacción en los capítulos que nos interesan, que son el 113 y 114. En el argumento de la primera redacción Santo Tomás explica la Ley desde la culpa o la inocencia en el actuar humano. La perspectiva es que el hombre está sometido a la ley de un superior que se la impone y desde la cual juzga sus actos. Aquí la providencia de Dios sobre el hombre que le conduce a su fin último, o *beatitudine*, consiste principalmente en el hecho de que Dios juzga la conducta humana²⁶¹ y según ésta otorga el premio de la felicidad plena o la pena de la privación del sumo bien. El juicio está basado en la ley que Dios impone al hombre, el cual la puede seguir o no.

En esta perspectiva la *ley divina* es comunicada al hombre en forma de *ley natural*, imponiendo al ser humano que acciones son naturalmente rectas y convenientes para él, y el hombre dueño de su acción puede seguirla o no seguirla. La ley moral es pues el criterio según el cual Dios juzga las acciones de los hombres en vistas al premio o la pena.

La segunda redacción de los mismos capítulos, 113 y 114, supone un giro fundamental y novedoso. Plantea que el individuo racional es dueño de su obrar, obra desde su razón y voluntad, es decir, desde sí dirigiendo y dominando su propia acción, lo cual no se puede reducir a mera inclinación de la naturaleza.

²⁶⁰ Seguimos aquí el estudio de Abba en *Lex et virtus*, en las pp. 78-84.

²⁶¹ Es la “perspectiva del legislador” que posteriormente encontraremos en Suárez. Suárez toma la ley en un sentido más preciso in cluso critica a sus predecesores por haber tomado la ley en un sentido más amplio, su definición es: “*Lex est commune paeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum*”, (*De legibus* I, 12, 4).

Esto hace que el ser humano requiera una especial providencia sobre sí por parte de Dios Creador. La perspectiva varía en cuanto que la relación entre providencia y Ley no se da en vistas al juicio sino a la propia condición humana que reclama un especial cuidado por parte de Dios providente. La relación entre providencia y moral se da en cuanto que el hombre ha sido creado autónomo, dotado también de poder provisor, es *ser moral*.

Así, por un lado, Dios es fundamento de la moralidad humana, le ha dado al ser humano la ley moral, *en sentido amplio*, como *ley moral* que abarca desde la ley divina a la ley natural, y esto es providencia divina. Por otra parte en vistas a la dignidad del fin último humano Dios asiste al hombre con su Gracia, en la medida que dicho fin es sobrenatural y no basta la naturaleza²⁶² para su consecución, y esto es también providencia de Dios sobre el hombre²⁶³. Tras lo cual podemos ver la relación que hace el Aquinate entre providencia y moral, en el hombre concreto hablar de providencia es hablar de su propia moralidad y de la gracia que la asiste, ambas cosas conforman su vida personal determinándola y ordenándola a la *vida buena* y a la *felicidad plena*. En conclusión, por la Ley y la Gracia Dios es principio del obrar humano.

²⁶² El planteamiento lo abordaremos ampliamente en el estudio dedicado a la Gracia, por el momento nos vamos a centrar en la fundamentación moral de orden natural.

²⁶³ Recordemos que en capítulos anteriores hemos señalado que participamos del pensamiento de Henri de Lubac respecto a Santo Tomás, en cuanto a que entendemos que existe continuidad entre natural y sobrenatural, es más que el fin único del hombre es el fin sobrenatural y que éste no supone un añadido sobre un previo fin natural, es decir que en el párrafo estamos haciendo una distinción pero no separación.

5.2. PERFECCIÓN Y DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

En esta segunda parte del libro tercero de *Contra Gentiles*, la que se corresponde con el apartado “Dios Rector especial de la criatura racional”, y en la que el Aquinate desarrolla el tema de la Ley divina encontramos que el Santo está desarrollando un primer momento de su ética²⁶⁴ y que ésta se corresponde con lo que hoy podríamos denominar una *ética de los bienes*, en el sentido que Dios en su providencia comunica bienes a los hombres y esta comunicación que desde la creación es constante y actual, supone un “orden significativo”, un “orden de bondad y de amor” que dinamizan el sentido del cosmos y de la vida personal de los hombres. Veremos como en estos capítulos que estudiamos aunque aparece la palabra virtud, y no hay propiamente una *ética de las virtudes* y sí sin embargo encontramos una descripción de *bienes*, comenzando por la propia perfección y dignidad del ser humano.

La dignidad de la persona humana la explica el Angélico por la perfección de naturaleza en cuanto que únicamente es ella la que dispone de libertad y voluntad: “solo la criatura racional tiene dominio de su acto, y actúa libremente en sus operaciones”. En segundo lugar la explica en cuanto a su *dignidad de fin*²⁶⁵: “Dios provee a cada naturaleza según la propia capacidad, pues hizo a cada criatura tal como comprendió que sería capaz de llegar al fin bajo su gobierno divino. Ahora bien, únicamente la criatura racional es capaz de aquella dirección por la que es dirigida a sus propios actos no sólo según la especie, sino incluso individualmente”. Es significativa la afirmación del Aquinate que desarrollará, como veremos, en el capítulo 115. Para Santo Tomás

²⁶⁴ Dentro de la evolución del pensamiento moral de Santo Tomás que va del régimen de la Ley (primer momento) al régimen de la virtud (segundo momento). El primer momento, según el antes citado estudio de Abba, se corresponde con sus *Comentarios a las Sentencias, De Veritate* y *Suma contra los gentiles*. Es en la *Suma Teológica* cuando propiamente desarrolla ya una ética de las virtudes.

el hombre se ordena a su fin por la moralidad o ley moral con la que Dios le ha provisto pero la finalidad de todo hombre es unirse a Dios mismo y esta finalidad dada al hombre por Dios desde su origen es la base de su dignidad y la consecución de la misma supone la ley, la moralidad, y la Gracia, como veremos.

Esta parte comprende los capítulos 111-114 y trata las siguientes cuestiones: plantea la dignidad del ser humano en orden a su *naturaleza racional y a la dignidad de su fin*²⁶⁶. La conformidad del gobierno divino y su Ley con la dignidad de la persona humana²⁶⁷. El porqué la providencia de Dios y la Ley moral son convenientes e incluso necesarias para la persona humana individual y concreta²⁶⁸.

En el capítulo anterior tratamos la relación entre providencia y libertad humana, en continuidad con lo expresado antes, ahora entramos a ver la relación existente entre la providencia de Dios y la libertad humana, en concreto, en la individuación de cada persona concreta pues la razón universal y su gobierno se dan de manera “especial” sobre cada individuo. Esto es así por dos motivos el ser humano es “criatura racional” y por ello contiene la perfección de *la libertad y la voluntad*, libertad de albedrío y libertad en el obrar. La naturaleza racional es dueña de sus actos y actúa con libertad en su obrar. Con respecto a su fin es la criatura racional capaz de conocer a Dios, de quererle, “amarle”, moviendo la voluntad hacia su fin (conocer a Dios y participar plenamente de su Amor)²⁶⁹. En

²⁶⁵ Textualmente en el Angélico: “In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum”. También: “In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum sua operatione pertingit”. En CG III, 111.

²⁶⁶ CG III, 111.

²⁶⁷ CG III, 112.

²⁶⁸ CG III, 113-114.

²⁶⁹ La *beatitud* o felicidad plena que está en Dios mismo, como fin del ser humano, como su verdadero bien, es algo que se va determinando en las acciones de cada persona, que va conformando con su

este punto encontramos, dentro del pensamiento del Aquinate, la relación entre providencia y moral. La providencia cuando hablamos del hombre en concreto se hace *ethos*, hecho moral, (morada, carácter, modo de ser) y este “ethos” es la Ley moral.

Santo Tomás define primeramente la condición humana, de la criatura racional, como *naturaleza intelectual que es dueña de sus actos*²⁷⁰. Esta condición requiere, para el Santo, un cuidado por parte de la providencia diferente al de los otros seres, pues dada la libertad del ser humano no está sujeto a servidumbre alguna sino que por definición es “libre”, es causa de su obrar y para el Santo en esta libertad radica su *dignidad*, de tal modo que la propia providencia ordena el resto de los seres en atención al ser humano y la persona humana es ordenada de modo diverso, en cuanto que, libre.

Dicha dignidad humana se realza y completa por su finalidad, es decir, *la persona humana es un fin en sí mismo, en sí y por sí* porque solo ella puede alcanzar su fin: “Dios, a quien solo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándolo”.

Para el Aquinate la persona humana es dirigida por Dios en su actuar no ya solo como especie, como una especie más, sino en su individualidad y en su realidad ontológica, ello significa que está sometida a Dios tal cual es, es decir, como “gobernada y atendida por sí misma y no solo como especie”, recibiendo la dirección de sus actos “individualmente”. Ciertamente el individuo humano está bajo el orden de la “naturaleza” pero, además, es especialmente dirigido en orden a la perfección propia de su ser. Así “nadie tiene derecho a

libertad y voluntad, es una tarea de cada acción humana, de cada día, una tarea de conjunto, de toda una vida. Es la consecución de lo que hoy denominamos *vida buena*.

²⁷⁰ “Primum igitur, ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus”. CG III, 112.

servirse de una persona humana, a usar de ella como de un medio, ni siquiera su Dios Creador”, esta afirmación²⁷¹ está implícita pero suficientemente clara en lo expuesto por el Aquinate. Dios al dotar a la persona humana “de una naturaleza racional y libre le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con ello toda posibilidad de reducirla a un ciego *instrumento* que sirve para los fines de otro”. Incluso respecto a su fin último Dios permite al hombre que conozca su finalidad sobrenatural, pero “deja a su voluntad la decisión de tender hacia Él, de elegir y escogerle”, para el propio Wojtyła²⁷² lo más profundo de la lógica de la Revelación cristiana reside en este aspecto, en que: “Dios no salva al hombre contra su voluntad” sino contando con su libertad.

De forma que, en Santo Tomás, la acción humana no se limita a la “inclinación natural de la especie” sino que contiene en sí la *libertad y voluntad en el obrar*, en ello reside además la consecución de su propio fin, dirigiéndose en sus actos y conformando su vida en *vida buena*. Es en este sentido en el que indicamos anteriormente que la dirección de la providencia sobre la persona concreta es *ethos*²⁷³.

²⁷¹ Esta aportación, que está más allá de Santo Tomás, la encontramos explícitamente en la obra filosófica de Karol Wojtyła (Juan Pablo II). Ver Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona, 1996, en las pp. 36-37.

²⁷² Obra y páginas citadas en la nota anterior.

²⁷³ Es “hecho moral” o *moralidad* en un sentido amplio, como lo relativo a las acciones y caracteres de las personas desde el punto de vista de la bondad o la malicia en el obrar, es por lo que, de momento, identificamos *ethos, mos y lex*. En éste sentido nos parece que lo indica Santo Tomás cuando define “lex”, “ese algo por el que dirigen (los hombres) sus actos personales”, esa “razón en el obrar (humano)”. Conocemos, por otro lado, que hoy día se deben diferenciar estos términos por lo indicamos: que “ley” se entiende en un sentido jurídico, así como “moral” y “ética”, a pesar de su común origen epistemológico se entienden hoy, el primero, como la forma o práctica y hábitos de vida de los hombres y, el segundo, como el quehacer de la filosofía moral. Cfr. Cortina, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 80-89; ver también: *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 162-165. También podemos ver a Williams, B., *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1991, pp. 20-21. Lo que estamos indicando aquí es una tesis fundamental que desarrollaremos en el presente trabajo y consiste en que para santo Tomás *la providencia de Dios para la persona en concreto es constitutiva de la moralidad*. Y a la inversa entendemos que para Santo

Dios providente da leyes a los hombres para que con sus facultades intelectuales y volitivas rigan y determinen sus actos conformando su vidas en *vidas buenas*²⁷⁴. Sea esto con conocimiento y autonomía pues el intelecto humano es capaz de desentrañar las leyes, discernir el bien del mal, conocer los motivos y los caminos de la providencia, participar de *poder* provisor de Dios, por lo que puede proveerse y gobernarse a sí mismo y a las demás criaturas, de todo ello deduce el Aquinate la conveniencia y necesidad de que Dios de leyes a los hombres²⁷⁵.

La criatura racional “se gobierna a sí misma y gobierna a las demás”, en esto decimos que participa y colabora con la providencia y lo hace mediante su *acción* que el Aquinate denomina “actos personales”²⁷⁶. De aquí deduce la necesidad de la Ley, que es “ese algo” por el que las personas dirigen sus “actos personales”. Así el hombre esta dirigido por la providencia de manera especial y peculiar en cuanto que participa de semejanza con ella, en cuanto que “se gobierna a sí mismo y a las demás cosas” por ello –dice Santo Tomás – el *modo* en que sus actos son gobrenados es lo que llamamos *Ley*, que es “una cierta razón o regla en el obrar”²⁷⁷. Así, (y reiteramos de nuevo la idea, dada su

Tomás *la moralidad de los actos humanos que conforman sus vidas encuentran su fundamento ontológico en la Providencia de Dios.*

²⁷⁴ En consonancia con lo afirmado en la nota anterior.

²⁷⁵ CG III, 114.

²⁷⁶ Entiende Santo Tomás por tales lo que también denominamos “actos humanos” o acciones que son propias del hombre en cuanto hombre, a saber, acciones de las que el hombre es dueño por proceder de su voluntad deliberada, que los distingue de los “actos del hombre” o aquellos sobre los que el hombre no posee un dominio directo bien por ser procesos naturales (de la especie), bien por no tener suficiente conocimiento y voluntad, (cfr. S Th, I-II, q. 1, a. 1). El criterio distintivo de los “actos personales” es que ellos son los propios del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto persona. Más tarde habla en el mismo sentido de “actos voluntarios” que define como aquellas acciones “que proceden de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin”, es la acción moral humana que se origina en el interior del sujeto agente el cual conoce “en vista de lo que” (fin) actúa, es una acción consciente, un acto libre (S Th I-II, q. 6, a. 1).

²⁷⁷ Santo Tomás está definiendo lo que podemos llamar hoy *ley moral* o como nosotros hemos indicado: *moralidad en sentido amplio*. Nos apoyamos además en que Suárez encontró que esta definición de *ley* era demasiado amplia (C.G. III, 114, cf. S.Th. I, II, 90, 1) porque no hace mención

importancia), la providencia se da en el hombre concreto como *ethos*, como *modo o carácter*, como “vida moral”.

Al ser la *Ley* “cierta razón para obrar” solo compete y solo se da en la criatura racional, la moral es exclusiva de la persona humana dado el carácter racional de ambos (persona y ley). Además “toda razón apunta a un fin”, así la razón del obrar, en el caso del hombre encontramos su finalidad, su fin último en Dios, donde encuentra la “beatitud” o plena felicidad. Sin embargo hemos indicado antes que la beatitud o felicidad se conforman en un proceso dinámico, en el conjunto de la vida personal, en la acción personal cotidiana que va constituyendo y determinando la vida propia y que se va ordenando en “vida buena”. Esta ordenación, este proceso cotidiano que va constituyendo la vida humana en orden a su verdadero y último fin, Dios mismo, la beatitud, en el día a día apunta a bienes concretos. ¿Qué clase de bienes, cuales son, en qué orden se dan? Es lo que desglosaremos en los próximos capítulos.

Como apéndice a lo expuesto, queremos indicar, por la importancia del asunto, los puntos de encuentro entre esta fundamentación y la fundamentación

alguna a la obligación y no distingue entre ley y consejo. Por esto Suárez definirá la ley como “el precepto común, justo y estable que ha sido suficientemente promulgado” (*De legibus I, 12, 4*), Suárez pone el punto de vista del legislador de manera semejante a como el Aquinate lo hacía en la antes citada primera redacción de los capítulos 113 y 114. Desde el punto de vista del juez la ley es “el acto de la voluntad justa y recta que obliga a un inferior a realizar un acto determinado y que ha de ser promulgada para la comunidad y el bien común”. Suárez formula también la *ley eterna* desde este mismo punto de vista y sería “el libre decreto de Dios, legislador, que establece el orden que ha de observarse para el bien común”. Cuando habla de *ley natural* si coincide plenamente con la opinión del Angélico desde la que responde a Roberto de Rímimi y a Ockam: “la ley natural es preceptiva, obra de Dios creador y providente, pero de ello no se deduce que dicha ley sea arbitraria y la volición divina la causa total del bien y del mal”, a saber, que la ley natural no responde a la voluntad arbitraria de Dios, como defendía Ockam, sino que hay actos adecuados y actos incompatibles con la propia naturaleza humana y esto es dado y contemplado por la providencia y el orden divinos.

Esta indicación respecto al pensamiento de Suárez en *De legibus* la aportamos dado que apoya nuestra tesis de que Tomás de Aquino formula aquí la *Ley o ley moral* en un sentido amplio, como moralidad humana o *ethos* con el que Dios a provisto al hombre para su libre obrar, haciéndole sujeto y partícipe de su providencia de especial modo.

trascendental²⁷⁸ de la moral kantiana. El filósofo prusiano en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*²⁷⁹ fundamenta: ¿existe algo que posea en sí un valor absoluto, que exista como *fin en sí mismo*? Si lo hay, si existe, solo en ello puede darse el fundamento de un imperativo categórico, de determinadas leyes y de una *ley práctica*. Encuentra que este es el caso del hombre, el cual existe como fin en sí mismo y no como mero medio²⁸⁰.

Hace además una distinción idéntica a la tomista: los seres irracionales carentes de libertad y voluntad²⁸¹ son “relativos”, son “cosas”. Sin embargo los seres racionales, con libertad y voluntad en su obrar, son “personas”, es decir que, “su propia naturaleza les distingue como “fines en sí mismos” y no como “mero medio”, como algo de “uso”.

De ello deriva que “la naturaleza racional existe como fin en sí misma” lo que fundamenta el imperativo práctico de “obra de tal modo que te relaciones (de *brauchen*= necesitar; así necesites, trates, o más claro el sentido “sean objeto de

²⁷⁸ Es preciso matizar ante el concepto *trascendental* a qué nos estamos refiriendo: El concepto *trascendental* entendido como aquello que indica “el carácter, no meramente descriptivo, sino canónico normativo, ejemplar, del ser (de lo que auténticamente es lo que es) se remonta a Platón y lo encontramos en Aristóteles y en toda la tradición realista y en éste sentido podemos decir que la tradición realista es trascendental, es el trascendentalismo realista – ontológico que supone la metafísica: “teoría o especulación trascendental, posibilitada por una reflexión y abstracción que nos coloca en una nueva dimensión: no en un objeto más sino en la trascendentalidad de la cosa misma: en la forma común, universal, necesaria, canónica, de todo lo real en cuanto tal”; es ésta para Aristóteles la filosofía primera o “ciencia de la verdad” y a la que el Aquinate se suma con la exigencia de reflexión en la adecuación a la verdad (*De veritate* q. 1, a. 9).

La filosofía trascendental de Kant instaura un nuevo método y a esto nos referimos al hacer la diferenciación entre *realista* y *trascendental*: el método que Kant introduce consiste en que la *reflexión trascendental* capacita “para el descubrimiento de las condiciones de posibilidad de los conocimientos de razón pura”, así la lógica trascendental “acredita el carácter común, universal y necesario, canónico y normativo de lo trascendental”. Ver Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, ANTHROPOS, Madrid, 1988, pp. 19-27.

²⁷⁹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

²⁸⁰ Ver también: Cortina, A., *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 254-266.

²⁸¹ “Cuya existencia no descansa en la voluntad sino en la naturaleza”. Kant, op. cit., pp. 102-103.

tu acción”) con la humanidad, tanto en tu persona como la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio”²⁸².

Propone además Kant un tercer principio práctico respecto a la voluntad²⁸³: “la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universal legisladora”.

Las indicaciones hechas apuntan las semejanzas del pensamiento kantiano con el pensamiento tomista, y ciertamente una clara inspiración cristiana en el filósofo de Königsberg²⁸⁴. Las categorías de *fin en sí mismo* y de *valor absoluto*, aplicadas a la *persona*, parecen constituir la condición última de la moralidad, parecen ser la justificación del hecho moral, como indica Adela Cortina²⁸⁵. Hoy día la cuestión del fundamento encuentra la dificultad que le puso el racionalismo crítico, con el *trilema de Münchhausen* de Hans Albert²⁸⁶, donde identifica “justificación” con “comprensión axiomática”²⁸⁷ dejando como único criterio de fundamentación la lógica formal. Hegel entiende, por su parte, que tal categoría no es unívoca sino que se despliega dialécticamente no es, por tanto, la causa de un efecto, ni un axioma sino “la relación establecida entre lo dado y

²⁸² Kant op. cit., p.104.

²⁸³ “Como condición suprema de la concordia entre ésta (la voluntad) y la razón práctica universal”, ver op. cit., p. 107. En sentido semejante encontrábamos en el Aquinate la *concordia* entre la voluntad humana y la ley universal o providencia.

²⁸⁴ Efectivamente es clara y evidente la inspiración cristiana en Kant en este punto, en las fechas en que aparece la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785, Kant envió el ensayo *Probable inicio de la historia humana* a J. E. Biesper, editor de la revista *Berlinische Monatsschrift* el cual comentando el Génesis decía que el hombre es el fin de la naturaleza, que la domina y que todos los hombres son iguales como partícipes de los dones de la naturaleza; la dignidad e igualdad de los hombres la enraza en la propia revelación del Génesis. Cf. con Bonete Perales, E., *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 129-130, (nota 51).

²⁸⁵ “La justificación de la moralidad solo es, pues, posible mediante la existencia de algo que sea *fin en sí mismo* (no medio) y que *valga absolutamente* (no relativamente). El problema de la fundamentación del punto de partida, en *Ética Mínima*, pp. 259-266.

²⁸⁶ Respecto al racionalismo crítico y H. Albert ver: Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 137-159.

²⁸⁷ Cortina, A., op. cit. pp. 89-106 y 260-260.

aquella constelación de categorías que la reflexión proporciona para comprender lo dado”²⁸⁸.

Una fundamentación no unilateral del hecho moral debe contar con las categorías que la historia ha ido forjando como condición de su inteligibilidad, así: “acción, bien, elección, fin último, libertad, felicidad, deber, valor absoluto” y para hallar una relación entre ellas que les de coherencia Kant nos aporta el concepto de “persona”. Ciertamente la perfección del ser humano la podemos justificar desde la biología, la racionalidad, la autodeterminación y autonomía, la capacidad de transformar la naturaleza y producir bienes materiales, la capacidad de amor interpersonal, etc., pero quizás las terribles experiencias de los totalitarismo y las guerras en el s. XX nos producen un cierto desasosiego que nos empuja, a los inconformistas, a dirigirnos un poco más allá y “conectar con el dato que nos ofrece la revelación cristiana como elemento innovador”²⁸⁹. Santo Tomás parte precisamente de este dato, es Dios providente quien fundamenta la moral; el ambiente moderno y el propio Kant siguen un camino diverso, parten del hombre y concretamente de su razón, en un camino antropológico para buscar a Dios como garante de un orden moral. La revelación nos enseña que Dios hace Historia de Salvación, que hay una presencia activa de Dios en la historia recordando constante mente el bien absoluto de los hombres cuyo valor radica en que son de suyo imagen de Dios.

La persona es fundamento de la moralidad en cuanto que el mundo moral es el mundo de lo personal, de las relaciones entre las personas: sea respecto a uno

²⁸⁸ Cortina, op. cit. p. 261.

²⁸⁸ Op. cit., pp. 266-268: *La inserción de Dios en el ámbito práctico.*

mismo, respecto al prójimo o respecto a Dios personal, el dato de la revelación engloba esto y aporta un sentido de amor, donación y comunión interpersonal como fondo y contenido fundamental del “bien moral”.

CAPÍTULO SEXTO

DE LOS BIENES ESPIRITUALES O DE LA RELIGIÓN

(CONTRA GENTES III, 115-120)

6.1. EL FIN ÚLTIMO DE LA PERSONA HUMANA

Veíamos en el capítulo precedente como el Aquinate fundamenta su ética en Dios providente y en su especial cuidado sobre la persona humana, este cuidado especial se concreta en *la ley divina*. La *ley moral* se compone, por un lado, de la “inclinación natural”, o incluso, inclinación moral con que Dios dota al ser humano y que denominamos *ley natural* y, por otro, la moralidad apunta a unos bienes, bienes que prescribe la *ley divina* y que son también don de la providencia divina para el hombre.

El sentido de la “ley de Dios” no supone una imposición heterónoma sino una ayuda y un don de Dios providente hacia el hombre que le indica el “*camino de la vida*”, los bienes verdaderos cuya consecución supone una vida plena, o la conformación de una *vida buena o feliz*, es claro el carácter *eudeimonista* en que se sitúa la ética cristiana en general y Santo Tomás en concreto, en éste punto además seguidor del pensamiento aristotélico²⁹⁰.

²⁹⁰ Con la marcada diferencia de que el eudemonismo de Aristóteles apunta a una felicidad terrena y en Santo Tomás por la aportación cristiana apunta a la felicidad eterna que supone la visión beatífica.

Para el Aquinate el mayor bien es Dios mismo, y todo aquello que pone al hombre en relación con Dios²⁹¹ y en éste sentido tratamos en este capítulo *sobre la religión*. En la *Contra Gentiles* comienza los preceptos de la ley divina hablando de los referentes a los *bienes espirituales y trascendentes*²⁹². Los que hacen referencia a Dios: la finalidad de la providencia y de la ley moral es conducir al hombre a su fin último que es Dios mismo (capítulo 115). La caridad en cuanto que *amor a Dios* (capítulo 116). De la fe verdadera (capítulo 118). Del culto a Dios o religión propiamente hablando (capítulos 119-120). Dedicó el capítulo 117 a la consecuencia del amor a Dios y su ley que nos ordena a amar al prójimo.

En este apartado es sumamente importante y continuador de la fundamentación ética que analizábamos en el capítulo anterior el capítulo 115. Dijimos antes que para el Angélico la dignidad de la persona humana radicaba no únicamente en la dignidad y perfección de su naturaleza sino también en la *dignidad de su fin*. El fin de las cosas materiales es el ser medio para los fines humanos y en esto no son “fines en sí” sino “medios”, el hombre tiene como fin Dios mismo y en ello radica que no es “medio”, ni si quiera para el mismo Dios, sino “fin en sí mismo y por sí mismo”, es imagen y semejanza de Dios, es amado por Dios y concretamente amado en Jesucristo que en su encarnación, muerte y resurrección le otorga gratuitamente la salvación o las condiciones de posibilidad de alcanzar su fin último. Esta aportación del cristianismo otorga al ser humano su dignidad más alta, no solo dignidad absoluta, sino dignidad de ser “hijo de Dios”. Así Dios providente, que en su gobierno “lleva a cada ser a su propio fin”, dirige a los hombres hacia su fin que es Él mismo de manera que dada la especial condición humana y siendo la atención providente hacia la persona la *ley*

²⁹¹ Contemporáneamente, desde la fenomenología y filosofía de la religión, se define la religión como “la relación del hombre con Dios (lo Sagrado, el Misterio, etc.)” y el entorno de “lo Sagrado”.

²⁹² Trascendentes en el sentido de “que supera mi yo”, de alteridad, en éste caso referentes a Dios “lo totalmente otro”, la alteridad total, y al prójimo, el otro.

*moral*²⁹³, ésta debe conducir y dirigir al hombre a su fin último, de manera que la *ley divina* debe dirigir al hombre sobre todo y principalmente a Dios.

Todo legislador busca principalmente hacer buenos a aquellos a quienes gobierna por ello sus preceptos deben dirigir a la *virtud*, a aquellos actos que realmente sean buenos y óptimos para el hombre²⁹⁴. Dios que con su providencia gobierna todas las cosas con la *ley divina* dispone a los hombres a los actos buenos y virtuosos y si el mayor bien para el hombre y su fin último es Dios mismo serán más óptimos y buenos aquellos actos que acercan y unen a los hombres a Dios. En consecuencia el principal precepto de la ley de Dios ha de ser aquel que una la mente del hombre a Dios. En la tradición hebrea y cristiana se concreta en el *Shemá*: *¿qué te pide tu Dios sino que temas al Señor tu Dios, que sigas todos sus caminos, que le ames con todo tu corazón y con toda tu alma, que guardes sus mandamientos y sus preceptos que yo te prescribo hoy para que seas feliz?*²⁹⁵ La fórmula del Deuteronomio es significativa tanto por su forma, que no es imperativa sino interrogativa, apela a la conciencia humana, como por su contenido, la raíz fundamental, la motivación o intencionalidad que encontramos es el amor, un amor interpersonal. Y la finalidad como vemos es la propia felicidad humana: *para que sea feliz*. El fin de la ley divina es la felicidad humana.

En el sentido que indicamos arriba el Angélico dedica el capítulo 116 a desarrollar cómo la ley divina y lo que de moral hay en el hombre responde no tanto al *temor* y al *deber* sino sobre todo y principalmente al *amor*. La mejor manera de unirse dos en el ámbito interpersonal es por amor, así el mejor modo

²⁹³ Define aquí el Aquinate: "*La ley, según se ha dicho, es cierta razón de la divina providencia gobernante propuesta a la criatura racional*". En C.G. III, 15.

²⁹⁴ Se apoya aquí el Aquinate en Aristóteles: "el que es de verdad político se ocupa sobre todo de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes", en *Ética a Nicómaco*, 13. Observamos el germen de la "ética de las virtudes" que Santo Tomás desarrollará en la *Suma Teológica*.

de unirse a Dios es por el amor. ¿Qué hace al hombre *capaz de Dios?*, completando lo dicho en el anterior capítulo es la perfección de su naturaleza, es decir, *el entendimiento y la voluntad*. Por el entendimiento se conoce, pero no basta para unirse interpersonalmente²⁹⁶, es necesario que se adhiera la voluntad; el querer y el amar radican en la voluntad. La voluntad se apega a algo por dos motivos: por *temor* o por la amenaza que supone el otro o el mal que conlleva no adherirse a otro, aquí la intencionalidad y la motivación son heterónomas, “en atención a otro”. Pero cuando la voluntad se adhiere por amor es del todo contrario, en éste caso se une “por ello mismo”, es decir, autónomamente, desde la libertad total. Lo cual manifiesta que la mejor manera de unirse a Dios es por amor e implica que para el santo el principio fundamental de la ley es la libertad y autonomía en el ejercicio de amar al otro, en este caso a Dios²⁹⁷.

Para el Aquinate, además, el fin de la ley y de la moralidad es hacer buenos a los hombres, es decir, perfeccionarlos y determinar sus vidas en *vidas buenas*²⁹⁸, y el hombre se determina en *bueno* cuando su voluntad actualiza el bien y ello ocurre cuando la voluntad “quiere el bien” y sobre todo cuando quiere el “sumo bien”. El bien además es por virtud del hombre: *La virtud hace bueno a quien la posee*²⁹⁹ y así la finalidad de la *ley moral* es hacer virtuosos a los hombres. Añade que la condición de la virtud es que el hombre actúe con

²⁹⁵ Dt 10, 12-13.

²⁹⁶ Es la tentación gnóstica, el “solo conocimiento”. Esta tentación se repite a menudo en la historia del pensamiento ante el problema de Dios, así tenemos un claro exponente en Hegel.

²⁹⁷ Aquí encontramos manifiestamente una relación de *interpersonalidad en el amor* que desarrolla a lo largo del capítulo 116 y que es clave en su fundamentación ética, esta relación de amor interpersonal la hemos indicado anteriormente al hablar de relación entre “providencia y libertad humana” o posteriormante al referirnos a la “eficacia de la oración”, donde indicábamos que nuestra inspiración en este punto se debía al estudio de Pérez Soba, *La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás*, en ANTHROPOTES, 1997-XIII, n. 1.

²⁹⁸ Esta concepción de la ética ha resurgido con fuerza en los últimos tiempos por parte de autores comunitaristas dada la falta de preocupación antropológica y el anti-perfeccionismo de las teorías procedimentales y utilitaristas del liberalismo actual. Lo podemos comprobar en autores como M. Sandel, Ch. Taylor o A. MacIntyre.

²⁹⁹ “Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación” de nuevo la referencia a la *virtud* y a Aristóteles, en este caso: *Ética a Nicómaco II*, 6.

“firmeza y agrado”, esto es, “por amor”; dice el Aquinate: “esto es fruto del amor”, por amor a Dios obramos con gusto y firmeza de manera que “*el fin intentado de la ley divina es el amor del bien*”³⁰⁰. La vida moral y la virtud son fruto del amor, esta afirmación nos parece fundamental y creemos que caracteriza esencialmente a la ética cristiana en general y concretamente a la ética tomista; el *amor* es principio y fundamento de la moralidad humana.

Desde nuestra concepción personalista una clave de fundamentación moral es la “primacía de la *persona*” y nos parece sobre la base del estudio que presentamos que en el Aquinate se da ésta primacía; incluso, como comentamos en la lectura que hacemos de estos capítulos, la presentación que hace de la relación entre el hombre y Dios es primariamente una *relación interpersonal caracterizada por el amor*.

Nos parece claro que para el Santo el contenido de la ley moral y la ley divina es el amor, es más, el dinamismo de la ley (moral) es el amor, recalca que no es la imposición, lo vimos al hablar del *temor*, no sólo es mejor adherirse a algo por amor en vez de por miedo sino que “si todas las cosas son movidas por un primer motor *más perfectamente se mueven entre ellas aquellas que más participan de semejanza y moción con el primer motor*”, el dinamismo no es la imposición del legislador sobre el legislado sino la participación en el amor con el amado, pues el fin de la ley es que el hombre ame a Dios. Es la nueva ley que rebasa la ley antigua del temor y cuyo primer y principal precepto es: “Amarás al Señor tu Dios”. La consecuencia inmediata la cita el Angélico así: “el fin de lo mandado es la caridad”³⁰¹.

³⁰⁰ Textualmente: “Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina”

³⁰¹ En 1 Tim, 1, 5. El capítulo que presentamos, el 116 de *Contra Gentiles*, nos parece fundamental en nuestro estudio, como vemos el contenido fundamental de la moral es para Santo Tomás la relación personal de amor entre Dios y el hombre y el despliegue de ésta ley supone el amor y el bien entre los hombres. La ley de Dios (y lo que de moral hay en la persona humana) se da por amor y no por temor; este fundamento salvaguarda además la libertad y autonomía humana, es más, es conforme a la naturaleza y al ser de la persona que solo mueve perfectamente su libertad por el amor. Reconocemos

La ley del amor se completa con el segundo gran precepto: “Amarás al prójimo como a ti mismo”, el amor a Dios nos ordena a amar “al otro que tenemos cerca”, para el Aquinate existe universalidad entre los hombres, en categorías modernas diríamos que entiende una solidaridad universal entre los hombres por compartir un mismo destino, por compartir una finalidad común, en éste caso apreciamos el optimismo tomista: el fin que compartimos no es otro que la *bienaventuranza* a la que todos los humanos están ordenados. Es la misma concepción existencial que encontramos en algunos existencialistas, como Camus³⁰², a saber, hay una solidaridad universal de la humanidad que comparte un fin, pero se distingue en dicho fin que por el contrario de “estar abocados a la nada” supone la “felicidad eterna”, una felicidad que no solo está dada de antemano sino que se nos da también la orientación y el orden hacia ella. El trasfondo de este optimismo cosmológico es, por supuesto, una “razón universal” que realiza un diseño de amor, bien y felicidad para todos los hombres.

En el capítulo 117 el Santo argumenta que quien ama a alguien, ama también todo su entorno, es decir, “ama a aquellos a quien ama el amado”, así si Dios ama a todos los hombres el amar a Dios supone amar también a los demás. Por otra parte el hombre es como lo define Aristóteles *animal social*, la sociabilidad es connatural al ser humano pues requiere de los demás para su propia realización vital y no hay mejor ayuda ni mejor relación humana que el amor mutuo. Para la consecución de una vida buena es necesaria la paz social³⁰³ por lo

que el *amor* filosóficamente hablando es un concepto, sobre todo en el mundo moderno avanzado en que vivimos, aparentemente inconsistente y débil, frágil y vulnerable en el sentido que habla Martha C. Nussbaum de “fragilidad del bien” o de los componentes de “la vida humana buena” entre ellos el amor interpersonal, en *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, ver c. 12 o pp. 431-462.

³⁰² Moeller, Ch., *Literatura del S. XX y Cristianismo I*, Gredos, Madrid, 1971.

³⁰³ En el periodo moderno fue una constante preocupación por parte de muchos teóricos el cómo construir una *paz social* así lo vemos en autores tan importantes como Kant, Rousseau, Hobbes, Locke, por citar a algunos cuyas teorías al respecto se han asumido de tal manera que hoy se han interiorizado en nuestras conciencias. Pero como vemos la visión de la paz social en santo Tomás es del todo

que hace necesario que la ley divina ordene a los hombres al mutuo amor. Además es contenido de la ley natural que los hombres se amen entre sí, existe la inclinación natural humana del socorro y ayuda mutua, en nuestros días lo apreciamos en el extendido concepto de la *solidaridad* y valoramos en éste sentido el vivir en un momento donde se han alcanzado altas cotas de preocupación social por los demás, inclusive aquellos que viven alejados de nosotros³⁰⁴. Por todo esto ve Santo Tomás que dado que la ley divina se da en ayuda del hombre debe prescribir tras el “amor a Dios” el amor al prójimo y el amor mutuo entre las personas.

Santo Tomás se apoya en Aristóteles para quien existe un instinto natural de ayuda y socorro hacia el prójimo “como si fuese naturalmente un familiar o un amigo”, pero diferenciamos que Santo Tomás no parte de la naturaleza, como Aristóteles, sino que parte de la *persona* lo vemos claramente al comienzo del presente capítulo (117) donde dice: “entre aquellos que tienen un fin común debe existir unión de afectos” así entre los hombres cuyo “fin último para todos es la bienaventuranza”, “es preciso que se unan entre sí con mutuo amor”³⁰⁵. Parte de la dignidad del fin humano que es común a todos como fundamento de la necesidad del amor y comunión entre los hombres. Esto lo

positiva en contraste con algunos de éstos teóricos que se apoyan en una concepción pesimista de la naturaleza humana, por ejemplo, es relevante por su repercusión posterior el pensamiento de Hobbes en *Leviatán*: consiste en fundamentar la legitimidad del estado para salvaguardar la paz social y la supervivencia del individuo en orden a que el otro puede resultar un “lobo insidioso” y la sociedad una lucha de “todos contra todos” a no ser que los miembros de la misma renunciemos a la autodefensa a favor del estado soberano a cuyas leyes hemos de someternos. También encontramos que el Aquinate no cae en el optimismo excesivo de autores hoy tan influyentes como Rousseau que encuentra, en el extremo contrario a Hobbes, que “el hombre es bueno por naturaleza y es la sociedad quien le pervierte”. Tomás de Aquino parte de un concepto realista de la naturaleza humana, un concepto ontológico, equilibrado donde como hemos visto el hombre es creación de Dios, dotado de perfección natural, destinado a la felicidad plena y a la unión con Dios pero al tiempo herido por el pecado, sometido en esto a la concupiscencia y la muerte (física y ontológica) pero siempre “capaz de Dios”.

³⁰⁴ Un ejemplo de ello es la gran difusión y participación por parte de nuestros contemporáneos en distintas campañas de ayuda a países necesitados o afectados por desastres naturales o el voluntariado en organizaciones no gubernamentales de ayuda humanitaria.

apoya además, en el segundo párrafo del capítulo, en que todos los hombres son *amados por Dios*³⁰⁶ y desde estos dos presupuesto, es decir, desde la *persona humana* pasa a la naturaleza, a la sociabilidad natural propia de la persona humana y la necesidad natural de paz y orden social³⁰⁷.

Nos parece muy interesante además que el Aquinate parta de esta concepción personal y moral del ser humano, arraigada profundamente en el amor, para desarrollar la *fe* y la *religión* así continúa diciendo³⁰⁸ que el amor a Dios y al prójimo demuestran la necesidad y obligatoriedad moral de aceptar la verdadera fe, dice que así como al “amor corporal” tiene por principio la vista, el ojo, por analogía el amor espiritual tiene también por comienzo la vista del “objeto espiritual amado”, o sea, Dios para lo cual, y dado que éste excede la razón; es solo alcanzable mediante la fe. Así la ley divina ha de ordenar a la persona a la fe de manera que se pueda someter a Dios, porque dicho sometimiento, como indicamos, solo se puede dar de forma adecuada si se hace desde la voluntad y libertad y en este caso al tratarse de una relación personal, solo puede darse adecuadamente si *el hombre se somete a Dios amándole* pero complementariamente se ha de dar la relación y el sometimiento a Dios no solo por la voluntad sino por el entendimiento. Comprobamos la distancia de Tomás con el voluntarismo posterior, también indicamos que como se dice hoy con un lenguaje más fenomenológico la religión afecta a todas las dimensiones de la persona y fundamentalmente a las volitivas e intelectuales.

³⁰⁵ “Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis”... “Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione”. En CG III, 117, (al comienzo).

³⁰⁶ Es importante precisar, ya que no lo hicimos anteriormente, en verbo que emplea Santo Tomás al referirse al amor, *diligo*, es decir amar con un amor fundado en la reflexión y la elección de la voluntad y la libertad. No habla de amor corporal, o por inclinación, por pasión, o por costumbre sino de amor por elección de la libertad y volutar, es decir del amor propiamente moral e interpersonal.

³⁰⁷ Santo Tomás distingue el amor de lo puramente natural, el amor es ante todo movimiento, así lo ve Aristóteles para quien si el amor es movimiento no podría estar en Dios porque lo haría imperfecto, Santo Tomás soluciona el problema haciendo del amor *principio del movimiento*. El amor es así causa de participación, procedemos de un amor originario y personal que está en nuestra naturaleza y por ello estamos llamados, vocacionalmente destinados, al amor interpersonal.

³⁰⁸ CG III, 118.

6.2. FE Y RELIGIÓN

La relación del hombre con Dios por ser relación interpersonal y relación de amor se da de manera análoga a las relaciones interpersonales nuestras particularmente a la experiencia humana del amor, el Aquinate comienza indicando dicha analogía: “Así como el principio del amor corporal es la visión del ojo corporal, el comienzo del amor³⁰⁹ espiritual debe ser la visión del objeto espiritual amable” el cual por exceder la razón natural solo puede ser conocido mediante la fe.

Santo Tomás está comenzando una exposición de la Ley divina, pero una exposición filosófica de los preceptos de la Ley divina, de manera que presenta sus preceptos desde sus contenidos, es decir, desde los bienes que contienen estos preceptos, bienes inteligibles y necesarios para la consecución de la felicidad humana. El primero de ellos es Dios mismo que por sobrepasar la inteligibilidad humana, solo es accesible para el hombre mediante la fe que le ordena y somete a Dios, pero no de una forma ciega, pues “el hombre se somete a Dios amándole por parte de la voluntad”, tampoco desde el error o la falsedad: “Porque Dios que es la Verdad no puede proponer al hombre lo que es falso”; así la ley divina propone al hombre como bien la *verdadera fe*.

³⁰⁹ Cuanto se refiere al *amor corporal* usa el verbo *amo*, cuando refiere al *amor espiritual* usa el verbo *diligo*. Ver C G. III, 18.

Tomás de Aquino está mostrando como la fe va necesariamente acompañada de entendimiento y voluntad, porque el error acerca de la esencia de algo indica que quien yerra no conoce dicha cosa; si el error se refiere a sus accidentes tendremos que solo conoceremos aquello de forma relativa; lo indicado sirve cuando hablamos de *realidades compuestas*, cuando se trata de una *realidad simple*, como en el caso de Dios, basta un pequeño error sobre ellas para privarnos de su conocimiento. Así uno ama, desea y tiene por bien aquello que conoce y en la medida que lo conoce, de manera que aquel que yerra acerca de Dios no puede tenerle por bien ni amarle, esto implica que solo desde una fe verdadera es posible conocer desear y amar a Dios.

El Aquinate está siguiendo en este capítulo 118 un razonamiento aristotélico que concluye indicando como la falsa opinión es a la inteligencia lo mismo que el vicio a la virtud, es decir, su opuesto porque como afirma el Filósofo: “El bien del entendimiento es lo verdadero”³¹⁰. De manera que si la Ley tiene por misión rechazar los vicios de la misma manera las falsas opiniones; así a la ley divina corresponde rechazar los errores y falsedades acerca de Dios y la religión.

Además de la fe y dado que el hombre conoce primeramente a través de los sentidos la relación del hombre con Dios se da mediante ciertas cosas sensibles sean *signos, expresiones o acciones* que es lo que denominamos *culto o religión*. Explica el Aquinate que mediante ello el hombre se comunica y se une, se “ata” –dice-, con Dios y es también “un cierto instinto natural” de obligación y referencia a Dios por esto, indica, a la religión se le denomina también *piedad* que es “la virtud por la que se tributa a alguien el honor debido”. Si salvamos el lenguaje la descripción que hace el Angélico de lo que es religión en este capítulo ³¹¹ no dista mucho de lo que hoy día se explica en disciplinas tan recientes como la fenomenología religiosa.

³¹⁰ Ética VI, 2, 3.

³¹¹ C G III, 117.

A continuación explica lo que es el culto de “latría”, etimológicamente refiere al culto propio a la divinidad, que consiste en el honor y servicio que el hombre hace a Dios por ser Dios “Señor absoluto del hombre”, no solo causa de su ser sino también “dueño” del mismo, porque todo lo que somos y tenemos se lo debemos a Él. Explica esto para a continuación, (capítulo 120), desarrollar como dicho culto solo se le ha de tributar a Dios, fuera de Dios se convertiría en *idolatría*. Expone en primer lugar opiniones que afirman el culto de “latría” para los *ángeles*, tema éste que desarrollamos en el capítulo nuestro dedicado al *gobierno divino*, al tratar la ordenación de las “causas segundas”. Otros rinden el mismo culto a los *demonios* y en ambos casos denominan a ángeles y demonios como “dioses”. En estas tradiciones paganas también se rinde culto a los *héroes* o *manes*. En posiciones panteístas y naturalistas encontramos que dado que Dios es el “alma del mundo” el culto de latría se debe rendir al mundo y a cada una de sus partes. Por último están propiamente los idólatras que rinden culto a cosas que en la naturaleza son inferiores al hombre sean imágenes o bienes materiales.

Las posiciones expuestas no quedan fuera de nuestro momento histórico, hoy día encontramos incluso dentro del pensamiento, y no solo a niveles marginales como pueden ser determinadas sectas, una fuerte tendencia neopagana, también naturalismo y panteísmo y por supuesto somos testigos de una fuerte idolatría en el periodo contemporáneo que sustituye las imágenes de barro por ideologías totalitarias, por líderes políticos, y cambia el oro y la plata por economías de mercado agresivas cuyo producto son las sociedades consumistas en que vivimos, es decir, se rinde culto a aquellos bienes que están por debajo de la persona humana. La increencia contemporánea y la indiferencia religiosa quitan todo horizonte trascendente, cierran el cielo, de manera que los hombres se vuelven a los ídolos pidiéndoles aquello que no les pueden dar, porque lo impersonal no puede trascender a lo personal.

El servicio a Dios o “latría”, dice el Aquinate, debe ser específicamente, algo que no tributamos a los demás sino propiamente a Dios, es decir, un *especial reconocimiento* que no es el mismo que se puede dar a personas que consideramos superiores, o de la misma forma a seres espirituales superiores, como puedan ser los ángeles. Este reconocimiento y fascinación consiste en reconocer a Dios como *el supremo*. También reconocerle como Creador supone verle como dador de un especial beneficio al que corresponde un especial reconocimiento de gratitud y admiración. En éste reconocimiento encuentra el Santo el sentido del *sacrificio* que es aquello que singulariza el culto de “latría” que consiste en un signo externo semejante a los que se tributan a los hombres de honor, pero que expresa y significa un signo interior con el cual la mente humana que se ofrece a sí misma a Dios, “principio de su creación, autor de sus actos y fin de su bienaventuranza”.

Luego critica la posición de aquellos que, por influencia platónica, creen que Dios es el alma del mundo con lo que el mundo y todas sus partes son dignas de culto ante esto ofrece tres respuestas: La primera que no todas las partes del mundo tienen alma así la tierra, el fuego, el agua y demás cuerpos inanimados; la segunda es que lo superior no debe rendir culto a lo inferior así el hombre es superior dentro del orden natural al resto de los seres corporales con lo que no habría de darles culto; en tercer lugar a los que dicen que todas las partes del mundo tienen alma y que no existe un alma común al todo les responde que en este caso sería necesario que la parte suprema del mundo tuviese alma también de forma que solo a ella habría que dar culto.

Concluye el capítulo 120 criticando la idolatría: así rendir adoración a imágenes a las que se les supone cierta virtud proveniente de los cuerpos celestes. Responde que no les es propia la adoración dado que tampoco le es debido el culto a los cuerpos celestes, esto se refiere directamente a lo que entendemos como superstición o “dar poderes sobrenaturales a un objeto”, sea

una estatua, sea un amuleto, etc. Admitiendo que así sea, a saber, que dicho objeto reciba una virtud o dignidad sobrenatural ésta no supone una perfección tan noble como la del alma racional, es decir, queda en inferioridad respecto a la perfección de la persona humana; además dichos objetos son obra humana y ello les hace inferiores respecto al ser humano pues la causa es mejor que el efecto.

También el supersticioso nos puede argumentar que dicho objeto posee poder debido a estar unido a alguna substancia espiritual lo que tampoco nos convence porque la unidad sustancial existente en la persona humana es más digna, noble y perfecta que cualquier posible unión de ese tipo, o mejor, que la unidad sustancial humana en la que radica su dignidad hace al hombre superior a todo ídolo³¹². Indica además como a veces dichos ídolos sin instrumentos para causar el mal y así contrarios a la virtud y por ello inferiores a los hombres buenos. Así no es bien para el hombre rendir culto a los ídolos porque supone rebajar su dignidad sirviendo a aquello que le es inferior, es relevante que implícitamente en estas críticas que hace el Aquinate subyace en todo momento una fuerte concepción de la dignidad humana así como de un Dios personal. Por último indica como el culto o servicio a Dios supone “santificar las fiestas” y “no tomar su nombre en vano”

De forma conclusiva si nos fijamos el Aquinate en estos capítulos ha desarrollado no tanto los preceptos como los contenidos esenciales, los “contenidos de bien” o bienes inteligibles que contienen los primeros preceptos de la ley divina, explicándolos filosóficamente. Los preceptos a los que se ha referido son:

³¹² En el capítulo anterior veíamos la perfección de naturaleza de la persona humana, que es cuerpo y alma, en una unidad sustancial, de manera que cada ser humano es único e irreplicable y posee una absoluta dignidad, una dignidad inalienable también ante realidades materiales revestidas de un supuesto valor espiritual sea “ídolos de barro”, sean “ideologías totalitarias”, sean “líderes o ídolos de carne y hueso”.

- Amarás a Dios sobre todas las cosas.
- Amarás al prójimo como a ti mismo.
- Solo a Dios honrarás y solo a Él darás culto:
- No tomarás el nombre de Dios en vano.
- Santificarás las fiestas.

Son los contenidos morales fundamentales de la ley divina que refieren a la religión, es decir, a la relación del hombre con Dios.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS BIENES CORPORALES

(CONTRA GENTES III, 121-127)

7.1. AMORES HUMANOS

Defendimos anteriormente que Santo Tomás desarrolla una exposición de la Ley divina planteada como ética de los bienes, en el sentido que explica los bienes hacia los cuales Dios providente ha ordenado al hombre y que suponen la consecución de su *vida buena*. Dichos bienes quedan propuestos y explicitados por la Ley divina. El primero de ellos, visto en el anterior capítulo, es la *religión*, es decir, la relación interpersonal y de amor que une al hombre a Dios, quien supone su *bien máximo* y su *fin último*. En la tradición judeocristiana los preceptos que refieren a la religión, *reconocer al Señor como Dios es el núcleo fundamental, es el corazón de la Ley*, es lo que se denomina la “primera tabla” del Decálogo, lo cual viene inmediatamente completado con la “segunda tabla” es decir los mandamientos del Decálogo que refieren al *prójimo* y cuyo compendio y fundamento se da en el mandamiento de: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 19, 19; cf. Mc 12, 31); precepto que expresa y significa la antes desarrollada “*singular dignidad de la persona humana*”, única criatura de la

tierra amada por Dios *en sí y por sí misma*³¹³. Así en la tradición cristiana los mandamientos de la “segunda tabla” que refieren al prójimo son la inmediata consecuencia del único precepto que supone *el bien mismo de la persona humana*, y responden a los diversos bienes que connotan su identidad como ser corpóreo y espiritual, expresan así no solo una revelación de Dios extrínseca al ser humano sino la revelación de “los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana”. Así si Dios supone el primer y supremo bien para la persona, es la misma persona, uno mismo y los otros, el segundo y absoluto bien y de ello se ocupa el Santo en estos capítulos que estudiamos bajo el título de: *Bienes corporales*³¹⁴.

Santo Tomás presenta en el capítulo 121 como lo sensible y corporal son medio de acercamiento del hombre a Dios y así la Ley divina “ordena a la razón humana” para ello, para poner el fin de su voluntad en Dios. Lo contrario, “el desorden moral”, supone poner como “fin de la voluntad” en lo sensible y corporal. Lo que presenta aquí el Aquinate es una concepción de moralidad entendida como orden jerarquizado de bienes, lo sensible y corporal suponen un bien en sí mismo siempre y cuando ocupe su lugar según razón. Es relevante detenernos a apreciar como en este punto Santo Tomás presenta un argumento antropológico, el orden que presenta la Ley de Dios es “según razón”, es decir, adecuado a su persona, a su naturaleza³¹⁵ que para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y Boecio³¹⁶, es ante todo *naturaleza racional*, así el orden de la Ley

³¹³ Cf. Enc. *Veritatis Splendor* 12-15.

³¹⁴ C G III, 121-126. Bien podríamos haber titulado este apartado: *Bienes personales*, pero hemos preferido citar la corporalidad humana por fidelidad a los contenidos dados por el Aquinate, como por resaltar el valor de la corporalidad humana (que para Santo Tomás como para nosotros se da en unidad sustancial con la espiritualidad humana) tan depreciada en las concepciones antropológicas contemporáneas.

³¹⁵ “Su naturaleza comprende la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, que se manifiesta en el hecho de que al actuar el hombre elige lo que quiere hacer. Esta facultad se llama *libre albedrío*. Del hecho de que el hombre, en cuanto persona, esté dotado de libre albedrío, se sigue que es también dueño de sí mismo, de ahí la expresión latina que caracteriza al hombre como *sui juris*.” Ver en Wojtyła, K., *Amor y responsabilidad*, en las pp.27-37; también *Persona y acción*, las pp. 123-1173.

³¹⁶ Recordemos la definición de Boecio de hombre como “sustancia individual de naturaleza racional”.

divina supone que las tendencias corporales estén sometida a la razón, los dinamismos físicos sometidos e integrados a los espirituales (razón y voluntad), y de la misma manera las cosas externas y sensibles sean medios, sirvan a su necesidad. Como vemos este contenido antropológico no supone dualismo ni depreciación de lo corporal sino ordenación e integración. Dicha antropología no se da aisladamente sino en unión a una cosmología y ontología, es la *providencia*.

Para Santo Tomás la sexualidad humana es un bien pero un bien ordenado por ello explica en el capítulo 122 las razones por las cuales la sexualidad es un bien ordenado dentro del matrimonio y por el contrario suponen un desorden moral fuera de él.

Concluye el capítulo anterior considerando que el mal moral no se limita a aquello que “ofende y escandaliza al prójimo”, opinión que en nuestros días está muy generalizada. Así en la sexualidad humana parece que dos personas que en su libertad individual, adultas y sin atadura alguna tiene poder sobre su cuerpo para mantener relaciones sexuales, y que éstas al no suponer ofensa o deshonra a un tercero no parecen ser desorden o mal moral alguno, podemos comprobar que el planteamiento es hoy de plena actualidad. Además al ser la unión sexual un bien para el hombre no parece tampoco que con ello se ofenda a Dios, y hablar de escándalo tampoco parece pertinente en las circunstancias expuestas.

Para responder al planteamiento el Santo se pregunta si la unión sexual fuera del matrimonio, la fornicación, es en sí un mal moral o lo es accidentalmente. La solución que aporta en primer lugar es antropológica y biológica: “Es un bien de cada ser conseguir su fin, y su mal apartarse del debido” y dicho principio se ha de tener presente para el todo y para las partes de forma que “cada parte y cada acto surta su fin”, así el fin del semen humano es la procreación, su finalidad es la generación de la especie y a dicha finalidad se ordena el coito como medio. Si el

coito se hace fin en sí mismo se desordena el orden moral natural. Esto es distinto al caso de la esterilidad o de los periodos infértiles de la mujer donde la situación responde a la circunstancia de naturaleza física y no a la voluntad del sujeto de manera que no altera el orden moral.

Un segundo argumento se apoya en la responsabilidad: Si de la relación sexual de dos personas se desprende la concepción y la venida de un nuevo ser humano a la vida, esta nueva persona merece ser atendida, cuidada y educada adecuadamente y ello requiere la permanencia de la unión del hombre y la mujer y no únicamente por una cuestión económica sino para todo el conjunto de la persona en lo material y en lo espiritual.

Para el buen desarrollo emocional y racional de una persona es imprescindible el cuidado y la educación y para ello es imprescindible el acompañamiento de los progenitores y para ello no basta solo la madre, es más conveniente y justo a las necesidades del individuo el cuidado e instrucción de ambos pues cada uno aporta una parte importante en la formación de la identidad del niño y más adelante del joven. Es por ello que ve el Aquinate, desde un punto de vista solamente racional, la necesidad de una unión estable entre el hombre y la mujer y encuentra el matrimonio conforme y adecuado a la naturaleza humana.

La tradición cristiana hasta nuestros días concibe el matrimonio como la más alta forma de amor humano y corporal, solo en él la sexualidad humana alcanza su bondad y se adecua al orden moral natural y con ello al orden providencial de Dios. En éstos últimos tiempos la cuestión del amor humano, alejada de la filosofía por el pensamiento moderno y remitida a la brillante literatura, poesía y

novelística, de estos tres últimos siglos³¹⁷ y a la positividad de nuevas ciencias como la psicología, vuelve a recuperarse como tema a reflexionar por el pensamiento, particularmente en la filosofía moral y política contemporánea. Para actualizar la cuestión planteada por el Aquinate completamos este apartado con la aportación que hace M. Walzer cuando se plantea si las relaciones de parentesco y amor conforman una esfera exigible de justicia³¹⁸.

También adoptamos la perspectiva de Ch. Taylor cuando plantea la revalorización de la *vida corriente* para designar esos “aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, es decir el trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia”³¹⁹. Estas cuestiones que refieren a la “vida corriente”, o como preferimos designar, a la *vida cotidiana* son las que trata el Santo en estos capítulos que exponemos bajo el título de *bienes corporales* y en los que siguen, que expondremos como *bienes materiales*.

Del siglo XIII hasta el presente, aunque en definitiva hombres y mujeres seguimos siendo los mismos y con semejantes inquietudes³²⁰, han variado sustancialmente las costumbres en cuanto a las relaciones de amor sobre todo en estos últimos cincuenta años a partir de la “revolución sexual”, el movimiento feminista, la píldora anticonceptiva, etc. Estos cambios recientes y la mentalidad moderna parece que sitúan las relaciones afectivas y sexuales más allá de la ética

³¹⁷ Pensamos en Shakespeare, Gutierrez Cetina, Ch. De Laclós, Abate Prévost, Stendhal, Byron, Keats, Goethe, Benjamin Constant, Flaubert, Tolstói, Clarín, Proust, Moravia, Kundera, y una larga lista que podríamos continuar citando.

³¹⁸ En Walzer, M., *Esferas de la justicia*, FCE, México, D. F., 1993, (ver pp. 238-253). Es una obra publicada en 1983, relevante dentro del debate ético y político actual.

³¹⁹ En Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, pp.227-249.

³²⁰ Prueba de ello lo encontramos en la literatura, por ejemplo, salvando planteamientos encontramos el reflejo de parecidas inquietudes respecto a la cuestión de que nos ocupamos en *El libro del buen amor* de Juan Ruiz y en *La insoportable levedad del ser* de Kundera.

y de la justicia, en cuanto que, se recluye a la privacidad individual de cada uno, donde no caben juicios morales universales ni ningún tipo de intromisión ni orientación por parte de la esfera social y política, ésta ha de abstenerse en proponer al respecto ninguna “idea comprensiva de bien”, solo debe garantizar legislaciones que garanticen la neutralidad y la libre opción de los individuos en lo afectivo y sexual.

El amor se puede considerar la realidad más fundamental de la vida de la persona, aunque a primera vista resulte ambiguo y débil, posiblemente por escapar a la epistemología moderna, por quedar más allá de las ciencias empíricas y de las ciencias humanas, por ser más un elemento nouménico que fenoménico, pero lo cierto es que el amor es “hecho del mundo”, es también fenómeno. Su morfología es diversa y múltiple, no unívoca, y siendo cognoscible por la razón se sitúa en el ámbito más espiritual de la persona. Desde una posición racionalista es más fácil hacerlo asunto y trasunto de la literatura y enviarlo a “esos mundos sutiles, ingrátidos y gentiles como pompas de jabón” de los que decía ocuparse Antonio Machado. Sin embargo desde una posición más fenomenológica, existencialista y personalista, y desde una recuperación realista, es netamente cognoscible desde la razón; nuestras experiencias, nuestro humano conocer depende en una importante medida de experiencias de amor.

Desde nuestras primeras experiencias vitales: el venir a la existencia fruto de una relación de amor, o cuanto menos sexual, entre dos personas distintas de nosotros mismos; el amor y cuidado de nuestros padres; la vida familiar; la educación y el ámbito de la escuela; tras la familia y la escuela las relaciones sociales e interpersonales que se van amplificando y modificando, que se complejizan con la inclusión de la sexualidad y la búsqueda del afecto y el amor al margen del entorno familiar; todo ello forma un gran mundo de conocimiento que al tiempo acompaña y condiciona nuestro “otro conocimiento”, nuestro

aprendizaje, nuestra “impura razón”³²¹, o como pretendía Kant “razón pura”. Este primer mundo es irreductible por mucho que quieran la sociología o psicología y más acá de la literatura es un mundo cognoscible y racional, es la concreta y cotidiana realidad.

Walzer plantea que el ámbito del amor, el parentesco y las relaciones sexuales a primera vista parece que se sitúan más allá del alcance de una justicia distributiva aunque ciertamente se relacionen con esferas claramente distributivas, como puedan ser la economía o la educación. Se plantea entonces si el amor y la familia forman una esfera de justicia en sí misma. Encuentra que dentro de la familia se dan importantes distribuciones: Sean de carácter económico como herencias, dotes, donaciones; sean ordenamientos como “honrar a los padres”; sean prohibiciones como el incesto. Lo cierto es que el amor, el matrimonio y la familia están regulados. Hoy día podemos hablar de una crisis de la familia respecto a otras épocas en que ha gozado de fuerza e importancia social e incluso política: la familia es una esfera de relaciones humanas especial, son el primer lugar de socialización, los derechos y deberes se inician dentro de la propia familia, al tiempo dentro de ella encontramos también pequeñas desigualdades y mezquindades, así el favoritismo.

Ha habido intentos de abolir la familia sobre la base de alcanzar un igualitarismo radical al modo de la obra de Orwell “1984”, aboliendo el parentesco para alcanzar un altruismo preceptivo universal donde desaparezcan ligazones especiales, eliminando así toda desigualdad en el amor. Fuera de la ficción esto se ha pretendido en la práctica en regímenes totalitarios como el de los “Jémeres Rojos” en Camboya. En el marxismo por influencia sobre todo de Engels la familia se ve en estrecha relación a la economía, hasta el punto que puede disolverla por ello propone el comunismo como punto final a la familia

³²¹ La “razón pura” propia de la filosofía trascendental ya la “razón impura” propia de la hermeneútica, es la razón experiencial e histórica. Ver en Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, pp. 123-133.

burguesa. Engels retrata la familia trabajadora en la vida de una fábrica de Manchester en 1844, relata la miseria y catástrofe moral de las familias en las fábricas de la época, en una situación económica que acaba destruyendo las estructuras de amor, mutualidad y socialización.

Marx y Engels³²², sin embargo, reducen la familia a su relación con la economía, “es mera relación de dinero”, sin tener en cuenta que en sí misma la familia tiene un gran poder y capacidad de recuperación y de socorro a sus miembros aun en las peores situaciones. Así Max Weber³²³ muestra como la reforma protestante con su revalorización de la “vida profana” y con ello la familia y el trabajo, “como lugar central para la realización de los designios de Dios” es la que transforma la economía³²⁴.

El origen de la familia que es el matrimonio ha sufrido una sustancial variación desde el pasado siglo a éste: Si antes el matrimonio suponía intercambio y alianza entre familias, el amor romántico del pasado siglo trajo consigo una revolución, una “reubicación del amor” donde “hombre y mujer igualmente libres se escogen entre sí escapando de la tiranía de los padres que frustran los proyectos de los hijos”. La nueva ubicación es la libertad individual para amar y casarse con quien y como le plazca a uno. Pero esta libertad conquistada requería de un espacio social que desde la modernidad lo proporcionaba el *baile cívico* que ha desempeñado un importante papel dentro de la vida romántica de los jóvenes, bajo la atenta mirada de sus mayores. Dicho baile hoy se actualiza en las fiestas de instituto y universitarias que se celebran al comienzo de los cursos académicos, aunque ya no es un marco relevante.

³²² Engels, F., Marx, K., *El origen de la familia*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977.

³²³ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Madrid, 1969.

³²⁴ Taylor, Ch., Op. cit., pp. 227-234. Cf. Weber, M., op. cit.

Desde la “revolución romántica” el ámbito del amor se concreta en dos tipos de relaciones altamente significativas, además de la familia: la amistad, los buenos o mejores amigos de uno, y el enamoramiento, noviazgo o toda aquella denominación que acaba en matrimonio o en otro tipo de unión estable o con pretensiones de serlo, con la consiguiente constitución de una nueva situación familiar. La amistad es para Aristóteles y Santo Tomás la más alta forma de amor, precisamente por el carácter de libertad que conlleva, para Santo Tomás el matrimonio está llamado a ser “amistad máxima”. El enamoramiento, por supuesto conlleva amistad y tiene vocación de ser “amistad máxima”, pero dicho amor es peculiar. No vamos a entrar en una “ontología del amor” pero sí en una breve descripción del estado de las “relaciones de amor” como “bienes corporales” a partir de la reubicación del mismo en éste último tiempo. La justificación de éste apartado se basa en mostrar la vigencia o no-vigencia de la aportación del Aquinate al respecto.

La liberación del romanticismo supone en su momento un avance en las relaciones interpersonales de amor y parece que desde éste momento el amor romántico se convierte en un claro ámbito de la libertad y autonomía individual, y en la actualidad se vive así, pero si bien se nos ha liberado de la coerción heterónoma paterna y familiar existen, sin embargo, otras fuentes de heteronomía e imposición, éstas no externas y por tanto más difíciles de salvar. La primera de ellas es el hecho psicológico y moral de que como decían los clásicos, entre ellos Santo Tomás: “Las pasiones ofuscan los sentidos”. En segundo lugar lo que podíamos denominar “la situación”, es decir, condicionantes externos e históricos de la vida personal del sujeto que afectan a las elecciones morales del sujeto.

Un ejemplo de ello lo podemos ver en la obra “Retrato de una Dama” de Henry James: La señorita Archer rechaza inmejorables proposiciones amorosas sobre la base de su autonomía y libertad individual, como buena dama moderna

y posromántica y por disponer además de una cuantiosa fortuna recientemente heredada que le proporciona unas magníficas condiciones de posibilidad a su pretendida ansia de libertad, de conocer mundo y experiencias, a pesar de todo ello distintos condicionantes la arrastran a caer en la tela de araña del decadente Osmond con quien acaba desposándose. Es la misma pretendida libertad y autonomía quien la precipita a los brazos de Osmond y al fracaso en el amor. El relato refleja muy bien el hecho de que el amor escapa a toda determinación, es como indica M. C. Nussbaum frágil, sometido a los avatares de la fortuna. El periodo romántico reflejó como la libertad de amar se torna en tragedia, sea en su origen, como el joven Goethe lo describió magistralmente en “Werther”, sea en su despliegue, como la Margarita de Alejandro Dumas, hijo, en “La Dama de las Camelias”. La tragedia no solo acompaña la obra sino la vida del romántico como el paradigmático y trágico fin de nuestro Larra.

Los románticos a su manera se rebelaron a la modernidad indicando como el amor y su lenguaje escapaban a la determinación del conocimiento y la ciencia de los modernos, luego Nietzsche a su manera supo responder desde una parecida pero mucho más sugestiva e hiriente línea de pensamiento. También las nuevas ciencias sociales han querido reconducir estos aspectos de la experiencia humana a la determinación, pero poco han logrado; el enamoramiento sigue siendo un hecho frágil, inesperado e inexplicable, de entre las relaciones humanas es aquella que alterna mayor grado de enigma y debilidad.

Más de un siglo después del romanticismo su concepción del amor sigue siendo la más vigente y plausible, es más, es la más extendida en occidente y además en una versión fuerte: liberal e individualista donde el contenido del amor es máxima expresión la libertad individual del sujeto, de su sentir y querer, en un momento histórico dominado por el *emotivismo*³²⁵. Agudamente indica

³²⁵ Para A. MacIntyre es “la doctrina según la cual los juicios morales no son más que expresiones de preferencia, de actitudes, o de sentimientos”. Indicamos esto porque la concepción actual del amor

Walzer que en la era posromántica la extensión del affair al plano de la práctica amorosa, fruto de la absolutización de la libertad pasional y privada del individuo-átomo “sitúa el amor al mismo nivel que el mercado y las mercancías convirtiendo su distribución en una situación precaria e inestable. Ha provocado una importante caída de la paternidad y maternidad y en última instancia decaerá en una situación donde hombre y mujeres “serán incapaces del más mínimo compromiso, incluido el mínimo grado de compromiso que exige el *affair*. Como afirma Walzer “la vida no se concibe en última instancia como un *affair*”, la vida supone en sí misma algo más serio.

En la vida corriente contemporánea el *affair* se da y aumenta de forma progresiva, existe una extendida falta de compromiso, un “horror al compromiso” fruto del dominante relativismo moral en la vida y la historia privada y particular de los individuos, éste dato aumenta progresivamente en las generaciones más jóvenes. La generación anterior a la nuestra, la de aquellos jóvenes de los 70 que participaron activamente en la lucha por la democratización de España mantuvo un alto nivel de compromiso, sobre todo político. Este compromiso decayó en la generación posterior, la de los 80, la de aquellos que nos hemos criado y crecido en la modernización, democratización y liberalización de éste país, esa generación que se nos denomina “los hijos de la libertad”, o “de la democracia”, popularmente y que se expresó en la música, el cine, la pintura y el cómic, como “La Movida”. Los temas y argumentos de esta generación se basan en una iniciación a la vida, una cruzar “la línea de sombra”³²⁶ desde la radical libertad sexual, la búsqueda de identidad afectiva y sexual, las drogas y el alcohol, los desengaños amorosos y la autenticidad

tiene mucho que ver con esta concepción moral que se caracteriza por: Intuicionismo; utilitarismo-consecuencialismo y sensualismo-esteticismo, este último aspecto indica que los goces afectivos y estéticos suponen los mayores bienes imaginables. Ver MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987 (2000), (en las pp. 13-55).

³²⁶ Hacemos referencia a la obra de Joseph Conrad *La línea de sombra* que trata de la experiencia del autor cuando siendo adolescente se vio ante la responsabilidad de gobernar como un barco, lo que supuso el tránsito de la adolescencia a la edad adulta, descripciones semejantes las encontramos en *La*

creativa y desvinculada³²⁷. Esta generación tiene elementos sumamente peculiares y pioneros: Fueron los primeros en partir de una liberalización histórica lograda en parte por sus hermanos mayores, en percibir al mismo tiempo la caída de las grandes ideologías del siglo, los primeros que desde pequeños vieron la televisión, en disfrutar de un estado de cierto y creciente bienestar. No tenían causas por las que luchar, su herencia era la libertad, incluso partían de una liberalización en las relaciones sexuales sin haberlo reivindicado. Recibían también, particularmente las mujeres, la igualdad respecto a los hombres, una igualdad asumida por sus congéneres varones. Son además los primeros en vivir la libertad en el amor y la libertad de unión de una manera generalizada.

¿Cómo ha entendido, vivido y experimentado el amor, ésta peculiar generación?³²⁸ Desde luego como toda persona humana desde que existe sobre la tierra, igual que lo expresan los relatos bíblicos, mitológicos, Homero, Cervantes, Shakespeare y toda la literatura y el arte desde sus expresiones más primigenias, incluso lo mismo que lo hicieron sus padres y sus abuelos. La gran diferencia está no en los contenidos sino en las formas que espectacularmente varían solo en la distancia generacional de padres a hijos, en éste aspecto se ha dado una verdadera “transvaloración”: Si en la generación de los padres, ya posromántica, el compromiso y la fidelidad eran “valores contenido” del mismo acto humano de amar, si el sacrificio y la entrega eran contemplados dentro de su concepción del amor como expresión relevante y significativa del mismo, para los hijos es la intensidad emocional, la pasión, la fruición, el goce estético, la

Isla del tesoro de R. L. Stevenson o , con una perspectiva moderna, en *El guardián entre el centeno* de Salinger.

³²⁷ Son temas recurrentes en películas y canciones de los 80, así el cine del recientemente oscarizado Pedro Almodovar; las novelas de Ray Lóriga; y sobre todo las canciones de grupos como *Los Secretos*, *Alaska*, *La Unión*, *Nacha Pop*, etc. Todo ello que comenzó como un movimiento “pseudounderground” se ha consagrado en nuestros días y forma una parte relevante de la actual cultura.

³²⁸ Este inciso muestra de nuestra preocupación generacional lo justificamos adhiriéndonos a la tradición de los pensadores españoles que como Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón, Lain Entralgo, entre otros, se interesan por su contexto generacional.

confianza subjetiva, lo que realmente constituyen el “valor contenido” o bien propio de la unión amorosa entre dos personas.

La cruda realidad desarrollada en el día a día de la vida cotidiana muestra la falsación de dicha concepción “romántico-subjetiva” del amor humano: las pasiones y los sentimientos son variables, las confianzas se rompen y la extensión de dicha concepción aplicada en la sociedad tiene una repercusión inmediata. La única salida racional en orden al buen funcionamiento de las sociedades es encontrar unos mínimos normativos que rigan las relaciones interpersonales de amor, dadas sus inmediatas consecuencias sociales y políticas, dicha regulación ha de darse en el plano público sin interferir en las decisiones íntimas y personales de los sujetos, sin imponerles modelo alguno de unión sino aportando procedimientos y mínimos aceptables que garanticen el buen funcionamiento de la sociedad. Esta descripción sitúa el actual dominio de las teorías contractuales en la esfera del amor, la familia y el parentesco en nuestras sociedades occidentales.

Aun alcanzando dichos pactos y regulaciones el estado de cosas respecto al amor humano es preocupante en un doble sentido: La concepción subjetivista-romántica se suscribe a la ontología individualista-atomista³²⁹ y dicha ontología entiende las relaciones interpersonales de amor como contrato de dos individuos-átomos y cuyo contenido es la libre decisión de cada uno de ellos, base constituyente de la unión. En esta perspectiva la comprensión del yo y de la identidad personal se circunscribe a un yo *desvinculado* y las relaciones se limitan a relaciones de utilidad. Esta situación dista mucho de la concepción tomista del amor humano: ¿Cuál de ellas es mas real? ¿Cuál queda mas mostrada por el poder de lo real? ¿Qué versión del amor humano hace mejor justicia a la

³²⁹ Las cuestiones ontológicas son factores o términos últimos que se invocan para explicar la vida social así: *Atomismo* que se explica en términos de propiedades de individuos constituyentes y *holismo* donde el orden de la explicación se da en terminos de concatenación de bienes individuales. Cf. con Taylor, Ch. *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, en las pp. 239-267.

realidad humana ofreciendo no solo la mejor y más realista orientación al bien sino la mejor explicación y comprensión de nuestras acciones y sentimientos y las de los demás?

El interrogante planteado justifica este prolongado lapso en nuestro trabajo exponiendo concepciones contemporáneas del amor humano frente a las que contextualizar y comparar la visión del Aquinate. Queremos también con este lapso seguir metodológicamente al autor que en *Contra Gentiles* expone en cada apartado otras concepciones contemporáneas a él para contestarlas o refutarlas.

7.2. EL BIEN DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

Como veíamos al comienzo del apartado anterior para Tomás de Aquino el amor y la sexualidad de las personas es un bien cuyo objeto o finalidad objetiva responde primeramente a la procreación y perpetuación de la especie. Hoy día esta afirmación parece un tanto desacertada, incluso produce cierto pudor el expresarla dado que como hemos apuntado la idea contemporánea de sexualidad se asocia al placer individual y a la libre expresión de sentimientos íntimos. Sin embargo, la afirmación del Angélico es del todo exacta y verdadera: las cosas como son, la finalidad de la sexualidad es la procreación, la relación sexual de un hombre y una mujer en estado fértil y en condiciones normales vierte en la concepción por parte de la mujer de una nueva vida humana. El hecho de que hoy día existan numerosos y sofisticados medios para que esto no se produzca no quita esa finalidad natural objetiva de la sexualidad. Tampoco el que hoy existan medios para procrear humanos al margen de una relación sexual entre dos personas suprime ese fin.

En segundo lugar la sexualidad tiene una evidente finalidad unitiva entre dos personas y entre las personas nazcan fruto de esas relaciones, es lo que denominamos matrimonios y familias, es claro el papel fundante y originario de la sexualidad en el parentesco. En este segundo fin al que se ordena la sexualidad no queremos pasar por alto el hecho de que ella supone una dimensión esencial de la persona, participando de esta forma de la bondad y dignidad de la misma y que en los capítulos anteriores hemos desarrollado.

En el capítulo 123 Santo Tomás defiende que la unión del hombre y la mujer no solo debe ser duradera y estable sino también de por vida, este carácter de totalidad responde en primer lugar al bien de los hijos quienes necesitan de los padres no solo un cierto tiempo sino todo lo posible, es decir, mientras estos vivan. La responsabilidad de los padres hacia los hijos es vitalicia y no temporal, es total y no parcial en cuanto al tiempo esto es así porque las relaciones de paternidad y filiación no son relaciones de mera utilidad, son relaciones humanas que van más allá de lo que podemos observar en el mundo animal o en otras relaciones interhumanas de mero uso³³⁰, son acciones y relaciones con un fuerte carácter moral, fuertemente valorativos, significativos, constitutivos de la persona y de su identidad. No es lo mismo “ser padre”, “ser hermano”, “ser hijo”, que ser “médico”, “tornero” o “profesor”.

El segundo argumento a favor de la totalidad temporal del matrimonio es una razón unitiva y de justicia que afecta a los amantes: La unión del hombre y la mujer no es tampoco una relación de utilidad para garantizar la continuidad de la especie o la perpetuación de una persona, hay una dimensión más profunda, dicha relación constituye y establece una relación o unión que sobrepasa la individualidad de los componentes. Así entender la unión como una mera relación instrumental, y hoy día contractual, así: “no es justo que el hombre

abandone a la mujer una vez ha perdido la fecundidad o la hermosura debido a la edad”, *tampoco la pérdida de cualquier otro bien presente en el momento de la unión y que por el paso de los años u otras circunstancias se perdiesen justifica el abandono por parte de un miembro a otro*, sea por parte del marido donde incide más el Aquinate, sea por parte de la mujer, donde debido al contexto, tal caso le parece antinatural³³¹, aun así, incide el Santo en la defensa sino de un derecho si de una necesaria “justicia para con la mujer”: “Si una toma mujer en años juveniles, cuando la hermosura y la fecundidad la acompañan, y al llegar la edad proveya la abandonara, le causaría un daño contra toda justicia”. Salvando la diferencia de horizontes el contenido es claro y actual³³²: *Si la dimensión unitiva del matrimonio se reduce a mera instrumentalidad se falta de forma grave a la justicia.*

Retoma de nuevo el argumento de la responsabilidad hacia los hijos apelando ahora a la necesaria estabilidad de los esposos para el bien de sus hijos, el contenido es vigente y demostrado por la psicología y la experiencia concreta: En negativo, todos conocemos hoy la inestabilidad emocional que produce en un niño la ruptura del matrimonio de sus padres, o la pérdida de uno de ambos sobre todo si ésta es un voluntario abandono. En positivo, todos conocemos lo importante que ha sido para nuestra propia identidad la estabilidad y el amor de nuestro entorno familiar.

³³⁰ Podemos diferenciar aquí entre *hacer humano* con un contenido y carácter técnico y de utilidad y *acción humana* que comprende la totalidad de la persona, razón pasión, voluntad y tiene un contenido y carácter eminentemente moral.

³³¹ En el horizonte del siglo XIII *lo natural* es que la mujer esté sometida o bajo la potestad de un varón primero del padre y posteriormente si contrae nupcias de esposo, en caso de profesar pasará a serlo del convento o la orden religiosa. En los tres casos, el deber de los varones o de la orden religiosa es el cuidar dar todo el ampara necesario a la mujer y grave delito y falta de justicia el no cuidar convenientemente de las mujeres. Desde nuestra perspectiva podemos admitir que dicho ordenamiento es machista.

³³² Una problemática moral, social y política actual es el maltrato por parte de muchos hombres hacia la mujer, maltrato físico, tristemente noticia en estos últimos años dada la gran oleada de casos reales, y también el maltrato psíquico y el abandono.

Tras los argumentos expuesto Santo Tomás llega al “quid” de la cuestión: ¿Qué es para él la unión del hombre y la mujer? ¿Cómo define el matrimonio?

En negativo: no es un hecho meramente instrumental en orden a la sexualidad de ambos. Tampoco es un “consorcio de vida domestica” o contrato ordenado a un bienestar externo de los contrayentes.

En positivo: lo que define el matrimonio es la relación de *amistad máxima que se da entre el marido y la esposa*: “la amistad cuanto mayor es, más firme y duradera. Máxima parece existir entre el marido y la mujer, ya que no solamente se unen en el acto de la cópula carnal... sino aun en el consorcio de la vida doméstica, cuya señal es que el hombre por la mujer “deja a su padre y a su madre”.³³³ Esta definición, este carácter de suma amistad en el matrimonio excluye toda reducción de carácter instrumental y contractual y requiere la totalidad e indisolubilidad de la unión.

Para Santo Tomás es la *amistad* la forma más plena de amor interpersonal, es clara en éste punto la influencia aristotélica: Para Aristóteles la amistad (*philia*) es una virtud (*areté*) o va acompañada de virtud y es, además, lo más necesario para la vida.³³⁴

Es algo necesario para los hombres y supone amar a los semejantes y procurar ayuda a los hombres en sus necesidades: así lo jóvenes necesitan de amigos para evitar el error, los ancianos ante sus menguadas facultades, los adultos, porque todos con ayuda de otro estamos mejor facultados para pensar y

³³³ C G III, 123: “Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim no solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem “etiam patrem et matrem dimittit”, ut dicitur Gen. 2, 24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubilo”. Reproducimos la fuente por parecernos el texto central respecto al asunto que tratamos.

³³⁴ Hacemos un breve estudio de *Ética a Nicómaco*, VIII y IX . Citaremos cómo E N.

actuar, ante las necesidades materiales o ante las morales o espirituales³³⁵. La amistad además es lo que mantiene unida la “polis”, complementa la justicia por que por un lado son los justos los más capaces de la amistad y por otro lado “al dar mas de lo que es debido” va más allá de la justicia, es “corona de la justicia”³³⁶ y proporciona motivación para la misma pues entre los amigos no se da la injusticia. Para Aristóteles la amistad no se limita, como vemos, a un mero bien privado subjetivo sino a un bien público, con carácter social y político, el cultivo de la amistad afecta directamente a la convivencia de la comunidad. Además de un bien público es un bien objetivo que nace de un hábito electivo, de un acto de la voluntad en que la razón orienta su obrar en busca del bien propio y del amigo, y por esto mismo busca el bien y la excelencia de la comunidad. Reseñando el carácter político de la amistad Aristóteles indica que “la amistad es ante todo el sentimiento de pertenencia a una comunidad, sea una comunidad de dos, así dos amigos o así la comunidad de dos personas formada por el matrimonio a la que el Aquinate define como “suma amistad, sea la comunidad política suprema aristotélica: La *poléis*.”³³⁷

La amistad implica “recíproco amor de benevolencia”, es decir, un mutuo querer el bien de la otra persona, el amigo amado, un mutuo y conocido querer bien y esto hace de la amistad algo bello. Aristóteles, y en este punto le sigue literalmente Santo Tomás, habla de tres tipos de bien: *Bien honesto*, es la especie de querer o de amor por la cual algo es amado en razón de un bien, a saber, en sí y por sí. *Bien útil* es la especie en la que algo es querido en razón de su utilidad. Y *bien deleitable* donde algo es amado en razón de su deleite. En la amistad los amigos se aman en cuanto al bien honesto, en sí y por sí, se aman en razón de la virtud: “quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos”, así las amistades fundadas en el bien son las “auténticas amistades” por buscarse por ellas mismas y no “en razón de”. Además en cuanto

³³⁵ E N, VIII;1, 1155a, 11-16.

³³⁶ Conill, J., Montoya, J., *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985. Ver p. 158.

a lo útil lo querrán recíprocamente, del mismo modo el deleite lo querrán recíprocamente. Para Aristóteles lo bueno reúne en sí lo útil y lo deleitable.³³⁸

Además amar al amigo es amar el propio bien se ama por el mismo hecho de amar y el “bueno” al hacerse amigo de alguien “se convierte en un bien para aquél de quien es amigo”, se ama al amigo porque se le reconoce como un “don” y al tiempo se es “don” para el amigo.³³⁹

La concepción Aristotélica de la amistad es tomada por el Angélico y valorada de la misma manera, por ello es muy relevante cuando indica que en el matrimonio se ha de dar este amor de forma máxima, o dicho de otra manera, para nuestro autor el contenido propio del matrimonio es una “amistad en grado sumo”: *una comunidad de vida y amor benevolente del uno para el otro, donde necesariamente se ha de dar una entrega recíproca con carácter de totalidad.*

Tras el inciso continuamos la exposición del capítulo donde el Aquinate defiende la bondad del matrimonio como institución de ley natural y tal bondad se muestra en orden a la construcción social, sobre todo por la necesidad de la generación y educación de la especie humana, aquí argumenta además que igual que las ciencias demostrativas tienen su origen en los principios naturales conocidos, las leyes y el derecho deben fundamentarse en la “ley natural”, y desde esta perspectiva encuentra necesario la regulación y tutela por parte de la ley de la institución matrimonial y familiar. Por otro lado el matrimonio es considerado bien desde la “ley divina” donde la revelación aporta la significación sobrenatural del mismo, su sentido cristiano: la unión del hombre

³³⁷ Conill, J., Montoya, J., Op. cit., pp. 160-161. Cf. E N, VIII, 9, 1159b-1160; VIII, 12, 1161b.

³³⁸ E N, VIII, 3, 1156, 6-12; 25-30.

³³⁹ E N, VIII, 5, 1157b, 18-35; IX, 1, 1164b, 4-6.

y la mujer en “una sola carne” significa “la inseparable entre Cristo y la Iglesia”. Así no solo el matrimonio es bien en orden a la continuidad y subsistencia de la especie, “generación de la prole”, es importantísima su dimensión social donde el matrimonio o “familia doméstica” es núcleo y base que conforma la sociedad civil. El bien social, la vida buena común, las buenas costumbres, y la educación y la cultura por extensión encuentran su base y fundamento en la “comunidad matrimonial”, en la “suma amistad” de la unión del hombre y la mujer: “A esas buenas costumbres se encamina la unión... pues es más fiel el amor de uno para con el otro, al reconocerse unidos indisolublemente, y a ambos asiste más solícito cuidado de las cosas domésticas al saberse perpetuamente en compañía en la posesión de las mismas cosas... Se quita la causa de las discordias... Y se robustece el amor entre los afines”. Por último excluye el divorcio indicando: “Se excluye la costumbre de repudiar a las esposas. Si fue permitido en la antigua ley... “por su dureza” fue por ser (los hombres) proclives a matarlas. Se permitió el mal menor para excluir el mayor”.³⁴⁰

Una vez expuesto el contenido del matrimonio pasa a explicar por que ha de ser éste exclusivo y fiel (capítulo124), entre personas no consanguíneas (capítulo 125) y reitera la bondad de la sexualidad humana (capítulo126).

³⁴⁰ Este contenido y dimensión social que Santo Tomás da al matrimonio es de importancia capital y cuanto menos sugerente como propuesta en un momento donde el matrimonio y la familia son fuente de debate y análisis en la ética contemporánea. El reciente análisis de F. Fukuyama en *La gran ruptura* (Ediciones B, Barcelona, 2000.) muestra como la profunda transformación producida en las últimas décadas en los países desarrollados occidentales: triunfo del individualismo sobre la comunidad, desintegración de las familias, escasísima natalidad, aumento de la delincuencia está desestructurando las propias sociedades y produciendo un notable declive moral en las mismas que puede suponer su hundimiento. La propuesta del analista estadounidense es que urge recuperar e invertir en lo que denomina “capital social”, es decir, recuperar la familia y el matrimonio estable y legítimo, la confianza, los valores morales y así fortalecer la sociedad civil. Los datos que aporta son en suma interesantes y muestran las consecuencias sociales que conlleva la destrucción de la “familia doméstica”, datos y consecuencia que sin leer la obra citada podemos apreciar en nuestra experiencia y vivencia social cotidiana. Por otra parte en la actualidad los defensores de la “doctrina de la sociedad civil” no dudan en asumir la importancia de la familia en su constitución, así Walzer o Seligman. También los comunitaristas ven necesario una recuperación de la familia, como comunidad originaria, básica y necesaria para adquirir virtudes, diría MacIntyre, para la identidad, indica Taylor en su revalorización de la “vida corriente”, para un “orden social denso”, en palabras de A. Etzioni, etc.

En los animales los placeres carnales se disfrutaban libremente, según el instinto y la especie, en el hombre por ser racional la sexualidad se disfruta bajo el orden de la razón que requiere en primer término la certidumbre sobre los hijos, lo que no podría darse si el varón o la mujer fuesen promiscuos, siempre se conocería la madre pero se desconocería el padre, y como antes vimos el bien de los hijos necesita del reconocimiento y cuidado de los padres. También es un bien para los padres el reconocer a sus hijos y fundamentalmente el conocer el padre que son sus hijos y no de otros. Esto da razón suficiente de que el matrimonio “sea de uno con una” y que suponga la fidelidad mutua. Además al margen de procrear o no, o en caso de esterilidad, “no debe quebrantarse la fidelidad conyugal” porque el matrimonio es ante todo una fuerte relación de amistad y la infidelidad la rompe. cito la referencia por la defensa que hace en su contexto de la situación de las mujeres: “La amistad se asienta sobre cierta igualdad³⁴¹. Si, pues, no es permitido a la mujer tener varios hombres, por ir esto contra la certeza de la prole, si le estuviera permitido al varón tener varias mujeres, no habría amistad libre entre hombre y mujer sino servil. Esta razón está comprobada por la experiencia, pues entre los varones que tienen muchas mujeres, éstas están como esclavizadas”.³⁴²

Un tercer argumento es que la infidelidad no se ordena a las buenas costumbres y tiene consecuencias sociales evidentes como la discordia y la desunión familiar.³⁴³ La revelación cristiana apoya estas razones al definir la unión del hombre y la mujer en el matrimonio (Gen 2, 24) como: “Una sola carne”.

³⁴¹ Su concepción de matrimonio, como hemos indicado, se define esencialmente por un amor de amistad que, como para Aristóteles, se caracteriza por la libertad y la justicia en el amor, por la benevolencia donde los amigos amantes lo que quieren en sí mutuamente es el bien del otro.

³⁴² Cito la fuente con que concluye el argumento: “Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per Philosophum in VIII “Ethicorum” (c. 6, 2; 1158^a). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis”. Teniendo en cuenta el contexto cualquier sensibilidad feminista aplaudiría la afirmación.

La unión de los esposos no ha de darse entre parientes directos (capítulo 125). La unión sexual en el caso de un grado cercano de parentesco supone el desorden moral del incesto, las razones de dicho desorden se dan en primer lugar por el inconveniente y el abuso que supondría que aquellos que tutelan, padres, pudiesen disponer y unirse de los que están a su cargo, hijos, o que entre hermanos bajo un mismo techo pudiese darse este tipo de uniones. Encuentra que el orden natural de las cosas y el bien de la sociedad requiere que las relaciones de amor y parentesco tiendan a darse fuera del círculo familiar, lo que amplía además las relaciones sociales. Aunque se den casos particulares en este sentido, argumenta que una costumbre particular no justifica que la legislación se desarrolle a favor del bien de la mayoría.

El tabú moral del incesto es algo asumido en la cultura occidental hasta nuestros días manteniendo las razones citadas por el Aquinate, así estas situaciones son censuradas y penalizadas por el marco moral y legal contemporáneo, y desde las costumbres actuales, aun plurales y variadas, las uniones entre grados cercanos de parentesco son excepciones y el hecho del incesto motivo de alarma social.

En el último capítulo dedicado al amor humano (126) retoma la bondad de la sexualidad humana: la corporalidad y sus dinamismos o inclinaciones naturales “no pueden ser de suyo malas”, están impresas en el hombre por el Creador y son de suyo un bien del ser humano. La sexualidad es pues un bien intrínseco de la persona y mantiene su orden moral³⁴⁴ dentro del marco del matrimonio. Así rechaza como error la opinión de aquellos que

³⁴³ El hecho sigue siendo constatable hoy, a pesar de los cambios en la concepción de la vida y el amor, la infidelidad es hoy causa principal, entre otras, de la desunión de familias.

³⁴⁴ Según lo expuesto: CG 121-125.

contemplando una antropología dualista entienden que la corporalidad y sus dimensiones y dinamismos son un “principio malo”.³⁴⁵

7.2. *LOS BIENES MATERIALES*

Otra dimensión de la corporalidad humana es el cuidado del cuerpo y la alimentación. Para el Aquinate, como para Aristóteles, el bien de algo estriba según razón “cuando se ordena adecuadamente a su debido fin”, así la conservación del cuerpo y la salud de una persona requiere necesariamente la alimentación, por tanto es un bien, y necesario, el alimento para la persona. Solo un uso indebido de la alimentación, es decir, contrario a la salud y al cuidado propio supondría un desorden moral. Por extensión todo lo material es bueno para el hombre siempre que se adecue razonablemente a su propio bienestar y su uso y disfrute es bueno y conveniente. El uso inadecuado de tales bienes se puede dar por tres razones:

- Por abuso, es decir, cuando por placer se toman, usan o acaparan medios materiales causando daño propio por consumo desmedido, o daño a otros a quien por acopio o avaricia se les priva o restringe el disfrute de esos bienes.

- Por calidad del medio, a saber, el uso de alimentos o sustancias que por el estado de los mismos o por el estado del consumidor le causen un daño a su salud. Así, por ejemplo, consumir drogas, no para mitigar dolores o por recomendación facultativa sino por puro deleite, supone un efecto alienante en el sujeto y dañino a su salud. En el otro caso saltarse una dieta o abusar de un producto prohibido por prescripción médica en caso de padecer una enfermedad determinada.

³⁴⁵ La concepción de “odio a la carne” de maniqueos, gnósticos, cátaros o albigenses, etc.

- Por uso y consumo de alimentos o medios prohibidos o restringidos en el orden religioso. El ejemplo de la restricción de comer carne en tiempo de cuaresma, o la prohibición de la carne de cerdo en otras religiones, etc.

El buen uso de los medios materiales implica la justicia y esto quiere decir *en la medida de las necesidades de cada uno en orden a su necesario bien estar*. En nuestros días esta definición dicha así, sin matices, puede resultar inconmensurable y es amplio hoy día el debate de la “justicia” en este sentido material.³⁴⁶

El criterio que aporta Santo Tomas es el siguiente: “El uso de manjares y de placeres no es en sí ilícito, sino solo cuando desborda el orden de la razón, las facultades poseídas necesarias para la alimentación, la educación de la prole y la sustentación de la familia y demás necesidades corporales, o sea la posesión de riqueza, no es de suyo ilícita, si se observa el orden de la razón, de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no ponga en ella el fin de su voluntad y la emplee para su provecho y el ajeno.”³⁴⁷

Defiende pues la propiedad privada, en lo que se apoya al final del capítulo en la autoridad de San Agustín cuando reprueba como heréticos a los llamados “apostólicos” por despreciar la carne y el uso y propiedad de bienes materiales. Pero tal propiedad y uso de bienes está sometida a la razón y la justicia y esto significa que uno no pone el fin de su voluntad en tales bienes y que estos sean útiles y productivos, diríamos hoy, para sí mismo y para los

³⁴⁶ Son, por ejemplo, diversas las posiciones del libertarismo de R. Nozick, el liberalismo de J. Rawls o el comunitarismo de M. Walzer respecto a la justicia y reparto de los bienes.

³⁴⁷ CG 127: “Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem.”

demás. Esto indica que la acumulación de riqueza supone para el Angélico injusticia y desorden moral.

CAPÍTULO OCTAVO

EL BIEN MORAL: LA LEY DIVINA Y SUS CON SEJOS EVANGÉLICOS

(CONTRA GENTES III, 128-138)

8.1. EL BIEN MORAL

Como bien explica MacIntyre³⁴⁸ la forma global del esquema moral que asume el Aquinate es la que analizó Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* que contrasta “la persona tal como es” con “la persona tal como debería ser si realizase lo esencial de su naturaleza”, este paso de la potencia al acto viene mediado por la *ética* que es quien se preocupa de dar los preceptos que ordenan y quien instruye al “hombre tal cual es” para posibilitarle alcanzar su naturaleza finalizada y verdadera. Dicho esquema, (naturaleza humana “tal cual” – ética – naturaleza humana como sería si realizase su *telos*) es ampliado y enriquecido por los pensadores medievales al ubicarlo dentro del marco de sus creencias teístas: sean judías en Maimónides, musulmanas en Averroes o cristianas en el caso de nuestro autor. El contexto teísta, (que concibe un Dios creador, personal, vivo y real), aporta a ésta ética aristotélica que se entienda no sólo como un conjunto de preceptos o mandatos teleológicos que ordenan las virtudes y prohíben los vicios sino también como la expresión de una “ley divinamente ordenada”, así la moral tiene un doble criterio y contenido: Lo que uno debe

³⁴⁸ *Tras la virtud*, ver pp. 74-77.

hacer, es bueno para él, es al mismo tiempo aquello que le ordena a su verdadero fin, que se corresponde con lo que dice la ley ordenada por Dios providente. Es precisamente esto lo que Tomás de Aquino está desarrollando en el libro III de *Contra Gentiles*.

Así el ser humano se ordena ante todo a Dios, “el fin de la ley divina es que el hombre se una a Dios”, pero en segundo término “la ley divina ordena la hombre al prójimo”³⁴⁹. El ser humano es un bien para el ser humano, tras Dios personal es el primer bien, y así define, siguiendo a Aristóteles, al hombre como “animal social”³⁵⁰: La persona necesita de los demás, necesita de su ayuda, de su conocimiento, de su amor, etc. Por ello es necesario que las relaciones interpersonales están ordenadas o, dicho de otro modo, sean esencialmente de carácter moral. Así la ley divina³⁵¹ ordena las relaciones interpersonales a la paz y la concordia porque de otro modo se estorbarían para la consecución del bien común³⁵², pero para que se de la paz y la concordia es necesario previamente que se de la justicia o, como la entiende Santo Tomás, “que se de a cada uno lo suyo”, así la ley divina antes ordena a que todos “se den unos a otros lo que les es propio y se abstengan de causarse daño”, el fruto de este estado de cosas es la paz.

De dar a cada uno lo que le corresponde o de ser justo con Dios y el prójimo se desprenden los preceptos de la ley divina: Así de entre todos los hombres uno tiene una deuda máximam con sus progenitores por ello el primer

³⁴⁹ C G III, 128.

³⁵⁰ Aristóteles, *Ética*, I 7, 6; 1097 b.

³⁵¹ Define, además, en éste momento qué es la *ley divina*: *Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernados*. La definición confirma explícitamente nuestra hipótesis de trabajo de que Tomás de Aquino fundamenta su ética en la providencia de Dios.

³⁵² Nos viene a la mente la posición de Hobbes en *Leviatán* donde presupone, contrariamente, que el hombre en su orden natural es un “lobo insidioso” para el hombre y que sólo el soberano, la fuerza del soberano, puede evitar la lucha de “todos contra todos” y conseguir la concordia, al renunciar los individuos a la autodefensa confiando en la justicia del soberano.

precepto de la segunda tabla de la Ley, la que nos relaciona con el prójimo, es: “honrar al padre y a la madre” y dicho contenido por extensión presupone, bajo la misma lógica, ser justo con los demás, más allá de los padres. Tras éste precepto vienen los preceptos que mandan “abstenerse de hacer daño al prójimo”, de forma que no le causemos ofensa ni mal de obra en su propia persona: así “no matarás”, “no rabarás”, “no fornicarás”. Le causemos daño e injusticia en sus posesiones: “no robarás”. Le dañemos injustamente de palabra: “no mentir”, “no levantar falso testimonio”. Ni siquiera le causemos injusticia de “corazón”, voluntad y pensamiento: “no desear a la mujer de otro ni codiciar sus bienes”.

Observar esta justicia para con el prójimo no responde únicamente a una normatividad externa sino que responde además por inclinación interior, el sujeto moral no obra únicamente por externa obediencia a la ley sino que en su *interioridad* su voluntad es movida por amor a Dios y al prójimo, porque quien obra movido por el amor obra con justicia, agrado, placer y aun más con plena libertad. Este aspecto de interioridad descrito supone no solo “autonomía moral” sino la “excelencia moral” porque el corazón y contenido pleno y esencial de la ética cristiana es el *amor*: *El amor es la plenitud de la ley*.³⁵³ En este punto hace además una distinción: Como algunos no alcanzan dicha excelencia, no interiorizan el amor y espontánea autónomamente realizan la ley, se da además una dimensión externa de la misma, heterónoma, para que por temor a las penas obedezcan, aunque entiende el Aquinate que esta situación no es la idónea por servil y “no libre”. En el primer caso no hace falta la ley externa porque han interiorizado la ley y obran libremente, “*sibi ipsi sunt lex*”, es el caso del hombre justo y virtuoso.

Es de destacar el “no sólo normativismo” o “no legalismo” del Aquinate, lo desarrolla en el siguiente capítulo (129) donde expone que la

providencia de Dios no solo da una ley divina sino también una ley natural interior a la persona, de otro modo, lo recto no lo es porque esté heterónomamente impuesto por una ley divina establecida sino por que lo es en sí naturalmente. La ley es una ayuda para el hombre: “ordena su inteligencia hacia Dios”, y lo mandado por la ley es “de suyo naturalmente recto”. El principio de las acciones humanas es “el juicio natural de la razón”, existen unos principios naturales que ordenan naturalmente las cosas que existen, por ello hay acciones que convienen naturalmente al hombre por ser rectas y ordenadas en sí mismas y esto se debe a su contenido y significado intrínseco y no sólo a ser mandadas por la ley.

Siguiendo con Santo Tomás encontramos en él el convencimiento que cada naturaleza tiene un curso de acción determinado que se corresponde y conviene a esa determinada naturaleza, así ocurre con la naturaleza humana. Entiende “lo natural” de algo como “aquello sin lo cual ese algo no puede darse” es por tanto, en este sentido, “lo necesario”; así, por ejemplo, es natural en el hombre el ser *animal social* por lo que son necesarios para la vida personal “los otros”, la sociedad, etc., y según esto es necesario, es *natural*, aquello que ordena, favorece y conserva la relación de uno con los demás y contrario y desordenado a la *naturaleza humana* aquello que, por el contrario, impide y daña esta relación con los otros, así las injurias, la mentira, el robo, etc., lo que muestra que *hay en las acciones humanas algo naturalmente recto*. Esto se puede extender a otras acciones y relaciones humanas: Sea con respecto al uso de los bienes materiales, lo vimos en el capítulo precedente, sea en la dimensión espiritual y religiosa, etc.

Este orden de naturaleza establece en el hombre un dominio de lo espiritual y lo racional sobre otras tendencias, le ordena al prójimo, quien no es un estorbo, (el infierno no son los demás), sino por el contrario una ayuda. Es

³⁵³ En San Pablo: Rm 13, 10.

bueno, por tanto, o naturalmente recto que el hombre mire por el cuidado de su persona y de los demás y contrario a la naturaleza que se haga daño a sí mismo o a los otros. De la misma forma es bueno todo lo que acerca a algo a su fin natural en el caso del hombre es Dios, así “todo lo que lleva al conocimiento y el amor de Dios es naturalmente recto y bueno para el hombre y le que la aparta malo”.

Así las distinciones cualitativas, la bondad o malicia de las acciones humanas no se debe a que una ley externa lo preceptúa así sino al orden de la naturaleza y concluye el capítulo rechazando la posición de aquellos que entienden que lo justo y lo bueno es aquello que establece la ley³⁵⁴.

Recapitulando lo expuesto reiteramos que el presentar la ética del Aquinate en *Contra Gentiles* como una *ética del bien* responde a la necesidad contemporánea de recuperar una visión adecuada de “bien” o de “discriminación cualitativa”³⁵⁵, y entendemos que Santo Tomás está desarrollando una ética de este tipo en el libro III de la primera Suma, presenta el “bien de la persona” y los “bienes para la persona” como comunicación de Dios providente y encuentra en esta comunicación de bien el fundamento de la moral humana. Para ello sigue un orden descendente: presenta los bienes que convienen al hombre en cuanto a su naturaleza propia y específica, como persona humana; luego aquellos que le convienen en cuanto a su naturaleza genérica, común al resto de los animales; y por último aquello a lo que están ordenados todos los seres creados. Esta comunicación de bienes, expresión del orden providencial divino, es respondido por los apetitos del hombre: intelectual, sensitivo y natural. Así el hombre en cuanto criatura espiritual e intelectual, por la perfección de naturaleza (libertad y voluntad) tiende a Dios del modo adecuado a su ser, a su naturaleza, a saber, por

³⁵⁴ CG III, 29, final: “Per haec autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt solum lege posita”.

³⁵⁵ Como define Taylor con una intención más abierta.

conocimiento y amor. El amor mueve perfectamente la voluntad y libertad humanas a Dios, así el amor interpersonal es el marco de sentido propio de la moral cristiana, tal como la expone el Angélico³⁵⁶. El hombre se une a Dios por el “amor” y la finalidad de la ley (moralidad en sentido amplio) no es otra que la ordenación y la unión del hombre con Dios de lo que se sigue que el sentido y compendio de la ley moral no es otro que el “amor”. Así la bondad o malicia moral en el hombre depende del amor y adhesión de su voluntad al bien o su apartamiento de tal; una voluntad deficiente se adhiere a un objeto que se aparta del bien. Si la voluntad está informada por el amor-caridad y obra en conformidad a él el obrar es recto, se ordena al bien, su objeto es Dios y consecuentemente todo lo que tiene razón de bien (nosotros mismo, el prójimo).³⁵⁷

La voluntad es una potencia ciega que requiere el conocimiento previo del objeto para tender a él, así el amor de Dios precede a todo conocimiento. Dios nos da su amor y nos comunica su bien y los bienes que se dan en la realidad y nos capacita para recibirlos y disfrutarlos. Así la fe y la religión (culto de latría) son bienes que nos dan acceso al conocimiento y amor de Dios y a su disfrute, no solo con conocimiento y voluntad sino con todo el ser³⁵⁸: conocerle por la fe, amarle por la caridad y servirle por la religión.

Un segundo bien que Dios nos comunica en la realidad y a la que el hombre tiende es el amor y la sexualidad, que viene acompañado por otros bienes como el parentesco, la familia, la generación de los hijos, su educación y cuidado, la conservación de la especie. En éste segundo ámbito de regulación y ordenamiento de la ley natural al bien encontrábamos como contenido fundamenta y trasfondo de sentido la concepción que el Santo mostraba respecto

³⁵⁶ Lo hemos visto en CG III, 115.

³⁵⁷ Como vimos en CG III, 116-117.

³⁵⁸ Lo vimos en CG III, 118-120.

al amor interpersonal humano, que explicitaba en el amor de los esposos al que definía como “amistad máxima”.³⁵⁹

Un tercer orden de bienes que Dios comunica y sitúa en la realidad son los bienes materiales necesarios para la conservación del propio individuo, así: alimento, vestidos, viviendas, posesiones, etc. Todo ello tiene un carácter de medio, nunca de fin, son medios para las personas y su regulación bajo la ley natural viene dada por la justicia.³⁶⁰ Para alcanzar estos bienes dados por Dios y a los que el ser humano tiende, no se basta a sí mismo y requiere del concurso de otros, de los demás, del prójimo; el hombre es un animal sociable y tiende ante todo y necesita sobre todo de las demás personas que son un bien fundamental para él.³⁶¹

Así llegábamos al presente capítulo, que concluye con lo que hemos presentado como una fundamentación ética que entendemos como *ética del bien*, fundamentada en la providencia de Dios que comunica el bien en la realidad y el bien en la persona, le dota de moralidad de una *ley natural*. La doctrina contenida aquí es relevante en cuanto se opone al “positivismo moral”, a saber, la posición que entiende que los actos humanos no dependen de algo objetivo, fijo y permanente sino de la voluntad del legislador. Destruir el carácter de “objetividad de la verdad moral” supone la fuente del subjetivismo y relativismo moral. La posición ética de Santo Tomás concibe la moral como adecuación de las cosas al entendimiento divino, las cosas responden a un ordenamiento concebido por Dios providente y la bondad o malicia de las acciones humanas depende de la conformidad o no de las mismas con el orden establecido por la providencia divina. La bondad o malicia moral no depende solo y precisamente de alguna ley positiva sino de la “ley natural” que es de suyo “universal” e

³⁵⁹ Lo veíamos en CG III, 121-126.

³⁶⁰ Lo veíamos en CG III, 127.

³⁶¹ Ver CG III, 128.

“inmutable”, así “las obligaciones fundamentales de la moral están basadas en la esencia y naturaleza del hombre y en sus relaciones esenciales y valen, consiguientemente, en toda circunstancia y situación en que se encuentre la persona. Las relaciones esenciales entre el hombre y Dios, el hombre con el prójimo, entre los cónyuges, en la familia, en la comunidad, en la sociedad civil o en la política, etc., contiene un orden de bien, “distinciones cualitativas”; así la idolatría, el defecto respecto a la verdadera fe, el homicidio, la calumnia, la mentira, el robo, el adulterio, la instrumentalización en la relación sexual, el fraude, la acumulación de bienes, la especulación, toda injusticia respecto al prójimo, etc., (tal como hemos expuesto en los capítulos precedentes) suponen un grave y objetivo desorden moral, al margen de circunstancia o situaciones externas.

Lo cual no implica que no se considere en una ética objetivaste y testa la situación existencial o la circunstancia en el obrar moral concreto de una persona, pero dicha situación o circunstancia no puede desplazar el contenido objetivo real (objeto del acto) de la acción a un segundo plano menos relevante y pasar al primer plano la circunstancia externa.

8.2. LOS CONSEJOS DE LA LEY DIVINA: *POBREZA, CASTIDAD Y OBEDIENCIA*

El capítulo 130 introduce “los consejos de la ley divina” dentro, o en continuidad, de este marco moral presentado. Como vimos en el apartado dedicado a la religión en el horizonte teísta cristiano de Santo Tomás el mejor y mayor bien para el hombre “es unirse a Dios y a las cosas divinas”, sin embargo el ser humano se ve envuelto por bienes que en ocasiones o con frecuencia entorpecen o entretienen el acceso al bien divino. No se refiere el Aquinate a

elementos que impidan u obstaculicen al acceso al máximo bien humano, (lo cual supondría privación o mal), sino a los bienes, situaciones y ocupaciones propias de la vida terrena y carnal por las que “no se pierde la virtud y la justicia”. De ahí que lo que presenta no sean preceptos o normas sino *consejos*, a saber, avisos u orientaciones que tratan de “persuadir” al hombre “a que deje lo menos bueno por lo mejor”.

La condición humana, la vida de todo hombre está ocupada y preocupada por tres cosas: “ En la propia persona, viendo lo que ha de hacer y cómo ha de vivir; en las personas unidas, principalmente con la mujer y con los hijos, y en procurar las cosas exteriores de que el hombre ha menester para sustentar la vida”. Estas preocupaciones que llenan existencial y vitalmente nuestro curso en este mundo, siendo como son bienes para la persona, de no darse nos predispondrían mejor para ocuparnos intensamente del mejor bien que es Dios y la forma adecuada de desembarazarnos de tales solicitudes es la que proponen los consejos de la ley divina: *Pobreza*, ante la solicitud de los bienes externos; *castidad* para quitar la solicitud de la mujer y los hijos y *obediencia* para quitar la preocupación da cada uno sobre qué hacer o no hacer. Así con la mente libre de tales preocupaciones uno queda predispuesto para ocupar la mente y el corazón a lo más valioso que es Dios mismo. Indica tres aspectos importantes:

- La *pobreza*, la *castidad* y la *obediencia* no son en sí mismos perfecciones y bienes, no son fines sino medios, disposiciones a la perfección: disponen y dejan disponible a uno para la “dedicación de la mente a Dios”, que es el fin o el bien buscado.

- Se dan dentro de un marco de sentido: el amor a Dios. Fruto del amor a Dios el hombre se abandona a una sola ocupación. La verdadera perfección no consiste en el perfecto cumplimiento de estos consejos sino en el cumplimiento del trasfondo de los mismos, el precepto de la caridad que se desprende el amor a

Dios: “Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas”.

- Tales disposiciones o consejos son medios, no indispensables, pero sí eficacísimos para alcanzar una verdadera perfección cristiana por ello son objeto de la *profesión religiosa*, de quienes públicamente y ante Dios se comprometen a observarlos, y abrazan este estado consagrados al culto divino por la exclusiva dedicación a Dios y la renuncia o “sacrificio” de los bienes materiales o externos (pobreza), de los bienes corporales o sensibles (castidad) y de la propia voluntad (obediencia).

La preocupación que muestra Santo Tomás y la amplitud que dedica en los siguientes capítulos (131-139) para explicar tales consejos y responder a sus impugnadores responde evidentemente no solo a su horizonte teísta y cristiano sino a su propia condición de religioso dominico.

A) POBREZA

Expresamente trata de la pobreza voluntaria en el capítulo 133, afronta las objeciones y los modos de practicar la pobreza en los capítulos precedentes (131-132), y completa su exposición en los posteriores (134 – 135).

Comienza afrontando las objeciones de aquellos que rechazan la pobreza voluntaria. Como se expuso en el apartado dedicado a los bienes materiales el hombre necesita de ellos para su conservación y, digámoslo así, bienestar; muchas de estas cosas necesarias no están disponibles en todo momento por lo que es natural la conservación de estas cosas. Por otra parte de la misma forma que la conservación de la vida es obligatoria por ley natural, también lo ha de ser la conservación del patrimonio que es necesario para la vida. Dijimos también

que otro bien del hombre es la sociabilidad y la ayuda mutua, lo que denominamos hoy solidaridad, así pues un hombre sin patrimonio bien poco puede ayudar a los demás. Tales argumentos, que aun del siglo XIII, se esgrimen hoy con la misma validez comportan que la pobreza voluntaria es contraria a la ley natural y al bien de la persona.

Además si se considera que los bienes materiales son un mal sería malo el desprenderse de ellos y darlos a un necesitado y bueno el desposeer a quien los tiene con el consiguiente desorden social. Si por el contrario la pobreza es un mal para el hombre por ser fuente de males como robos, adulaciones, etc., es del todo malo acogerla voluntariamente y no evitarla. Además si la virtud de la justicia consiste en “dar a cada uno lo suyo” y en “retener lo necesario”, el vicio consiste por un lado en la avaricia, (por exceso), pero por el otro lado, (por defecto), sería también vicio el derroche de quien todo lo da al abrazar la pobreza voluntaria.

Expuestas las objeciones pasa propiamente a explicar distintos modos de pobreza, para en el c. 133 exponer la bondad de la pobreza voluntaria: Como defendió los bienes materiales son buenos y necesarios para la virtud. Las riquezas nos sirven para la vida, por ellas nos sustentamos y socorremos a los demás, es por tanto un *bien del hombre, un bien para la persona*, aun que no un fin en sí mismo, el fin es la persona, con lo que es un bien no principal sino secundario. Así las riquezas son buenas en cuanto ordenadas a su fin, “en cuanto son útiles al ejercicio de la virtud”, pero “si se excede la medida” o se desordenan de manera que impiden tal ejercicio suponen un mal para la persona. Hablamos de la solicitud desmedida de riqueza o el excesivo apego que las convierte en fines y no en medios para el bien de la persona. En este sentido la pobreza es buena porque libra a los hombres del vicio en que algunos caen a causa de la riqueza. Diferencia además “vida activa” de “vida contemplativa”, el primer estado requiere de los bienes materiales el segundo tan solo en una

medida mínima para “la sustentación de la naturaleza”. Además la renuncia voluntaria a tales bienes se hace sobre la base de una “distinción cualitativa”, es decir, no es para peor sino para alcanzar un mayor bien: al estar uno exento de la preocupación propia de conservar o mejorar una economía puede dedicarse mejor a cuestiones espirituales, siempre y cuando disponga de los mínimos económicos suficientes para sostenimiento de su propio cuerpo y dignidad.³⁶² La excelencia de dicha pobreza reside en que libera a una persona para su ocupación espiritual o religiosa.

B) CASTIDAD

Los capítulos 126 y 127 están dedicados a la castidad. En un esquema semejante a la exposición del *consejo* anterior comienza exponiendo argumentos contrarios a la continencia perpetua. Así, hay quienes consideran que la unión del hombre y la mujer se ordena al bien de la especie, (una posición un tanto biologicista), y dado que el bien de la especie es superior al del individuo, es un mal que un individuo se abstenga de procrear. Además si Dios creador todo lo hace por bien y ha dotado al ser humano de órganos y dinamismos sexuales el abstenerse de tal disposición natural supondría un rechazo a lo dispuesto por Dios. Luego, si es bueno de suyo que uno se contenga de la sexualidad, sería mejor que esto fuese principio universal y de ser así, si todos se contuviesen de la unión sexual se seguiría la desaparición del género humano. Si la virtud es “el término medio” no solo es contrario a la virtud el intemperante que se entrega del todo al placer carnal, (por exceso), sino también el que del todo se abstiene, (por defecto), de tales placeres. Otro argumento de carácter psicológico, hoy muy vigente, es que si en el hombre se dan una serie de apetitos e impulsos sexuales al no darles salida, se provoca una lucha psicológica interna, un estado

³⁶² Lo explicita como endición “*sine qua non*” para que sea autentica la bondad de una pobreza voluntaria. (Ver CG III, 133, final).

de inquietud y desasosiego que se evitaría si una encauza moderadamente y da salida a esos impulsos, (*livido*, diría Freud). Una razón ya propiamente cristiana y revelada es el mandato de *Génesis 1, 28*: “Procread y multiplicaos y henchid la tierra”. Parece que la continencia va contra tal precepto originario.

El Aquinate responde: A la primera objeción que se basaba en el bien de la especie responde que no es necesario que todos los hombres se entreguen a la generación de la especie. A la segunda argumenta “ que si bien la providencia, como vimos, dota de distintas disposiciones ha todos lo hombres no necesariamente todos han de caer uso de todas ellas”, no todos ha de ser artistas, soldados, constructores, etc. Por otra parte el que unos renuncien a algo por un bien mejor no supone que todos hayan de renunciar a ese algo, no se sigue de ello un criterio universal, sino que la perfección está en que se den distintos grados de bien. Además el término medio de la virtud no refiere a la cantidad sino al ordenamiento de la razón “que examina el fin debido y mide las circunstancias convenientes”, así la continencia resulta vicio de insensibilidad cuando se da sin motivo racional alguno y no cuando se ordena según razón por alcanzar un bien superior. A la quinta objeción responde que no por contener el impulso sexual se da necesariamente un desequilibrio psicológico, también el dar rienda suelta a los impulsos carnales aumenta el apetito sexual y aunque este se libere de forma moderada no garantiza ningún equilibrio en este sentido. Por último el precepto del Génesis esclarece la inclinación natural que hay en el hombre para conservar la especie pero no deriva de ahí que sea un precepto para todos sin excepciones como se indicó en la primera respuesta. En el capítulo 137 diferencia los dos estados de vida: matrimonio y celibato, para señalar la excelencia de éste segundo estado frente a la herejía de Joviniano que igualaban ambos estados.

C) OBEDIENCIA

En el capítulo 138 sigue el mismo esquema que en la exposición de los consejos anteriores, presentando primero las objeciones para luego responderlas. Así a algunos les parece absurdo que alguien se obligue voluntariamente a obedecer porque siempre un bien es más perfecto cuanto más libremente se hace. Por otra parte parece que obligarse a un voto o someterse a la *necesidad* de hacer algo rescinde el valor de un acto virtuoso.

En respuesta Santo Tomás diferencia en el concepto de *necesidad* las siguientes acepciones: La *necesidad de coacción* la cual sí menoscaba el mérito de un acto virtuoso por forzar la acción humana lo que resulta contrario a la voluntariedad y libertad del acto. La *necesidad por inclinación interior* cuya procedencia no es externa y por el contrario de disminuir el valor del acto virtuoso lo aumenta, “porque hace que la voluntad tienda más intensamente a dicho acto”, así que nada pierden en cuanto a libertad y voluntad pues arranca de ellas mismas y no de coerción externa. La *necesidad que proviene del fin* que refiere por ejemplo a “cuando se dice que alguien necesita una nave para atravesar el mar”, es claro que este tipo de necesidad, que ordena a uno a un fin, no elimina la libertad de la voluntad ni la bondad de los actos sino que lo que uno hace como necesario para la consecución de un fin, como puede ser estudiar para aprobar un examen, es de suyo meritorio y cuanto más alto es el fin más meritorio el esfuerzo necesario para conseguirlo. El tipo de necesidad a que uno se somete por el voto de obediencia se corresponde con este tercer tipo de “necesidad de ordenación al fin”. Este argumento no implica en absoluto que *el fin justifique los medios*, por lo que el Aquinate inmediatamente aclara que medio y fin como acto humano y moral tiene su propia especificidad, y pone el siguiente ejemplo: si uno hurta para fornicar, el acto de hurtar es por su objeto de avaricia aunque el fin o la intención sea de lujuria. De la misma manera, aunque en muy distinto sentido moral, ocurre con los actos virtuosos, hemos de

distinguir el medio del fin en su especificidad, así por ejemplo quien da de lo suyo a un amigo movido por la caridad, el acto es por su especie de generosidad pero la intención es la caridad, así mejorará por su intención la virtud de la acción en cuanto es un acto generoso ordenado al amor de caridad.

En la vida consagrada la obediencia lo que supone es ganancia y excelencia moral pues en la obediencia religiosa todo acto, sea de abstinencia o de continencia está ordenado y dirigido a Dios, la obediencia enmarca un orden de sentido que toda acción supone un voluntario sometimiento a Dios, una actitud de confianza y amor interpersonal. Además del “fin dimana la razón fundamental de bien” y cuanto más excelente es un fin, aunque un proceda con fragilidad, mayor virtud habrá en un acto que tiende a ese fin “en virtud del mayor bien intentado”.

CAPÍTULO NOVENO

EL ORDEN MORAL Y LA ORDENACIÓN DEL BIEN: DISTINCIONES CUALITATIVAS Y JUSTICIA DIVINA (CONTRA GENTES III, 139-146)

9.1 EL BIEN Y EL MAL MORALES Y SUS DISTINCIONES CUALITATIVAS

Tras la fundación moral que hace el Aquinate expuesta, en los capítulos anteriores, en forma de bienes que Dios comunica al hombre pasa a ver, entre los capítulos 139 al 146, cómo se da ese orden moral en la realidad.

En el capítulo 139 hace una *discriminación cualitativa*³⁶³ respecto a las acciones morales: No todas las acciones humanas son iguales, y entre los actos buenos unos son mejores, también entre los actos malos hay diferencias. Como

³⁶³ Término prestado de Charles Taylor que refiere a “razones de bien que articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas”.

estudiábamos en el anterior capítulo los consejos de la ley divina mejoran los actos morales de suyo buenos, es decir, aquellos que guardan el orden de la razón. Los actos morales vienen especificados por su *objeto*, a saber, por su contenido específico³⁶⁴, así cuanto mejor es su objeto o contenido, mejor es el acto. Pero, además, si ese acto tiende o se ordenan a un fin será mejor cuanto mejor sea el fin.³⁶⁵ En tercer lugar la bondad de un acto moral reside en estar “regulados por la razón” y aquí podemos diferenciar cualitativamente, también, “hay actos que se acercan más a la razón que otros y así participan más del bien de la razón”. Hemos visto también que la realización del bien moral, como cumplimiento de la ley moral, se da de forma perfecta cuando se hace “por amor”³⁶⁶. Solo el amor y la adhesión a un bien mueven perfectamente la voluntad y no la coacción o el temor. También los actos virtuosos son mejores que otras acciones y, entre estos, los hay más intensamente virtuosos y menos, así, por ejemplo la caridad es mejor que la liberalidad. Tampoco todos los actos malos son iguales, dado que los actos moralmente malos se desvían del fin y se desordenan de la razón, los hay unos más desordenados y alejados del fin que otros. Con esto está rechazando la posición que sostiene que “todos los méritos y pecados son iguales”.

Parece, cuando hablamos de actos ordenados y de virtud, que sí sean iguales en cuanto al fin puesto que “el fin bueno de todos los actos buenos es el

³⁶⁴ En la perspectiva de Santo Tomás el “objeto” es la principal fuente de moralidad: Es un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad. Es la materia de un acto humano. El objeto elegido especifica moralmente la materia del “querer”, de la voluntad, según que la razón lo reconozca y lo juzgue conforme o no conforme al bien verdadero.

³⁶⁵ El “fin” está ligado a la fuente voluntaria de la acción, intencionalidad del sujeto que actúa, por lo que es elemento esencial en la calificación moral de la acción. “El fin es el término primero de la intención y designa el objetivo buscado en la acción”. La “intención” mira al fin, término del obrar, y es un movimiento de la voluntad hacia un fin, apunta al bien que se espera en la acción iniciada, puede limitarse a la dirección de una acción u ordenar varias acciones, incluso orientar toda la vida hacia el “fin último”.

³⁶⁶ Lo hemos resaltado convenientemente en el estudio de CG III, 116 y 128. Tengamos en cuenta que la ley moral y concretamente la ley divina refiere en todo caso, o mejor, ordena y regula siempre relaciones de proximidad sea con Dios, con uno mismo o con otras persona lo cual implica que la única justicia posible sea el “amor interpersonal”.

mismo”. La distinción que hace el Aquinate es que: “Aunque el fin último del bien sea único, los actos que reciben de él su bondad la reciben en diverso grado; porque entre los bienes que se ordenan al fin último hay diferencias de grado, en cuanto que algunos son mejores que otros y más cercanos al último fin”. Lo que hemos denominado “distinciones o discriminaciones cualitativas” en Santo Tomás responde exactamente a esto, “hay grados de bondad en la voluntad y en sus actos según la diversidad de bienes a que están determinados”. De ahí que relacionemos esta concepción con la de Taylor, salvando la diferencia de que en Taylor está presente la perspectiva moderna donde, en primer término, es el sujeto quien estima y desde sus razones de bien articula las preferencias. En el Angélico está ante todo presente la comunicación del bien por parte de Dios en la realidad, dicha comunicación establece los grados de bondad que se dan. Es importante señalar el matiz en uno y otro para entender bien en qué sentido hablamos de “ética del bien” en el Aquinate de la primera suma y en la articulación desarrollada por nuestro contemporáneo canadiense en su *reconstrucción de la identidad moderna*. Ambas perspectivas nos parecen por ello perfectamente relacionables, como hemos ido sugiriendo a lo largo del trabajo.

De igual manera ocurre en los actos moralmente malos, en los pecados, que se definen por ser actos humanos desordenados “porque alguien abandona la regla de la razón”, así sea poco o mucho el desorden todo desorden es pecado. Además, desde una “perspectiva de legislador”, establecida una norma basta que uno la sobrepase un poco para que ésta quede quebrantada. Por ejemplo, en un partido de fútbol para el juez de línea poco importa que el balón haya sobrepasado mucho o poco la línea para señalar “fuera de banda”. Según esta perspectiva en lo moral poco importaría que uno hay incumplido en mucho o en poco la ley moral. Sin embargo, esta perspectiva no da la mejor explicación posible de la realidad moral señala, implícitamente, Santo Tomás: “si uno se fija verá que, en todas las cosas en que la perfección y el bien consisten en cierta medida, cuando alguien se aparta más de la debida medida tanto más será el

mal”. Su perspectiva aquí es aristotélica del “término medio”: en la salud el bien consiste en la debida proporción de humores; en la estética del cuerpo la belleza supone la debida proporción de medios; en el pensamiento la verdad consiste en la adecuación del intelecto y la palabra con la cosa; y en lo moral la virtud supone la “justa medida”³⁶⁷. Esta perspectiva aristotélica y tomista intenta dar la explicación más realista de la realidad humana que no se puede reducir a puro legalismo: “No es lo mismo quebrantar la virtud que sobrepasar los límites señalados por el juez”.³⁶⁸ Continúa diciendo: “La virtud es esencialmente un bien; por eso rechazar la virtud es esencialmente un mal; en consecuencia, es necesario que el apartarse más de la virtud sea un mal mayor”. De la perspectiva legalista critica que el apartarse de la ley no supone un mal esencialmente sino accidentalmente, o sea, en cuanto está prohibido. El peso moral, como vimos, lo sitúa en lo esencial, en el contenido objetivo, en el bien y no en lo externo y heterónimo.

Continuando con la discriminación de los actos moralmente malos encuentra una diferencia fundamental, central en la perspectiva moral cristiana, que es la existente entre *pecado mortal* y *pecado venial*. El primero supone una *muerte óntica* una privación de la vida espiritual que se explica doblemente a semejanza de la vida natural: la corporalidad humana unida al alma es vivificada por ella lo que le permite moverse por sí mismo, una vez separado el cuerpo queda inmóvil y solo puede ser movido por algo externo. De semejante forma la voluntad humana “se une por la recta intención al fin último”, éste es su objeto y

³⁶⁷ CG III, 139: “Bunum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum”. Para Aristóteles la virtud consiste en el “término medio”, *mesotes*, entre dos extremos igualmente viciosos. En esta concepción subyace un resto de idea pitagórica de simetría, que luego tomó su maestro Platón, junto con el concepto de “medida” vigente en la medicina griega de su época, por lo que Aristóteles señala que “el término medio no puede establecerse en abstracto, o en general, sino de acuerdo con las circunstancias de cada uno”. Define así *virtud*: “La virtud es, pues una disposición selectiva (*hexis proairetiké*) que consiste en un término medio en relación a nosotros, definido por la razón tal y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente.” (EN, II, 6, 1106b 36).

³⁶⁸ Lo vimos explícitamente en CG III, 129 cómo el Aquinate rechazaba el legalismo. Concluía así el capítulo: “Se rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto lo establece la ley”.

su forma, lo que conforma su vida espiritual, así cuando por el amor “se une a Dios y al prójimo” está movida el alma a obrar con rectitud. Quitados “el amor y la intención del fin último” el alma no se puede mover, por sí misma, a obrar rectamente y queda como muerta impulsada solamente por lo externo, a saber, por miedo a las penas y a la muerte física. Así lo que define y especifica al pecado mortal es todo aquello que se opone “al amor y a la intención del fin último”. Al margen de esto si alguien se aparta del recto orden de la razón es lo que se considera pecado venial”.³⁶⁹

9.2. SANCIONES Y PREMIOS DE LA LEY MORAL: LA JUSTICIA DIVINA

Tras la distinción cualitativa hecha, entre los capítulos 130 y 146 desarrolla el Aquinate las “sanciones de la divina”. Es propio de la ley garantizar su cumplimiento y este fin se ordenan los premios y las sanciones o penas. La razón de ser de la “sanción” es salvaguardar la observancia de la ley, a saber, hacerla inviolable. No olvidemos, por otra parte, que el planteamiento moral del Santo no es primera mente la perspectiva legislativa y de temor a la ley sino que entiende que la perfección moral supone ser movido en la voluntad por el amor y la razón y no por el miedo al castigo y la coerción externa lo que encuentra

³⁶⁹ Posteriormente en la *Suma Teológica* lo concreta mejor: “Cuando la voluntad se dirige a una cosa de suyo contraria a la caridad por la que estamos ordenados al fin último, el pecado, por su objeto mismo, tiene causa para ser mortal... sea contra el amor de Dios, como la blasfemia, el perjurio, etc., o contra el amor del prójimo, como el homicidio, el adulterio, etc... En cambio, cuando la voluntad del pecador se dirige a veces a una cosa que contiene en sí un desorden, pero que sin embargo no es contraria al *amor* de Dios y el prójimo, como una palabra ociosa, una risa superflua, etc... Tales pecados son veniales. (Ver S Th I-II, 88, 2).

imperfecto³⁷⁰. Dicho planteamiento no se opone a que en un segundo momento y para garantizar la justicia y el orden moral encuentre razonable y necesario el premio o el castigo³⁷¹. Así corresponde castigar o premiar a aquel que impone la ley, (perspectiva del legislador), porque ha de incitar a su cumplimiento.

Dios providente ha impuesto un orden en la realidad, un orden que incluye especialmente las acciones de los hombres con respecto la fin del bien³⁷², por lo que es necesario que dicho orden sea ordenado con rectitud de manera que aquellos que se conducen en conformidad con el orden alcancen el fin del bien, que supone ser premiados; en cambio quienes se desvía de ese ordenamiento por el mal moral queden excluidos de la consecución de dicho “fin del bien”, lo que equivale a ser castigados.

Si la naturaleza y el cosmos, están sometidos al orden providencial, también el ser humano y sus actos lo están de manera especialmente particular³⁷³, porque dicho orden es observado por unos y omitido por otros, pues ello pertenece a la libertad de cada uno. De igual forma que cuando las cosas naturales se apartan de su orden se ven sometidas a la corrupción y cuando guardan el orden se sigue el efecto de la conservación y el bien, también en las cosas de los hombres cuando por libre voluntad quebranta el orden moral se sigue un mal y cuando sigue el orden de la razón se consigue un bien.

³⁷⁰ Lo hemos constatado en el estudio de los capítulos: 114, 115, 116, 117 y 129.

³⁷¹ En este segundo sentido afirma Kant la “teología moral” en su fundamentación moral: No desde el campo de la lógica o la cosmología sino para que se destruya un *absurdo lógico-moral*: “que los hombres buenos no reciban como pago la desgracia y, sin embargo los malvados gocen de la felicidad”... “Un Dios para poder confiar, para poder esperar que exista un orden moral. Los hombres buenos puedan proseguir confiada y esperanzadamente su tarea de realizar la bondad, porque existe un Dios bueno que reparará el sufrimiento del justo y pondrá fin a la dicha del malvado”. Ver en Cortina, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, (pp. 221-223).

³⁷² Lo vimos en CG III, 115.

³⁷³ CG III, 90.

Cuando tratamos el problema del mal veíamos que Dios providente en su perfecta bondad, no es causa del mal, ni deja desorden alguno en las cosas naturales y explicábamos el mal, no como “en sí” sino como “bien deficiente” y que “Dios comprende todo mal bajo la disposición de algún bien”. En el mundo moral humano veíamos que el mal responde a una “voluntad deficiente” y este hecho queda también bajo la ordenación de la providencia divina, por lo que es necesario que “las acciones humanas están comprendidas en la disposición de algún bien”. El orden de la justicia es el orden de la *igualdad*, de la justa o debida medida, y el mal moral sobrepasar la debida medida al preferir un hombre la propia voluntad a la de Dios, satisfaciendo su deseo contra la voluntad y el mandato divino. Para equilibrar dicha desigualdad, entiende Tomás de Aquino, ha de sufrir el hombre “algo contrario a su voluntad, por voluntad divina”, así el castigo supone como bien un restablecimiento de la justicia.

Como también estudiábamos en la primera parte, la divina providencia no es solo la “razón universal divina” sino también el “gobierno divino”, la acción de Dios que mueve los seres al cumplimiento del orden diseñado por Él³⁷⁴, en esta dinámica, como hemos visto, la providencia propone y comunica a los hombres los bienes para que su voluntad los mueva hacia ellos y a obrar rectamente³⁷⁵, lo contrario es una privación de dicho bienes y por tanto males.

El siguiente argumento supone un principio de ejemplaridad, es necesarios que Dios premie a los justos y castigue a los desordenados para favorecer las buenas acciones y disuadir de las malas.

Por último, cierra el capítulo 140 apelando a la justicia de Dios: Dios da a cada uno lo que le corresponde, según sus obras. Responde con la

³⁷⁴ CG III, 67.

revelación a posiciones gnósticas, como la de Marción y Valentín, que niegan el mérito y la dimensión punitiva de Dios.³⁷⁶

El premio es “lo que se propone a la voluntad como fin que la excite a obrar rectamente, y, por el contrario, la pena se le propone para que se aparte del mal”³⁷⁷, de forma que la razón del premio se corresponde con un bien y la del castigo con un mal, al ser el mal privación de bien el orden de las penas será un *orden privativo*, a saber, inverso al de los bienes: El bien máximo del hombre es la felicidad y la bienaventuranza y lo más próximo a este bien es la virtud, tras esto es la buena disposición de la razón y de los dinamismos que quedan bajo ella, después está la buena salud física y por último las cosas externas de que nos servimos. Si el orden de las penas es privativo significará que: la máxima pena será la exclusión de ser feliz y bienaventurado, después ser privado de la virtud, luego de la buena disposición de la razón, de la salud del cuerpo y por último la privación de los bienes externos. Aquí el Santo precisa algo que es muy próximo a la mentalidad que nos rodea y, que es: Para muchos este orden se invierte y temen más de la privación de bienes materiales, de salud, o de ciertos dinamismos espirituales, como la libertad, que la pérdida de la bienaventuranza o de la virtud. En efecto hoy, se temen más y se consideran moralmente solo aquellos actos malos de los que se sigue una infracción jurídica: se teme, por ejemplo, ir a la cárcel, o ser fuertemente multado por evasión de impuestos pero no se mira tanto el contenido objetivo moral del acto de evadir impuestos y no ser justo y solidario para con el prójimo; es más, desde una óptica utilitarista lo que cuenta es “la mejora o no del estado de cosas”, a saber, la relevancia moral reside en las consecuencias de la acción, así lo que se teme es que la operación

³⁷⁵ En éste sentido, lo hemos reiterado, hablamos de “ética del bien” en el pensamiento del Aquinate, en el libro III de *Contra Gentiles*.

³⁷⁶ En la tradición posterior sería con la reforma protestante y su negación del mérito y su defensa de la “sola gracia” lo que recuperaría este asunto, buena muestra de ello es el Decreto Tridentino “*De Iustificatione*” (de 13 de enero de 1547). DS 1520-1583; D 792 a – 843.

fraudulenta sea descubierta y pierda uno los bienes o la libertad, o que un hombre promiscuo contraiga el SIDA y pierda la salud. Desde esta mentalidad, añade el Santo, se piensa también que no existe una justicia universal, que Dios no es justo, y que los malvados se salen siempre con la suya y gozan de salud y de riquezas, mientras muchos justos y honestos padecen enfermedades y necesidades materiales. El Aquinate valora justo al revés, el mayor bien es interior y consiste en la fruición divina, la bienaventuranza y la virtud, así considera que Dios providente da algunas veces a unas riquezas en ayuda a su virtud, y a otros les priva de ellas para su bien y en ayuda a su virtud. Como vimos, hablando de los bienes materiales y del consejo de pobreza, las riquezas son siempre un medio para el bien de la persona y, dependen del uso que haga el hombre de ellas para que sean para provecho o para mal del bien humano.

Apela a la equidad de la “justicia distributiva”, “que a cosas desiguales corresponde también desigualmente” para explicar que tanto premios como penas no son iguales porque es conveniente que aquellos que obran el bien sean atraídos a lo mejor como que aquellos que practican el mal sean disuadidos de no hacerlo peor. Así la providencia divina dispone un orden donde “lo mejor dispuesto debe conseguir una forma más perfecta” y la diversidad de premios y castigos debe corresponderse con la diversidad de buenas y malas acciones.³⁷⁸

En este plano moral se puede dar el exceso de dos maneras: Por cantidad o “según el número”, así uno puede obrar más buenas o malas obras que otro. O por calidad donde uno puede obrar mejor o peor que otro. En este segundo aspecto hablamos anteriormente del *pecado mortal*, donde la voluntad y la intención de la mente aparta a uno completamente del orden de Dios, “que es el fin último de los bienes”, y lo diferenciábamos del *pecado venial* que resulta

³⁷⁷ Comienza el capítulo 141, donde diferencia y presenta el orden de las penas: “Praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur”.

de algún impedimento que entorpece la mente y la voluntad humana aún ordenada a su fin último³⁷⁹. La pena del primer pecado se corresponde con la privación de la consecución del fin último, mientras que la pena por el pecado venial supone alguna dificultad antes de alcanzarlo. Aclara, por otro lado, que conseguir el fin último y la perfección moral no pudo sobrevenir de forma fortuita y casual, como quien encuentra un tesoro o le toca la lotería, porque es una cuestión del entendimiento y las cosas fortuitas, los golpes de suerte, suceden sin que el entendimiento lo prevea. Una persona se dispone al bien y al fin cuando lo intenta y desea, no al margen de la *intencionalidad*, y desde ahí mueve su voluntad a la perfección que supone el bien. Así, la persona alcanza su fin que es la felicidad por medio de obras buenas y virtuosas y quien se aleja de la virtud, se aparta de la intención del fin y se priva del mismo.

Cuando tratamos el problema del mal, veíamos que para Tomás de Aquino el mal físico supone “la privación de algo que naturalmente debía poseerse”, como lo es la vista en una persona. Sin embargo, no le es debido al hombre alcanzar su fin último en esta vida sino más allá de ella, a saber, en la eternidad; esto supone que la privación de la bienaventuranza la sufra *eternamente*. Es tajante en esta posición con la que se opone a doctrinas que defienden que dada la bondad de Dios y el carácter purgativa de las penas, todas ellas han de ser temporales y no sempiternas, a lo que responde defendiendo el carácter ejemplarizante de la sanción según el cual justifica el *castigo eterno*.³⁸⁰ Además considera que la *pena perdurable* por el pecado mortal supone no solo la eterna privación de la dicha sino también “la sensación de algo nocivo”, un sufrimiento y aflicción perpetua. Se opone con ello a la doctrina de Algazel para quien la pena eterna supone exclusivamente la “perdida del fin último”.

³⁷⁸ CG III, 142.

³⁷⁹ CG III, 143.

³⁸⁰ CG III, 144.

Desde el “orden de la providencia divina”, justifica el Aquinate, (capítulo 146), la justicia civil: “no pecan pues los jueces al castigar a los malvados”. Así los gobernantes y los que aplican la justicia participan de la “providencia de Dios”, como “gobierno divino”, porque es mejor el “bien común” que “el bien particular de uno”, es necesario además “preservar la concordia”, pero existen hombres perniciosos que dañan la sociedad a quienes es necesario aplicar penas, incluida la muerte.³⁸¹ Compara al legislador o gobernador con un médico que extirpa el órgano dañino para permitir la concordia del organismo, y según esto el hombre de gobierno ha de obrar con justicia y de semejante manera con los miembros perniciosos de la sociedad, sin incurrir por ello en pecado.³⁸²

Racopilando este último apartado encontramos que la *sanción* es el acto y atributo de la ley cuya finalidad es garantizar la inviolabilidad y observancia de la misma. Podemos distinguir la “sanción activa” o acto del legislador decretando los premios y las penas según cumplan o no la ley, y la “sanción pasiva” o contenido mismo del premio o el castigo impuesto. Santo Tomás insiste en estos capítulos en las sanciones o penas en sentido negativo, más que en el premio o gratificación del bien obrar, vincula claramente la ética a la providencia divina y presenta una perspectiva legislativa. Hay dos aspectos en este capítulo que quisiéramos afrontar desde nuestra perspectiva:

Respecto a la *condenación eterna*, francamente nos plantea un problema difícil, aún desde el plano teológico. La predicación y la teología contemporánea guardan un casi absoluto silencio al respecto, (tal vez por lo

³⁸¹ Explícitamente: “Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate”.

³⁸² Desde nuestro punto de vista tal posición hoy es injustificable, aun cuando se puedan dar situaciones extremas que alenten a recuperar la pena máxima para un reo, tal sería el caso de determinadas acciones terroristas o crímenes abominables.

incómodo del asunto, quizás por misericordia), pero en el fondo, como la exposición e intención de Santo Tomás muestra, en el horizonte medieval tal planteamiento acerca de unas penas eternas inspiraba un temor que hoy día no inspira dado el horizonte de inmanencia del mundo moderno. En aquellos tiempos se sabía demasiado acerca de estas cosas que hoy encontramos poco creíbles y, hoy día, sabemos demasiado de muchas cosas y demasiado poco de éstas que tanto preocupaban al hombre de la Edad Media.

La esencia de la *condenación eterna* “está en el hecho de que un hombre pierde a Dios para toda la eternidad y, con él, se pierde a sí mismo”. Si la persona tiende al bien eterno, a Dios, como fin último cualquier otro bien no es sino una referencia a ese Bien, así lo son los demás bienes temporales; de manera que si uno pierde Bien, con mayúscula, no solo pierde ese bien sino que pierde su sentido y el sentido de los otros bienes³⁸³, es una pérdida absolutamente real que ciertamente cada uno ha de temer por sí mismo. No se trata tanto de imágenes que muchos, algunos magistralmente, nos han aportado de los horrores del más allá: las representaciones del Bosco, el fuego de la tradición tardía judía, el frío glacial de Dante, o incluso la del propio Aquinate. Se trata ante todo de recuperar con rigor esa instancia de realidad que la doctrina católica presenta: “convencer al hombre de hoy para que regule su propia vida frente a la real posibilidad de eterno naufragio”. La perspectiva teológica contemporánea es la siguiente: “Jesucristo es el salvador del mundo y, por ello, no condena a nadie, todo lo contrario; pero aquel que rechaza el amor que Dios le ofrece se condenaría así mismo a la lejanía de Dios”. Para Karl Rahner: “La eternidad del *infierno* puede y debe explicarse hoy como *consecuencia* y no como *causa* o realidad independiente de la obstinación interna”, (negativa a la acción salvífica de Dios en Jesucristo, negativa a la Gracia divina). La causa de dicha pena vendría por la naturaleza propia de la libertad humana que es

³⁸³ Una perspectiva existencial puede satisfacer nuestro horizonte y presentar hoy toda la seriedad de este asunto. En este punto seguimos a Von Balthasar, H. U., en su artículo: *La Iglesia y el infierno*, en *COMMUNIO*, 1991, Marzo-Abril, Encuentro, Madrid. (Ver pp. 122-127).

“voluntad y posibilidad de poner lo definitivo”, en consecuencia hablamos de eternidad de la pena, “al infierno iría el hombre que no se deja reconciliar de ningún modo con el amor de Dios”.

La “perdición eterna”, el “infierno”, nunca ha sido puesta en duda por la tradición católica³⁸⁴. En la Escritura por un lado la tradición veterotestamentaria aparece el “Scheol” o “lugar de los muertos”, por influencia de las culturas vecinas, donde los muertos se hunden excluidos de la Alianza y de toda esperanza, allí ya no pueden alabar a Dios. En los albores de la era cristiana, en la tradición judía, se comienza a hablar de lugares y situaciones diferentes para buenos y malos. Pero es en la tradición neotestamentaria, en el cristianismo propiamente, donde “al hombre redimido por Cristo se le abren las puertas del cielo y quien rechaza esta salvación la pierde, lo que supone el infierno”. En los Padres encontramos dos posiciones ante la condenación eterna: Para San Gregorio de Nisa: Se sabe con certeza que todos se salvan con lo cual nadie queda condenado eternamente, a saber, “en el infierno no hay nadie”³⁸⁵. Para San Agustín, sin embargo, lo que se sabe con certeza es que un indeterminado número de hombres se ha condenado para toda la eternidad; de esta posición, (con profundo influjo sobre todo el medievo, en la escolástica e incluso en la Reforma y en el Jansenismo), es de la que participa claramente Santo Tomás como hemos podido comprobar.

Contemporáneamente sin poner en duda la realidad y el dogma “condenación eterna” y “el infierno” se piensa la “pena eterna” *existencialmente*, es decir, “como algo que debe penetrar en el corazón de cada uno, y no como una verdad pura y llana que se refiere más a los otros que a mí mismo”³⁸⁶. Además hoy se inclina la balanza a “dejar un espacio abierto a la

³⁸⁴ Ver por ejemplo: DS 15, 76, 801, 839, 858, 1002, 1306.

³⁸⁵ Posteriormente condenada en tiempos de Justiniano. Cf. DS 411.

³⁸⁶ Como indica el propio Cardenal Ratzinger.

esperanza cristiana para la salvación de todos los hombres” y lo que pesa teológicamente es la certeza y, más que certeza, *absoluta confianza en la sobrealbundancia de la Gracia divina*³⁸⁷. Tampoco queremos dejar de lado otra cuestión vista que hoy día resulta, cuanto menos incómoda, para aquellos que estudiamos al Aquinate e intentamos rehabilitar su pensamiento, es la defensa contundente sobre la *pena de muerte* del capítulo 146. Indicábamos en su momento que no compartíamos los razonamientos del Santo por una evidente cuestión de fondo, no compartimos en este aspecto el horizonte y las razones que aduce el Santo aún cuando existan realmente en nuestro contexto acciones malas que reclamen un tipo de justicia de este tipo. La tradición católica tradicionalmente, y con la referencia y autoridad del Aquinate, ha defendido y reconocido como fundado “el derecho y el deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir en casos de gravedad extrema la pena de muerte” cuya finalidad sería reparar el desorden introducido en la sociedad, defender el orden público, hacer expiar el mal realizado y corregir a la culpable.³⁸⁸ Sin embargo hoy día el Catecismo Católico además de recoger esta enseñanza tradicional, avalada por Santo Tomás, añade: “Si los medios incruentos bastan para defender la vida humana del agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, la autoridad se limitará a estos medios, puesto que responden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes a la dignidad de la persona humana”.

Posteriormente a la redacción y publicación del *catecismo de la Iglesia Católica* la Carta Encíclica *Evangelium Vitae* indica, añadiendo una perspectiva muy restrictiva, al respecto: “Hay, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, una tendencia progresiva a pedir una aplicación muy limitada e, incluso, su total

³⁸⁷ En el siguiente capítulo de nuestro trabajo estudiaremos la Gracia en Santo Tomás y comprobaremos como su firme convicción en la “pena eterna” queda completada y superada al ver la reparación del pecado por la Gracia divina, donde para el Aquinate el hombre puede ser liberado del pecado, a saber, en el Santo veremos una firme convicción en la posibilidad moral del ser humano por la sobrealbundancia del amor divino y su gracia. Lo veremos al estudiar CG III, 156-163.

³⁸⁸ Cf. CEC 2267.

abolición. El problema se enmarca en la óptica de una justicia penal que sea cada vez más conforme con la dignidad del hombre y por tanto, en último término, con el designio de Dios sobre el hombre y la sociedad”... Hoy, sin embargo, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes”. Este párrafo del nº 56 de la Encíclica ha sido incluido en la nueva redacción y edición del Catecismo.

CAPÍTULO DÉCIMO

SUPRABIENES: LA GRACIA Y SUS DONES

(CONTRA GENTES III, 147-163)

10.1. EL AUXILIO SOBRENATURAL.

Como hemos defendido a lo largo de estas páginas para Tomás de Aquino el fin último del hombre es Dios mismo, un fin sobrenatural, de forma que para la consecución de dicho fin no bastan los medios naturales, lo que requiere una ayuda especial, un *auxilio* por parte de la acción divina, de su providencia. Vimos como la providencia divina tiene un especial gobierno sobre la persona humana debido a su singularidad:

- *Singularidad por la perfección de su naturaleza*: por su racionalidad, libertad y voluntad Dios gobierna a la criatura racional dotándole de la moralidad, por la ley moral sea natural o divina Dios creador conduce a la persona a su fin atendiendo su “ser” y condición que es “ser dueña de sus propios actos”. Dios comunica al hombre el orden de la moralidad y de los

bienes. Esto es lo que hemos mostrado hasta ahora, en esta segunda parte de nuestro trabajo, con el estudio y comentarios de los capítulos 111-146.

- *Singularidad por la dignidad de fin*: Por tener como fin Dios mismo, la divina providencia le aplica al ser humano un genero más elevado de gobierno, Dios comunica al hombre un orden de dones o “*suprabiennes*”, es el orden de la *Gracia divina*. Es lo que mostramos en estas páginas comentando los capítulos 147-163³⁸⁹.

El fin último del hombre, su auténtica felicidad, “única y perfecta bienaventuranza”, no se sitúa en esta vida sino en la otra, en la contemplación sobrenatural de Dios o “visión beatífica”³⁹⁰ que dado su carácter requiere que Dios provea y disponga al hombre para su consecución, lo que hace mediante la Gracia. Si el hombre esta ordenado a un fin “que excede su capacidad” requiere una ayuda extra, pues no puede elevarse sobre sí mismo sin la ayuda de algo superior, ni puede alcanzar la verdad plena, ni con su obrar y sus potencias naturales alcanzar el máximo bien si no es por la ayuda de una acción y una virtud superior. Además todos los entendimientos y voluntades humanas están bajo Dios que es el agente principal luego no es problema que ellos no alcancen la eficacia y virtualidad de conseguir la perfección última a no ser por la virtud divina. “En consecuencia, la naturaleza racional necesita el auxilio divino para conseguir el fin último”. Por otra parte el hombre está sometido a la fragilidad, su condición en este mundo es precaria y débil, la razón es débil, el bien moral es frágil por estar bajo el influjo de los sentidos y las pasiones, e incluso la corporalidad es también limitada y débil, todo ello muestra la necesidad humana

³⁸⁹ Estos capítulos con los que da fin a su tratado sobre “*Dios, rector especial de la criatura racional*” son correlativos a CG III, 51-63 donde trata de “*Dios como fin último o bienaventuranza de la criatura racional*”.

³⁹⁰ En la perspectiva de Santo Tomás Dios es el único y verdadero fin del hombre. Pero a Dios lo podemos considerar “en sí mismo”, Uno y Trino en su vida íntima, y en cuanto “causa primera de todo lo creado”. En cuanto a “causa primera” es como se considera “fin natural” del hombre, en cuanto “en sí mismo” considerado es “fin sobrenatural del hombre”. Entendemos, lo hemos indicado ya, siguiendo a H. De Lubac que la distinción no supone una separación de fines o doble finalidad sino que, y queda

de una ayuda por parte de Dios para conseguir su plenitud. Estas son las razones fundamentales que da a favor de la necesidad de la Gracia por parte del hombre en el capítulo 147. En toda la argumentación del Aquinate en estos capítulos está muy presente el pensamiento de Agustín y la controversia con los pelagianos.

El capítulo 148 es sumamente interesante para nuestros intereses, se plantea si la gracia es coercitiva, lo expone así: “Podría parecer a alguien que el auxilio divino comunica al hombre cierta coacción para obrar bien”. La respuesta, muy bien argumentada, responde a planteamientos ya expuestos al explicar su concepción de *providencia*, y dado que la gracia es providencia de Dios sobre el hombre veíamos³⁹¹ que provee y comunica al hombre el bien “en conformidad con su ser”, es decir, atendiendo al ser y condición de la naturaleza racional que consiste en “el obrar voluntariamente y ser dueño de sus propios actos”, que es justamente lo opuesto a la coacción. El segundo argumento, muy semejante, responde a la causalidad segunda, Dios es “causa primera” en el obrar y en este sentido es causas de nuestras obras, como “causas segundas” que somos, pero teniendo en cuenta que “la causa primera produce la acción de la causa segunda según el modo de ser de ésta”, así nuestro modo de ser consiste precisamente en obrar con libertad y no por coacción.

Con relación al bien y al fin del hombre encontramos que justamente “el hombre se ordena al fin por la voluntad”, por ser el bien y el fin su objeto, de forma que si la gracia o auxilio divino se nos comunica fundamentalmente para que alcanzáramos el bien y el fin humano no puede ser coercitiva dado que la coacción excluye la voluntad y libertad humanas. Por otra parte la consecución de la felicidad humana tiene mucho que ver con la vida buena, con la virtud, es “el premio de la virtud” y esencialmente el acto virtuoso es necesariamente un acto voluntario, con libertad de elección, y lo opuesto a esto es la coacción y la

patente en lo estudiado, “todo cuanto Dios da sea en el plano ontológico, sea en el plano moral se ordena al único fin que hay que es *sobrenatural*”.

violencia. Por último la felicidad y la bienaventuranza son el fin propio del ser racional, dueño de sus actos, libre y voluntario, es decir, la dignidad de fin es proporcional a la dignidad de naturaleza con lo que Dios respeta y considera al hombre en su libertad de elección en la obra y en manos del hombre deja “el bien y la vida” o “el mal y la muerte”, así pues, la comunicación de amor, de bien y de gracia que da Dios al hombre concreto no es coactiva y el hombre es libre de acogerla o rechazar, no deja de ser una comunicación interpersonal.

Además de no ser coercitiva la gracia ésta supone un don o regalo inmerecido, Dios comunica a la persona humana una ayuda que el hombre no merece, a saber, el capítulo 149 completa el anterior: La comunicación de la gracia no supone coacción para ninguna de las dos partes sino que esencialmente es una relación de libertad o, como defendemos, una relación de interpersonalidad en el amor. No es porque hagamos buenas obras por lo que Dios se obliga a comunicarnos la gracia sino que progresamos mediante las buenas obras gracias al auxilio divino que Dios nos comunica gratuitamente y por amor. No es nuestra alma quien se adelanta obrando bien a recibir las gracias, los *suprabienes*, sino que son estos bienes, don de Dios, quienes predisponen al alma a obrar bien dado que el alma humana está ordenada bajo Dios, como agente particular bajo el agente universal. Argumenta además que si la justicia dispone que el premio esté proporcionado al mérito, en el caso que nos ocupa el bien de la plena bienaventuranza excede en mucho a las capacidades naturales del hombre por lo que el auxilio divino sobrepasa todo mérito natural. En el ámbito de conocimiento, sabemos que el hombre tiende a un fin porque lo conoce y le ama y, en este caso, el conocimiento del “fin sobrenatural” rebasa en mucho las posibilidades de la razón natural con lo que solo la comunicación del auxilio divino puede predisponer al ser humano a mover su voluntad hacia el fin último. Aun con todo esto la gracia no supone en ningún caso la negación de la libertad del hombre en su obrar tanto interno como externo, recalca el Aquinate

³⁹¹ CG III, 71.

al concluir este capítulo donde se refutan principalmente la tesis pelagianas que defienden que “el principio de nuestra justificación procede de nosotros, aunque sea Dios quien la consume”.

Pero ¿qué es la gracia? El Santo la define en el capítulo 150:

Es en primer lugar un “don gratuito de Dios” pues precede a todo mérito humano y es dado gratis por libre iniciativa de Dios. Es y supone “amor de Dios” cuando una persona “quiere” a otra, la ama, lo que quiere es precisamente “el bien del amado”, Dios que ama el hombre quiere que éste alcance su bien por ello le da la gracia y también dado que el bien del hombre, su fin, excede por naturaleza Dios le da la gracia para elevarle y santificarle de manera que le permita acceder a su bien completo. Por esto el auxilio divino se denomina “gracia santificante”.

El bien del hombre y su *ethos* no se corresponde, como se defiende en el utilitarismo y en el emotivismo³⁹², con el deseo y la pasión de un momento o contexto determinado, sino con un “amor bien fundamentado”, un “querer permanente” que va constituyendo nuestro propio bien y haciendo de nuestra vida una “vida buena”, de esta forma la gracia santificante es “una forma o perfección permanente afincada en el hombre” y no un golpe de pasión o un movimiento puntual.

Cuando planteamos que Santo Tomás desarrolla en *Contra Gentiles* una “ética del bien” entendemos ésta como una ética realista, fundamentada en la realidad y en los bienes que Dios comunica dentro de ella a la persona humana, donde todo bien existente es causado por el amor de Dios. Un bien es algo digno de amar, de querer y alcanzar, y así mueven los bienes el *ethos* humanos, todo hombre ama siempre algo o alguien porque encuentra en él un bien digno de

seguir, así si Dios nos ama de forma especial, y todo bien proviene de él, implica en el hombre existe una bondad y perfección especiales que Dios ha puesto en él. Nuestra dignidad o perfección natural nos hace especialmente amados por Dios de tal manera que Dios quiere que alcancemos el mayor bien posible, es decir, que nos unamos a Él para lo cual requerimos de su auxilio o de, además de las perfecciones y potencias con las que contamos naturalmente dispongamos de un *plus*, “de ciertas perfecciones y hábitos mediante los cuales obremos el bien de forma connatural, fácil y deleitablemente”. Este aspecto de la gracia es importante porque vimos que para el Santo la rectitud y perfección moral supone no solo cumplir la ley sino moverse interiormente por amor a obrar lo recto, es decir, moverse por libertad y amor y no por temor a la sanción de la ley, por esto el aspecto indicado de la gracia aporta en la persona esa perfección que hace que uno se mueva a obrar bien de forma fácil y natural, a saber, por amor. Así refuta también la posición pelagiana de que la gracia nada añade en el ser humano, dado que el amor de Dios siempre es causas del bien que ama mientras que entre los hombres no siempre es así.³⁹³

10.2. LOS BIENES DE LA GRACIA: CARIDAD, FE Y ESPERANZA.

La intención de todo amante es ser correspondido en el amor, “atraer al amado hacia su amor”, así si Dios comunica su amor y su gracia al hombre el efecto propio de esto supone la respuesta de “amor a Dios” por parte del hombre,

³⁹² Trataremos con profundidad este asunto en el último capítulo.

³⁹³ CG III, 150, (final): “Divina enim dilectio est causativa bini quod in aliquo diligit: non semper autem humana.”

es decir, que un efecto de la gracia santificante en el hombre es la *caridad* que comienza por el amor a Dios. Este amor se extiende al amor al prójimo con quien comparte condición y destino, el fin último, el bien final del hombre, al que únicamente se pueden dirigir mediante el “amor-caridad” que por ser una amor personal y además elevado por la “gracia santificante” no es un mero afecto sino *amor* un amor que está en comunión con el amado, donde la comunión implica el querer mutuamente el bien de uno para otro, implica además este “amor-comunión” una semejanza con el amado, así si uno ama a Dios se asemeja a Dios, y a semejanza de Dios ama a los hombre y busca el bien del prójimo, quiere el bien del prójimo. Otra dimensión importante es que quien es movido en su *ethos* a obrar por amor obra con facilidad, con ligereza y aun las acciones difíciles se hacen leves. Es así como la gracia santificante comunica en nosotros el bien de la *caridad*.³⁹⁴

La gracia divina es causa también de la fe en nosotros porque este movimiento de amor hacia Dios del que hemos hablado es un movimiento libre y voluntario, no coactivo o violento³⁹⁵, luego para que así sea requiere por nuestra parte que haya conocimiento del bien o del fin que perseguimos y ese conocimiento del “fin último” nos viene dado por la gracia. Como el hombre posee un conocimiento natural y el “fin sobrenatural” rebasa la razón es necesario que sea el auxilio divino quien comunique o done al hombre un conocimiento que vaya más allá de la razón y este conocimiento es la *fe*, “que versa sobre lo que no ve la razón natural”.

El primer mandato de la ley divina nos pide que alimentemos y cuidemos nuestra fe, la doctrina católica indica diversas maneras que se oponen a la fe:

- *Duda voluntaria* que rechaza o descuida tener por verdadero aquello que Dios a revelado y que la Iglesia, depositaria, propone creer.

³⁹⁴ CG III, 151.

- *Duda involuntaria* o vacilación al creer por la dificultad que supone superar ciertas objeciones respecto a la fe, se añade que si uno fomenta deliberadamente este tipo de duda se llega a la *ceguera espiritual*.

- *Incredulidad* implica el menosprecio de la verdad revelada o el rechazo voluntario de prestarle asentimiento.

Además de estas posiciones tradicionales contrarias a la fe podemos indicar otras posiciones más cercanas a nuestra realidad como son: el *fideísmo* que niega la complementariedad de la razón natural respecto a la fe y que surge como reacción ante el *racionalismo* que por el contrario niega el conocimiento por la fe. En el siglo XIX la Iglesia afronta estas dos posiciones en la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, “sobre la Fe católica”³⁹⁶. La última forma de increencia es la *indiferencia* ante lo religioso y, en particular, ante lo cristiano, caracterizada por una falta de estímulo o motivación ante la trascendencia y las preguntas últimas, y un exceso de preocupación por lo inmanente cotidiano, por lo inmediato, por el pequeño placer y comodidad de cada día, por lo útil y práctico, etc.

³⁹⁵ Lo acabamos de ver en CG III, 148.

³⁹⁶ DS 3000-3045; D 1781-1820. La doctrina católica afronta desde entonces el llamado problema de la “increencia”. En el XIX tanto las posiciones de teólogos protestantes, el desarrollo y triunfo de la perspectiva cartesiana, la filosofía moral y el panteísmo de Spinoza, la posición moral kantiana, el positivismo anglosajón son factores determinantes para el triunfo de un clima, que llega a nuestros días, donde la naturaleza y la razón son los límites de todo conocimiento posible. Esto aparta a Dios, la fe y la revelación de las posibilidades de conocimiento del hombre y se ha concretado en los ateísmo triunfantes durante finales del XIX y la primera mitad del pasado s. XX: Los de Feuerbach, Marx, Darwin, Spencer, Freud, Nietzsche, Sartre, etc. Hoy día este clima se ha superado por un nuevo fenómeno: *la indiferencia*. El clima de la posmodernidad supone por un lado un punto de partida indiferente ante toda trascendencia, lo que verdaderamente importa es el día a día, el fragmento, el moverme comodamente aquí y ahora y no las grandes preguntas y metarelatos. La ventaja de esto, sin embargo, frente a la fe es que los jóvenes posmodernos carecen de los prejuicios y resentimientos dominantes en el periodo anterior, por lo que son un papel en blanco para ecceder al conocimiento de la fe y son conscientes de tener necesidades espirituales y trascendentes. Es quizás aquí el lenguaje y la formas de la fe la que ha de reformularse para presentarse al hombre posmoderno como un bien atractivo.

Tras este inciso, de lo que se trata, (siguiendo a Santo Tomás en *Contra Gentiles* III, 152), es de rebatir brevemente la posición pelagiana que defiende que “la fe no procede de Dios sino de nosotros mismos” a lo que responde que para que el hombre pueda someterse a Dios mediante la fe y perseguir con su entendimiento el “fin último”, además del “*desiderium naturale videndi Deum*” requiere la ayuda y elevación de la gracia.

La tercera virtud teologal³⁹⁷ es la *esperanza* que es también causada en nosotros por la gracia. El amor al prójimo comienza por uno mismo pues uno quiere el bien del prójimo con relación a como quiere el bien para sí, el amor supone además no solo querer el bien de otro sino esperar el bien en otro, es decir, espera que el amigo o el amado sean un bien para mí, desea y anhelamos estar con las personas queridas, con los amigos, haya o no distancia y esa esperanza en el amor es una importante motivación de nuestras vidas, esperamos compartir y unirnos con las personas que queremos. De la misma manera la gracia estimula nuestra esperanza de unirnos con Dios y dicha esperanza es la motivación principal de ordenar nuestra vida a dicho fin aun cuando encontremos dificultades en el camino. Por otra parte es necesaria la esperanza en cuanto que nadie se mueve a un fin al que considera imposible, se tiende siempre a un fin posible y la condición de posibilidad de la bienaventuranza plena es, como hemos visto, el auxilio de la gracia.

Hemos visto que es la “Gracia santificante” y sus bienes o efectos: “fe, esperanza y caridad”, ahora vamos a ver con el Santo la gracia como “dada gratis”³⁹⁸ su razonamiento entiende que dado que la providencia de Dios guarda un cierto orden en las cosas naturales, también lo guarda en las cosas de fe, así los bienes de la fe unos los reciben de forma inmediata, otros a través de estos y

³⁹⁷ En estos tres capítulos que estudiamos no cita la fe esperanza y caridad como *virtutes teologales* sino como dones o bienes de la gracia. LO que denominamos *suparbienes*.

³⁹⁸ CG III, 154.

así ordenadamente, así los seres espirituales, los ángeles reciben un conocimiento y visión claro de Dios, por su mediación algunos hombres reciben un visión no clara pero si cierta de la revelación divina, que se certifica interiormente con la luz de la fe que es un don de la gracia. Luego estos hombres de fe son medios para que otros hombres puedan acceder y conocer la revelación, bien por el don de profecía, la predicación y sabiduría de los primeros, bien por su testimonio de vida, y siempre con el auxilio de la gracia. Con esta argumentación está respondiendo a posiciones maniqueas que niegan que el milagro corporal y el don de profecía sean fruto de la gracia de Dios; al montanismo y priscilianismo³⁹⁹ por entender estos que los profetas entraban en un trance irracional lo cual para Tomás no es acorde con la revelación y entiende que la gracia ilumina y potencia la razón y no la perturba. Aclara, además, que la gracia es “gratuita”, se da como regalo, sin mérito precedente y es además efecto del amor con lo que causa gratitud hacia Dios o “hace grato a Dios”.

10.3. GRACIA Y MORAL (*CONTRA GENTILES III*, 155-162)

El hombre se debate entre el bien y el mal por lo que para aquietarse y permanecer en el bien requiere la ayuda de un “motor inmóvil”, es el argumento inicial del Santo. Luego, “perseverar en el bien” es algo que está más allá de la libre elección que afecta a lo “particular ejecutable”, a “lo que puedo hacer aquí y ahora”, pero “querer permanecer en el bien” está por encima del poder de la libertad humana y en esto necesita la persona la ayuda de la gracia, porque aunque por su libertad y voluntad el hombre es dueño de sus actos tiene una serie de potencias naturales que no domina en sus múltiples elecciones, por lo que

³⁹⁹ Respecto a Prisciliano y el priscilianismo encontramos una información única y extensa en Menéndez Pelayo, M., *Historia de los Heterodoxos españoles I*, BAC, Madrid, 1986, (ver pp. 133-205)

situar la voluntad aquietada en el bien le supera sin la ayuda de la gracia.⁴⁰⁰ Ordenar la libertad humana de forma permanente en el bien requiere la ayuda de la gracia dada la condición de fragilidad y precariedad de la persona, lo que esclarece que la posición cristiana al respecto no es una pretensión de invulnerabilidad y autodomínio absoluto, se cuenta con la condición real y limitada del hombre, que a nuestro juicio es la clave de su grandeza, y por ello la aspiración cristiana es la de una ayuda externa sobrenatural que es, además, la ayuda de un Dios personal lo que supone en definitiva una relación interpersonal de amor entre Dios y la persona humana.

La fragilidad humana se manifiesta en el mal moral o pecado y Dios en su relación con el hombre cuenta con su real condición por lo que la gracia posibilita la reparación o restablecimiento del pecado humano.⁴⁰¹ Una de las mayores grandezas de la ética cristiana es que cree firmemente en la *posibilidad moral del ser humano*, el mal moral es reparable y lo admirable de esta doctrina es que tal reparación se da de forma gratuita, Dios personal y providente actúa y posibilita al hombre para moverse hacia su fin, hacia su bien, aun cuando la persona en su libertad se haya apartado de dicho bien. Cuando estudiábamos la providencia y el problema del mal veíamos que para Agustín y Tomás Dios no permitía nada en vano y que todo cobraría sentido nuevamente, incluso las acciones que el hombre en ejercicio de su autodomínio suponen un mal. En el ser humano siempre hay “potencia” y aptitud para el bien aun después del pecado. Desde una perspectiva vitalista podemos decir siguiendo esta doctrina que el ser humano puede reconstruir su vida y restablecerse moralmente, que, en contra de muchas morales que dejan al hombre sin posibilidad de salir de una miseria moral, existe siempre una posibilidad moral gratuita aportada por la providencia y la gracia de un Dios que ama al hombre particularmente en su debilidad.

⁴⁰⁰ CG III, 155.

⁴⁰¹ CG III, 116.

Cuando analizábamos antes la ley divina diferenciábamos el pecado mortal por su carácter de apartar al hombre del fin último, veíamos también cómo el trasfondo moral siempre compete a relaciones interpersonales sean con Dios o con el prójimo y en este sentido el pecado mortal supone un grave daño u ofensa al otro, en este caso Dios aun a través del daño al prójimo, lo que significa que la única posibilidad de reparar ese mal es el amor del dañado que restablece la amistad con el ofensor.⁴⁰² Por la otra parte se necesita también un arrepentimiento y una voluntad de no querer volver a hacer ese daño en un futuro, dado que una relación interpersonal de amor y en este caso de reconciliación implica un movimiento de la voluntad por ambas partes, no solo por el ofendido sino también por el ofensor que lamenta lo pasado y quiere evitar el mal realizado en el futuro.⁴⁰³ Además quien ha cometido injusticia y ha sido restablecido por la gracia y el amor de Dios ha de reparar también el estado de cosas que haya podido alterar por lo que, en su caso, debe asumir algún tipo de castigo o pena. Pero incide Santo Tomás que sobre todo basta el restablecer con fuerza una relación interpersonal en el amor con Dios.

La persona que en su vida se aparta del amor y la amistad con Dios pone, por lo dicho, un obstáculo a la gracia y es más fácilmente presa de cometer actos moralmente malos y apartarse más y más de su finalidad última⁴⁰⁴. Esta actitud vital, esta orientación interna se aproxima bastante a lo que en la teología contemporánea se denomina *opción fundamental negativa*, “una toma de posición libre o autodeterminación de la persona por el mal”⁴⁰⁵ aunque Santo Tomás no la identifica aquí con el pecado mortal que se corresponde, como vimos, con una elección singular o concreta, ni separa el obrar ético

⁴⁰² CG III, 157.

⁴⁰³ CG III, 158.

⁴⁰⁴ CG III, 160.

⁴⁰⁵ Rahner, K., y su discípulo Fuchs, J., distinguen entre la “libertad de elección” y una libertad más profunda y radical que denominan “trascendental” y que supone la “determinación de uno mismo frente a Dios”, la cual si es negativa y recusa el amor a Dios y al prójimo supone exclusivamente lo

intramundano con una actitud moralmente decisiva que le dispone “trascendentalmente” frente a Dios y le autodetermina; pero sí está dando relevancia a esta actitud que por supuesto es fuente del pecado mortal y de perseverancia en el pecado por privar de al hombre del amor gratuito de Dios.

Dios es libre en su acción, su amor y gratuidad no implican una obligación hacia el hombre, tampoco arbitrariedad o capricho, pues en la perspectiva tomista Dios obra para bien, un bien y un sentido que se develará al final, es el horizonte hebreo y cristiano de la *Promesa*, lo que revela a Dios como personal, libre e inteligente. Su acción se encuentra con la libre acción humana que puede persistir en el mal o buscar el bien, en este encuentro Dios permite a muchos en su libertad obrar el mal y otros los convierte y encuentra para el bien pero no hay en ello una predeterminación sino un encuentro libre y personal. Es la posición de Santo Tomás en contra de Orígenes y otros con influencia platónica que encuentran que “unos son convertidos a Dios y otros no por obras que hicieron sus almas antes de unirse a los cuerpos”.⁴⁰⁶ En el siguiente capítulo reitera que Dios es causa de toda bondad y la que existe en el hombre es participe de la bondad divina y por el contrario Dios no es causa del mal y el pecado en el hombre ni lo determina para ello sino que, lo hemos visto, el pecado es defecto de la voluntad humana. Contrariamente a estas opiniones Tomás reafirma que la acción de Dios sobre el hombre, su providencia y su gracia, es siempre positiva siempre un bien.⁴⁰⁷

Por último Santo Tomás aunque reconoce que existe una predestinación, elección y reprobación por parte de Dios hacia los hombres entiende que no

que la moral católica califica como “pecado mortal”. Ver en Rahner, K., *Corso fondamentale sulla fede*, Alba, 1977, (pp. 131-148)

⁴⁰⁶ CG III, 161.

⁴⁰⁷ CG III, 162.

responde esto a la predeterminación y la necesidad sino al encuentro del amor divino, su providencia y su gracia, con la persona humana; entendiendo a Dios providente como inteligencia y voluntad ordenadoras del cosmos.⁴⁰⁸

10.4. NATURALEZA Y GRACIA EN EL PENSAMIENTO POSTERIOR AL AQUINATE

El principio que rige a Santo Tomás en este aspecto es la *voluntad salvífica de Dios*: “ El amor de Dios es causa de la bondad de las cosas creadas”⁴⁰⁹. Todos los seres existen y se dan los bienes en cuanto queridos por Dios y en la medida que Dios los quiere. El amor de Dios es el que infunde y crea la bondad en las cosas porque según la tradición cristiana existe una *voluntad salvífica universal*⁴¹⁰ por la que Dios comunica al hombre una naturaleza humana ordenada a reconocerle y amarle naturalmente y la posibilidad real de observar los preceptos de la ley divina y la posibilidad de alcanzar su fin pleno.⁴¹¹ Dios en este sentido ayuda al hombre y le da los medios necesarios para su salvación de forma sobreabundante, en forma de amor y misericordia gratuitas que manifiestan la esencia de la justicia divina⁴¹².

⁴⁰⁸ CG III, 163. Es el capítulo final del libro III.

⁴⁰⁹ “*Amor Dei est causa binitatis rerum*”. Cf. S Th I, q. 20, a. 2.

⁴¹⁰ Así insisten en ello San Juan Damasceno y San Agustín.

⁴¹¹ Ver STh I, q. 21, a. 1, ad. 3; q. 23, a. 5, ad. 3; *De veritate* q. 23, a. 3, este último texto indica que la voluntad salvífica universal es más, que un precepto divino, un a voluntad de beneplácito y amor de Dios hacia el hombre.

La cuestión de la predestinación la desarrolla en la *Suma Teológica* I, q. 23 y la define como “la razón de la transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna”⁴¹³ porque destinar es enviar y Dios desde la eternidad determina los medios eficaces para conducir a la criatura racional a su fin último. En el artículo segundo defiende que la predestinación está en Dios y no en la criatura aunque tiene efectos en ella: la vocación, la justificación y la glorificación. En el tercer artículo habla de la reprobación defendiendo, como hemos visto ya en *Contra Gentiles*, que Dios no es en modo alguno causa del pecado y menos que la reprobación consista en una voluntad divina de excluir a algunos de la salvación sino en una “no-elección” y en la permisión de que unos perseveren en el mal moral. En el artículo cuarto habla que los predestinados lo son en cuanto que elegido y queridos por Dios, que los elige y quiere su bien perfecto, lo que encierra además el *principio de predilección*: “nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios”, en lo que el Aquinate sigue el convencimiento de San Agustín de que lo excelente y más íntimo que hay en nuestras libres determinaciones encuentra su fuente en la predilección de Dios sobre nosotros, en su amor y su cercanía. Para Garrigou Lagrange⁴¹⁴ Santo Tomás mantiene dos principios paradójicos, uno contra el *predestinacionismo* que sostiene que: “Dios no manda jamás lo imposible posibilitando así la salvación a todos” y un segundo principio antipelagiano que mantiene el principio de predilección divina: “nadie sería mejor que otro si no fuese más amado por Dios”. Entiende que en Santo Tomás no encontramos *in via* ningún concepto positivo de Dios solo por analogía, negativamente o relativamente podemos acceder de alguna manera a Él. Así Lagrange, Bossuet, y otros estudiosos extrinsecistas entiende que en Tomás hay una rotunda separación entre orden natural y sobrenatural, que en el primero no encontramos en la persona una tendencia ontológica hacia la felicidad, que si bien Dios tiene designios, en su providencia, de salvación eterna

⁴¹² S Th I, q. 21, a. 4.

⁴¹³ S Th I, q.23, a. 1: “Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae; nam destinare est mittere”.

⁴¹⁴ Garrigou-Lagrange, R., *La predestinación de los Santos y la Gracia*, Desclée, Buenos Aires, 1946. (Ver pp. 92-133).

hacia los hombres, dada la desproporción de la naturaleza con la grandeza sobrenatural ha de existir una felicidad natural accesible y proporcionada a la condición humana pero un designio más alto solo es fruto de la absoluta gratuidad de la gracia divina y de una especial preferencia de Dios “sobre un número que le es conocido”.⁴¹⁵

La lectura que hemos hecho nosotros de Santo Tomás es muy distinta a la de Lagrange, a quien hemos tenido en cuenta, desde el comienzo del trabajo hemos indicado y mostrado en su desarrollo que la concepción tomista de la providencia es implícitamente y profundamente personalista. Para Tomás Dios como “razón universal” y “rector del cosmos” es “inteligencia ordenadora, es personal y se relaciona especialmente con la persona racional en relación interpersonal de amor”, Dios es cercano al hombre y actor en la historia, es sentido y significado en la historia. En la base de esta concepción está el convencimiento de Tomás de Aquino de un “deseo natural innato en el hombre de conocer y amar a Dios y de alcanzar su finalidad y felicidad sobrenatural perfecta.”⁴¹⁶

Esta discusión indicada, importante en el pasado s. XX en los momentos previos al Concilio Vaticano II, tiene una historia en el pensamiento posterior al Aquinate un procese de naturalización del alma que llega hasta el concepto de “naturaleza pura”. Para Cayetano “la naturaleza racional es un todo completo en el que las tendencias y las capacidades activas se corresponden rigurosamente” y el “deseo natural” no se extiende más allá de las facultades naturales⁴¹⁷ lo que da un paso respecto a Tomás para fijar los límites de “una naturaleza sin la gracia”.

⁴¹⁵ En el primer capítulo de este trabajo expusimos ya la posición extrinsecista que recuperamos ahora al respecto de la concepción tomista de la “gracia”.

⁴¹⁶ Para De Lubac, citado con frecuencia y a quien seguimos en su concepción: “Dios me ha dado el ser y ha impreso en mí una finalidad sobrenatural a ese ser que me ha dado”, es decir, me ha creado criatura y al tiempo ha creado en mí la posibilidad de ser “criatura nueva”. Ver De Lubac, H., *El misterio de la sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991. Ver *El “donum perfectum”*, en las pp. 91-116.

⁴¹⁷ “*Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*” (Cayetano, *In Primam*, q. 12, a. 1, n. 10). Citado en De Lubac, op. cit., p. 157.

Cuando Cayetano habla de “potencia obediencial” hace una aplicación muy distinta a la que hacía el Aquinate para quien dicha “potencia” consistía en que la naturaleza humana “tiene una potencia obediencial para recibir la gracia santificante” porque su finalidad es precisamente *sobrenatural* por lo que además tiene un cierto *ordo naturalis* para recibir la gracia. Cayetano por su parte rechaza este principio Tomista de “*naturaliter anima este gratiae capax*”⁴¹⁸ y reduce el caso del destino sobrenatural espíritu racional creado al caso particular del milagro, porque previamente ha reducido la naturaleza humana a un asunto de especies.⁴¹⁹

Pero más allá de este antecedente en Cayetano el problema de la naturaleza humana y la gracia surge de una forma más visible a raíz del protestantismo. Para Lutero (1483-1546) la naturaleza humana es “naturaleza caída”, sin fuerza alguna ante el mal moral aun después de la justificación y entiende que la concupiscencia es humanamente invencible por lo que desconfiando de la posibilidad de una *justicia interior al hombre* busca una “justicia exterior”, una fe sin obras. No se puede reducir el Luteranismo a esta doctrina al pie de la letra, tengamos en cuenta que ya Melancton en 1535 declara la necesidad de las buenas obras para la salvación.

Zwinglio (1484-1531) por su parte entra en un pseudo panteísmo y fatalismo “donde las criaturas dimanar de Dios por vía de emanación” y el hombre es en manos de Dios lo que el instrumento en manos del artista; en su concepción providencia Dios es causa de todo incluido el mal y el pecado, dado que el hombre está sometido a la necesidad y, desde luego, Dios no peca forzando al hombre a pecar puesto que está más allá de la ley. El pecado original lo ve como una enfermedad de la naturaleza inclinada al mal que no puede ser quitada ni por el bautismo en contra del catolicismo y de Lutero.

⁴¹⁸ S Th I-II, q. 113, a.10.

⁴¹⁹ De Lubac, op. cit., pp. 157-184.

Calvino (1509-1564) en su *Institución Cristiana*⁴²⁰ tiene por doctrina fundamental “la predestinación de unos y la reprobación gratuita de los otros”, para él “Dios excita a unos al pecado aunque éste es libremente cometido pues no es exteriormente constreñido a hacerlo”, no es un fatalismo sino según Calvino el “misterio de la voluntad de Dios que es justo aunque no podamos comprenderlo”. Es un oculto e incomprensible designio de su providencia que destina a unos a la perdición y a otros a la vida. Calvino sí admite la necesidad de obras buenas para la salvación pero sin darles un gran peso meritorio.

El exponer estos puntos de los reformadores nos interesa por la reacción contrareformista del *Decreto sobre la justificación*⁴²¹ de la sesión VI del Concilio de Trento que responde así:

- La libertad humana aun movida y ayudada por la gracia divina es necesaria para su salvación, incluso el hombre en su libertad puede rechazar dicha gracia.⁴²²

- La libertad humana es una realidad aun después de la caída del primer pecado, que aun habiendo herido la naturaleza humana no la ha destruido ni sometido a una necesidad negativa.⁴²³

- Dios no es causa del mal moral, es el hombre responsable de sus acciones buenas y malas.⁴²⁴

⁴²⁰ Respecto a los tres autores citados, padres del protestantismo ver Garrigou-Lagrange, op. cit., pp. 147-152.

⁴²¹ DS 1520-1583; D 192-842.

⁴²² Contenido, en positivo, (el concilio lo formula en negativo, *anathema sit*) del Canon 4º. (Cf. DS 1554; D 814).

⁴²³ Canon 5º, (en DS 1555; D 815).

⁴²⁴ Canon 6º, (en DS 1556; D 816).

- La gracia de Dios y la predestinación a la salvación, al fin feliz pleno, es para todos los hombres y no para un resto predestinado que excluye, por arbitrio divino, a otros destinados al mal.⁴²⁵

- La ley moral comunicada por Dios como bien al hombre es posible observarla y vivirla con ayuda de la gracia.⁴²⁶

En 1560, tres años antes de concluir el Concilio de Trento, la Universidad de la Sorbona condena 18 proposiciones de Miguel Bayo⁴²⁷ que recoge más tarde, en 1567, la bula de San Pío V *Ex omnibus afflictionibus*⁴²⁸ que mostraban afinidad con los principios protestantes. Bayo, profesor de Lovaina defiende que la libertad humana solo sirve para pecar; que las obras de los infieles son pecados y las virtudes de los filósofos son en verdad vicios; que los actos humanos realizados no libremente sino por necesidad son también pecados; niega que la libertad del hombre pueda evitar pecado alguno. Es indudable el Agustínismo de Bayo, que coincide con el maestro, San Agustín, en lo siguiente: “El hombre está hecho de tal manera que en cualquier estado tiene necesidad de ayuda exterior, la gracia, para alcanzar su destino”. Tanto para Bayo como para Agustín un estado en que el hombre fuera abandonado a su libertad, a su conocimiento y a sus propias fuerzas es inconcebible, no hay en ellos concepción de “naturaleza pura” y en esto coinciden. La divergencia entre Bayo y Agustín viene por lo siguiente: La gracia en Agustín es una elevación gratuita completamente, inmerecida por el hombre, que nos sitúa en una felicidad inmediata, es caridad divina, amor divino dado al hombre, independiente del primer pecado y de la situación de caída tras él. Bayo entiende que en el origen del hombre existía una integridad debida, en su naturaleza, que se rompe con el

⁴²⁵ Canon 17, (en DS 1567; D 827).

⁴²⁶ Canon 18, (en DS 1568; D 828).

⁴²⁷ Respecto a Bayo y al problema expuesto seguimos a Garrigou-Lagrange, R., op. cit., pp. 153-156; también a De Lubac, H., *Agustinismo y teología moderna*, en op. cit., ver pp. 269-297.

pecado de Adán y que debe ser restablecida con lo cual la gracia es un medio necesario y un pago de los derechos de la naturaleza humana sobre Dios. El hombre sobre la base de su naturaleza originaria adquiere unos derechos sobre Dios y requiere como medio para su consecución de una ayuda que es la gracia, no entendida ya como tal, como desbordamiento gratuito y amoroso de la bondad divina, sino como una deuda de justicia conmutativa. En cierto sentido, formalmente, se identifica con Pelagio, ambos son naturalistas y conciben la naturaleza humana como un estado de inocencia e integridad pero difieren radicalmente, materialmente, en el modo de verlo: Pelagio es optimista y entiende que la autonomía humana consiste en que la naturaleza humana tiene una potencia propia enfrente de Dios, por lo que se basta y no requiere la gracia. Bayo es pesimista y ve que la criatura racional no puede alcanzar por sí misma su fin pero tiene unos derechos frente a Dios, una natural exigencia, un requerimiento que le posibilite recuperar su natural integridad.

En cuanto a la relación moral si Agustín siguiendo a San Pablo afirma que “la caridad es la plenitud de la ley”, Bayo traduce esto como que “la observancia de la ley es la verdadera caridad” lo que indica el legalismo de la doctrina del teólogo de Lovaina.

Cornelio Jansenio⁴²⁹, obispo de Ypres y estudioso de San Agustín, en su obra *Augustinus*⁴³⁰ renovará las propuestas de Bayo:

- Entiende que por el primer pecado la naturaleza humana se corrompe de tal forma que ya no es capaz de nada bueno y así algunos preceptos de la ley

⁴²⁸ DS 1901-1980; D 1001-1080. Se reitera la conexión de esta doctrinas en las posteriores bulas: *Provisionis nostrae* de Gregorio XIII, en 1579, y *In eminenti Ecclesia militante* de Urbano VIII, en 1641.

⁴²⁹ Respecto a Jansenio seguimos a los autores indicados en Bayo. Ver en De Lubac, pp. 299-351.

⁴³⁰ Sus tesis son condenadas por la Iglesia en la Constitución *Cum occasione* de Inocencio X, en 1653; en las Constituciones *Ad sacram beati Petri sedem* de 1656 y *Regiminis Apostolici* de 1664, ambas de Alejandro VII y por último en la también Constitución *Vineam Domini Sabaoth* de Clemente XI, en 1705.

divina sobrepasan las fuerzas humanas, y les falta también la gracia suficiente para cumplirlos. En definitiva la ley eterna es imposible de cumplir.

- Niega la libertad de la voluntad humana que por un lado no se puede resistir a la *gracia interior*, es decir el hombre no es libre de acoger o rechazar la gracia. Por otra parte entiende también que el pecado es inevitable.

- En tercer lugar entiende que no existe por parte de Dios voluntad salvífica universal, que Cristo no ha muerto para la salvación de todos sino solo de los predestinados.⁴³¹

En principio parece haber una gran distancia entre Jansenio y Bayo, si, como vimos, en Bayo la relación entre el hombre y Dios se presentan según un modelo contractualista, hay un contrato y un débito, una especie de convención jurídica de tono farisaico. En Jansenio aparece un Dios omnipotente y arbitrario que salva a sus elegidos mediante coerción y deja bajo el yugo del pecado invencible a los destinados a condena. En palabras de De Lubac: “Uno erige al hombre delante de Dios en reclamación de unos derecho y el otro lo anonada”.

El sentido de la doctrina de Jansenio es que sin una gracia especial de Dios el hombre no puede cumplir los mandamientos, por otra parte la acción de esta gracia sobre el hombre es irresistible; de esta forma la persona queda bajo un doble determinismo: natural, porque el pecado le es irresistible y sobrenatural, porque la gracia le es irresistible.

El siguiente paso es de sumo interés y lo debemos, tras Trento, al jesuita Luis de Molina (1535-1600) que en su obra “*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et*

⁴³¹ Sus cinco tesis se exponen en DS 2001-2007; D 1092-1096.

*reprobatione*⁴³² de 1588 propone una teoría de la predestinación y la presciencia divina fuente de largas controversias.⁴³³ Para Molina San Agustín ha mostrado contra pelagianos y semi pelagianos que el inicio de la salvación proviene de la *gracia previniente y excitante*, dada por Cristo a los hombres según el beneplácito del Padre y no por mérito de nuestra libertad, así la predestinación eterna de Dios no proviene de los méritos y el uso de la libertad por parte del hombre sino del beneplácito y la elección divina. Molina asume que esta doctrina es común en San Agustín Santo Tomás y la mayor parte de escolásticos pero le parece que es sumamente difícil de conciliar esta visión de “gratuidad absoluta de la predestinación a la gloria”, y no desde la “previsión de nuestros méritos”, con la realidad de la libertad humana. Molina añade que es necesario conciliar la libertad de albedrío del hombre con la gracia, la presciencia y la predestinación divinas por lo que propone que la predestinación a la bienaventuranza no es absolutamente gratuita por parte de Dios sino “desde la previsión de nuestros méritos”⁴³⁴ y entiende que para evitar caer en el pelagianismo hay que apoyarse en los siguientes principios:

- *Concurso divino*: Dios concurre influyendo de modo general para los actos naturales como particularmente para las acciones sobre naturales. Para Molina si bien es suficiente un concurso divino y una gracia que mueva moralmente a manera de atractivo, dicha gracia se hace eficaz por nuestro libre consentimiento y por la cooperación de nuestra libertad, es más está en nuestra libertad hacer la gracia eficaz o no de cara a nuestra conversión y justificación. Por ello añade que la predestinación no es una predeterminación de auxilios por sí eficaces y entiende que dos personas ayudadas por la misma gracia, dada nuestra libertad, puede que una se convierta y el otro no; es más es posible que uno ayudado con grandes auxilios no se convierta y otro con menores gracias y

⁴³² Las obras fundamentales de Molina son dos: *De iustitia et iure*, donde recoge las lecciones de la cátedra (cursos de 1577-1578) y la citada *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* publicada siendo profesor de la Universidad de Evora. Ver Ocaña García, M., *Molina (1535-1600)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

⁴³³ Ver Garrigou-Lagrange, op. cit., pp. 157-188.

⁴³⁴ *Ex praevisis meritis*.

ayudas divinas sí lo haga. Molina en este punto se anticipa a la concepción de *autonomía humana* de la modernidad, la libertad del hombre y su autonomía es radical de cara a su salvación, hasta el punto que rechaza las concepciones de Tomás respecto a la predilección divina, la moción de las causas segundas y la precedencia de la elección divina a la previsión de los méritos.⁴³⁵

- *Perseverancia final*: Ninguna persona puede perseverar mucho tiempo en la gracia sin ayuda del auxilio divino luego la perseverancia es un don de Dios, pero cuidado, dice, a nadie niega Dios este auxilio para perseverar en el bien de forma que para el don de la perseverancia se requieren dos cosas: el auxilio que parte de Dios y que la persona que ha de recibir y participar de tales ayudas coopere, lo que parte de nuestra libertad y voluntad.

- *Presciencia o ciencia media*: Propone una presciencia intermedia de Dios que sitúa entre la “ciencia libre de Dios” y la “meramente natural”, así dice, “antes del acto libre de su voluntad Dios conoció qué había de ser por el albedrío creado en cada uno de los órdenes de las cosas”⁴³⁶, es decir, Dios prevé lo que un hombre elegiría situado en determinadas circunstancias y ayudado por una gracia concreta, pero la previsión divina variaría si la criatura racional tomase en razón de su libertad de albedrío una elección distinta. Para clarificar más el matiz, la libertad de la criatura no está determinada por la presciencia de Dios, por el contrario es esta llamada “ciencia media” de Dios la que está determinada por la libre elección de la criatura racional. Molina conoce la novedad de esta interpretación y explica que ésta propuesta responde a su interés por conciliar la libertad de albedrío y la predestinación divina, cree que es la única y mejor forma de hacerlo.⁴³⁷

⁴³⁵ Cfr. Garrigou-Lagrange, op. cit., pp. 163-164.

⁴³⁶ Cfr. Garrigou-Lagrange, op. cit., pp. 165-168.

⁴³⁷ Incluso se confronta a Tomás de Aquino que en S TH I, q. 14, a. 8, respecto a si la ciencia divina es causa o no de las cosas, responde a Orígenes de la siguiente manera. Dice Orígenes: *no sucederá algo porque Dios conozca el futuro: sino porque el futuro antes de que sea presente es conocido por Dios.* Tomás responde: *Lo que expresa Orígenes se refiere al concepto de ciencia que no conlleva causalidad... Respecto a que Dios conoce previamente algo que sucederá, hay que entenderlo como causalidad de consecuencia y no de existencia. Por lo tanto, algunas cosas sucederán porque Dios ya*

- *Orden de las circunstancias en la vida de los predestinados*: El beneplácito divino es causa de que un hombre sea situado en un orden de circunstancias en donde, según la previsión de su ciencia media, se salvará en vez de situarlo en un orden distinto donde se hubiera perdido. Afirma que esta circunstancia de situar a uno en este orden de circunstancias y con unas determinada gracia no es una predestinación caprichosa sino que depende de la previsión divina, por la ciencia media, de los méritos de esa persona.

Históricamente el molinismo se nos presenta como una reacción al determinismo luterano y su punto de partida consiste en salvaguardar la libertad del hombre respecto al determinismo protestante. El dominico Báñez reaccionará a su vez ante esta concesión excesiva, a su juicio al libre albedrío humano en detrimento de la eficacia de la causalidad divina.⁴³⁸

La contraposición entre predestinación y *libre albedrío* ocupa el centro de la tesis de Molina que la resuelve desde un planteamiento estrictamente filosófico, fue además la polémica estrella del siglo XVI al representar la reflexión sobre la dignidad y responsabilidad de la persona ante el nuevo horizonte que le abría el descubrimiento de América y la aparición de la ciencia moderna.⁴³⁹ De hecho “la esencia del molinismo se encuentra en una definición de libertad creada que entraña la negación de la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, y que obliga a admitir la ciencia media”⁴⁴⁰. La expresión *libre albedrío* se compone de dos términos *liber* y *arbitrium* que deriva de arbitrar o discernir desde una reflexión racional, una reflexión antecedente a la elección según Aristóteles y Tomás de Aquino, a saber, una voluntad que quiere precedida de

lo sabe; sin embargo que vayan a suceder no es la causa de que Dios lo sepa. Molina reconoce que su posición en esto es contraria al Aquinate, como mostramos.

⁴³⁸ Bonet, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglos XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932, p. 171.

⁴³⁹ “La disputa de *auxiliis* constituye la cima del humanismo cristiano español y de la metafísica del tiempo de la Contrarreforma”. En Martín, A., “Pensamiento teológico español y vivencia religiosa en la Reforma Española”, en *Historia de la Iglesia en España*, Tomo III-2º, BAC, Madrid, (p.325).

una deliberación y elección del entendimiento. Molina prefiere usar el término “libertad de arbitrio”⁴⁴¹ y precisa que la libertad es lo que se opone a la esclavitud, a la coacción o fuerza externa, a la necesidad o impulsos naturales, de lo que sigue que la libertad requiere de tres características:

- *Indeterminación*: “Toda determinación que le venga a la libertad desde fuera de sí, destruye la libertad”.⁴⁴²

- *Independencia*: Toda decisión es revisable, se puede rectificar porque Dios respeta las causas segundas creadas y es consecuente respetando el modo natural de cada ser, en especial de la criatura racional, en su obrar, incluso en el auxilio o colaboración que tenga con la criatura. Molina sigue de esto que la libertad es independiente de la gracia, de la vocación y de la presciencia divina.⁴⁴³

- *Autonomía*: autodeterminación o posibilidad de tomar decisiones des de sí mismo tanto para lo bueno como para lo malo, lo que hace al hombre responsable de sus actos: “Dícese obrar libre aquél que, puestos todos los requisitos para obrar, puede hacer o no hacer; o hacer una cosa de tal modo que pueda, igualmente, hacer la contraria”⁴⁴⁴.

Las características enunciadas se identifican con lo dicho por el Aquinate respecto a la libertad humana en relación con la providencia o gobierno de Dios y con la gracia: Respeto de la condición y perfección de naturaleza de la criatura racional, no-coacción, justa autonomía pero, como indicábamos, en Tomás hay un encuentro entre Dios y la libertad humana, donde la iniciativa y el principio de todo ser y de toda acción está en Dios. Para sus detractores dominicos Molina

⁴⁴⁰ Garrigou-Lagrange, R., op. cit., p.171.

⁴⁴¹ Cfr. Ocaña García, M., op. cit. pp. 17-19.

⁴⁴² Molina, L., *Concordia*, (Ed. De Rabeneck, J., S.I.), Madrid-Oña, 1953. Citado por Ocaña García, op. cit., p. 20.

⁴⁴³ Op. cit., p. 21.

⁴⁴⁴ Molina, L., op. cit., p. 8 y 504. Citado en Ocaña García, op. cit., p. 22.

en su afán legítimo de garantizar la libertad humana prescinde de la referencia a Dios y pone como punto de partida la razón y libertad humana, hasta el punto que como indica Garrigou Lagrange: “La previsión divina depende de la elección que hará el hombre supuesto, colocado en tales circunstancias”⁴⁴⁵.

Paro los tomistas de esta época esta *definición molinista*, (que hoy podemos ver que se adelanta a posiciones modernas como la de Kant), es inaceptable. Así para Domingo Báñez (1528-1604) y sus seguidores⁴⁴⁶ la posición de Molina supone olvido y atropello de la omnipotencia divina. Las objeciones se dirigen especialmente a tres tesis del molinismo⁴⁴⁷:

- Su definición de libertad: Báñez y otros adversarios entienden que su definición de libertad no puede establecerse ni *a priori* ni por la experiencia sino que es una petición de principios dado que la experiencia “no puede demostrar que la libre determinación de nuestros actos salvíficos es independiente, como tal, de la causalidad divina”, es decir que Dios no causa en nosotros y con nosotros hasta el modo de nuestro obrar libre. La causalidad divina no cae bajo nuestra experiencia por ser más íntima a nosotros que nuestra propia libertad. Además nuestra libertad *participa* de la soberana libertad divina por lo que “hace depender de la elección divina nuestra libre elección salvífica en aquello que ésta tiene de más íntimo y mejor”⁴⁴⁸.

- La *ciencia media*: Por la que Dios puede anticiparse a la libertad humana sin menoscabar su responsabilidad. Molina admitía en Dios la *ciencia natural* por la que conoce los “posibles” y la *ciencia libre* por la que conoce los “futuros”, pero entiende que entre “posibles” y “futuros” existen realidades

⁴⁴⁵ Garrigou, op. cit., p. 172.

⁴⁴⁶ Lemos, Álvarez, Juan de Santo Tomás, la escuela de Salamanca, fundada por Francisco de Victoria, en sus tratados *De Deo* y *De gratia*.

⁴⁴⁷ Garrigou-Lagrange, op. cit., pp. 179-188.

⁴⁴⁸ Domingo Báñez concibe un radical y total dominio de Dios que supone no solo una actuación de Dios en el obrar humano o *praemotio physica*, como en general admite el tomismo, sino una predeterminación física que garantice el supremo dominio y la presciencia divina.

futuras contingentes, que denomina, “futuribles” por lo que introduce en Dios un tercer conocimiento o *ciencia media*, a saber, la preciencia divina conocerá la libre elección del hombre en las distintas hipótesis, la libre decisión humana elegirá una de la posibilidades, que coincidirá con la que Dios ya conoce; la providencia o acción divina intervendrá en cuanto facilitará u obstaculizará las circunstancias, pero lo que decide el hombre no viene determinado porque Dios lo haya previsto sino, al revés, “Dios lo había previsto porque el hombre así lo había de decidir”.⁴⁴⁹ Sus adversarios le oponen que “anteriormente a todo decreto divino, no puede darse ningún futuro condicional ni futurible determinado”, es decir, que un contingente futuro no puede estar determinado.⁴⁵⁰ Por último objetan: ¿Cómo seguir manteniendo que Dios es la causa primera? A lo que el molinismo responde que el ser Dios causa primera no anula a la causa segunda en cuanto causa y no la hace mero instrumento. Si bien Dios es causa primera y principal no deja de ser “causa con” (la causa segunda).⁴⁵¹

- La predestinación *ex praevis meritis*: A lo que opusieron el principio de que *Dios, como todo sabio, quiere el fin antes que los medios*, es decir, que Dios quiere la gloria para sus elegidos antes que las gracias que les harán merecer esa gloria⁴⁵². También objetaban el cómo explicar la existencia de la *gracia eficaz*, es decir, la gracia que consigue el fin para el que ha sido dada, a lo que los molinistas respondían que la gracia no es impuesta sino gratis dada y espera la cooperación, que no siempre se da, de la libertad humana, lo que depende solamente de la causa segunda.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Ocaña, op. cit. p. 347.

⁴⁵⁰ Garrigou Lagrange, op. cit. pp. 182-185.

⁴⁵¹ Ocaña, op. cit., p. 42.

⁴⁵² Garrigou Lagrange, op. cit. p. 186.

⁴⁵³ Ocaña, op. cit., p. 43.

La polémica entre molinistas (jesuitas) y bañecianos (dominicos)⁴⁵⁴ se prolonga desde el pontificado de Clemente VIII (1592-1605) hasta el de Paulo V (1605-1621) que el 28 de agosto de 1605 zanja la cuestión con una fórmula que envía a los superiores generales de la Orden de Predicadores y de la Compañía de Jesús donde deja libertad para defender ambas posiciones con la sola prohibición de que por esto se insulten entre ellos.⁴⁵⁵

Roberto Belarmino y Francisco de Suárez admiten con el molinismo la *ciencia media* negando la eficacia intrínseca de los decretos divinos y la gracia, pero contra Molina reconocen una *absoluta gratuidad* de Dios en la predestinación a la gloria eterna que es anterior a la previsión de los méritos humanos, tanto futuros como *futuribles*, es decir, que Dios hace uso de la *ciencia media* posteriormente a la predestinación a la gloria para distribuir su gracia, que denominan *congrua*.⁴⁵⁶

El Cardenal Belarmino estudió filosofía en el Colegio Romano, en 1562-1563, después estudió teología en Padua, en 1567-1568, más tarde, en 1570, es designado para enseñar en Lovaina donde explica la *Suma Teológica* hasta 1576, es en Lovaina donde se ve llevado a refutar las tesis de Bayo, de ahí su defensa de la absoluta gratuidad de la predestinación a la gloria, con anterioridad a la previsión de nuestros méritos, en su obra *De gratia et libero arbitrio*. Excluye como razón de la predestinación el mérito, cualquier uso del libre albedrío y de la gracia por parte del hombre, es la elección gratuita de Dios la razón de la predestinación, es el fin querido antes que los medios. En segundo lugar la gracia *congrua* (conveniente, adecuada) implica que la gracia eficaz y la suficiente no difieren en un segundo momento a causa de que una obtenga efecto por la libre cooperación de la persona sino que difieren desde un primer

⁴⁵⁴ También hemos seguido en el estudio de la polémica "De Auxiliis" a Forment, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1998, en las pp. 205-259.

⁴⁵⁵ DS 1997; D 1090.

momento porque Dios desde su *ciencia media* si quiere producir en nosotros el bien escoge los medios, la manera y el momento adecuado para que esa gracia produzca el efecto infaliblemente pero por el consentimiento humano. Belarmino para garantizar la absoluta gratuidad de Dios es el primero en afirmar la idea de “naturaleza pura”⁴⁵⁷, no la introduce más que oblicuamente, está la idea de que si bien el fin último del hombre consiste en la visión de Dios, tal fin solo puede ser efecto de la bondad divina luego la expectativa del hombre queda en un género de beatitud *longe minor*, aunque nuestro autor no se arriesga a determinar tal fin. Belarmino manifiesta constantemente la preocupación por permanecer fiel en todo a Santo Tomás pero según De Lubac en su refutación a Bayo se ve forzado a mantener la hipótesis de “un hombre abandonado por el Creador a su fin proporcionado” para garantizar el carácter trascendente de la visión divina a la que estamos llamados.

Suárez (1548-1617) no entiende la *ciencia media* como Molina y Belarmino, como una supercomprensión de nuestra libertad por parte de Dios suponiéndola bajo determinadas circunstancias, por parecerle que esto conduce a un determinismo e intenta explicarlos mejor desde una perspectiva lógico-filosófica: De dos proposiciones condicionales (A y B) contradictorias, una es necesariamente verdadera y la otra, por tanto, falsa, (así, por ejemplo: A: Pedro en tales circunstancias no pecaría; B: Pedro en tales circunstancias pecaría). Dios que es inteligencia infinita, que penetra toda verdad, ante ambas proposiciones singulares y relativas a un futuro contingente determinaría con certeza cual de las dos es verdadera y cual es falsa.⁴⁵⁸

Además, Suárez dará un paso definitivo siguiendo el principio tímidamente enunciado por Belarmino respecto a la concepción de “naturaleza

⁴⁵⁶ Cfr. Garrigou Lagrange, op. cit., pp. 189-194.

⁴⁵⁷ De Lubac, op. cit., 419-427.

⁴⁵⁸ Cfr. Garrigou Lagrange, pp. 196-197.

pura”⁴⁵⁹: Suárez parte de pensar, siguiendo a Aristóteles, que por ser el hombre un ser natural debe tener un fin dentro de los límites de la naturaleza, un fin proporcionado a los medios de un ser natural. Así entiende Suárez que en virtud de su creación el hombre está hecho “para una beatitud de esencia natural” y suponer que esté llamado de hecho a un fin más elevado, éste necesariamente ha de ser un sobreañadido respecto al primero. Suárez entiende, con Aristóteles, que el apetito sigue a la potencia de la naturaleza y no puede fundamentarse, por tanto, un deseo natural de conocer a Dios pertenece al orden puramente natural y es imposible que se oriente hacia una finalidad sobrenatural: “No existe semejante apetito sino para una forma que sea debida a la naturaleza, para un término que la naturaleza pueda alcanzar, sea con las solas fuerzas, sea al menos con el socorro de causas del mismo orden”.⁴⁶⁰

Desde Suárez, o con Suárez, serán de la misma opinión sus contemporáneos Vázquez, Lessius; los dominicos Juan de Santo Tomás y Pedro de Godoy; los carmelitas de Salamanca; los jesuitas Pedro de Arrubal; Antonio Pérez, Arriaga y Domingo Viva y muchos otros. La afirmación de Suárez es mantenida hasta el siglo XX por teólogos y tomistas como Charles Boyer, Blaise Romeyer o Garrigou Lagrange y contestados por otros teólogos y tomistas no menos importantes como Juan Alfaro o el Padre Henri De Lubac. Ha sido esta interesante polémica, concretada en el pensamiento de Lagrange y el de De Lubac, la que nos ha dado el marco y el hilo conductor para exponer la cuestión de la gracia y la predestinación en el pensamiento posterior al Aquinate. Para concluir nos vamos a acercar más a nuestro tiempo y al ámbito de la filosofía moral y política para buscar si hay algún tratamiento de un asunto tan teológico y sobrenatural como es la gracia.

⁴⁵⁹ En sus obras *De ultimo finem hominis*, de 1592, y el tratado *De gratia*, obra póstuma publicada a partir de 1619.

⁴⁶⁰ Así expone De Lubac cómo Suárez excluye el tradicional “deseo de la naturaleza”. En De Lubac, op. cit., pp. 427-433.

10.5. LA ESFERA DE LA GRACIA DIVINA

Ernst Cassirer en su filosofía de la Ilustración dedica unas páginas⁴⁶¹ a estudiar el problema de la gracia y el pecado original en los comienzos de la filosofía ilustrada, así comienza planteando que el problema viene heredado desde comienzos de la modernidad, en el s. XVI, como la frontera que separaba a humanistas y reformadores. En el s. XVII el jansenista Pascal hace de la doctrina del pecado original la “piedra angular” de su apología cristiana, subrayando el carácter paradójico y misterioso de la naturaleza humana, que Cassirer resume así: “El hombre no se nos presenta como un ser entero y armónico, sino dividido, destrozado, cargado de las más hondas contradicciones, que constituyen los estigmas de su naturaleza”... “colocado entre el infinito y la nada”.⁴⁶² Esto refleja bien la situación de “doble naturaleza” que presenta Pascal⁴⁶³. La condición humana contradictoria de miseria y grandeza solo puede explicarse sobre la base de una dualidad en su origen: una naturaleza originariamente buena y una caída originaria; desde aquí Pascal defiende con ardor la religión cristiana como la única capaz de resolver el enigma del hombre y rehabilitarle de dicha caída.

El deísmo, como analizamos en nuestro marco introductorio, suprime la concepción providencial cristiana por la razón humana, en el racionalismo continental se va haciendo cada vez más fuerte la expectativa en la posibilidad y capacidad de la razón humana de mejorar indefinidamente la condición de los hombres. Una justificada esperanza en un gran progreso civilizatorio desde la solo razón que toma una gran fuerza en la ilustración alemana bajo el cambio pedagógico-moral representado por Kant y Lessing. Entre medias Voltaire se

⁴⁶¹ Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972, en las pp. 159-184.

⁴⁶² Cassirer, op. cit., pp. 165-166.

⁴⁶³ Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981.

enfrenta al optimismo de Leibniz. Rousseau plantea un estado de naturaleza humana buena que se enturbia por las relaciones sociales sintetizando en lo intrahistórico la doctrina del pecado original y el pensamiento ilustrado; el pecado original pierde su trascendencia religiosa y se recluye en el quehacer histórico de los hombres, por lo que dicho mal puede ser redimido no ya por una “gracia” sobrenatural sino por ese mismo quehacer capaz de construir una mejor organización social.

Kant amplía el planteamiento rusioniano trayéndolo a categorías éticas y define la religión como moral, como “conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos”, sin embargo se plantea el problema del “mal radical”: ¿cómo es posible el mal, y cómo pese al mal se puede realizar el bien? Busca el mal moral en la voluntad libre y encuentra que dicho mal es “un extravío del corazón” y que denomina *mal del corazón*, así el “mal radical queda circunscrito a la concupiscencia y no sitúa a esta en el pecado original sino en un desorden libre e intemporal para el cual el relato bíblico solo ofrece una adecuada exposición narrativa. Su preocupación consiste ahora en encontrar las condiciones de posibilidad bajo las cuales es posible “una vuelta del mal al bien”; encuentra que el hombre es capaz de mejora porque mantiene su “primera disposición al bien” y su capacidad de reconocer el orden moral.⁴⁶⁴

El joven Hegel queda fascinado con *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant como muestra, y lo indicamos, en su *Vida de Jesús*. Hegel entenderá el pecado como negación dialéctica necesaria que funda lo positivo en la historia de los hombres, pero la necesidad de este acontecimiento no implica su permanencia en el mismo, se requiere una superación. La inversión dialéctica que hace el más ilustre hegeliano, o sea, K. Marx, se puede entender como una

⁴⁶⁴ Cassirer, op. cit. 173-183. Cf. con Henrici, P., *Los filósofos y el pecado original*, en *COMMUNIO*, 6, 1991, pp. 501-504.

teoría deformada y secularizada del tema que nos ocupa: gracia y pecado original.⁴⁶⁵

En Kierkegaard la doctrina del pecado original encuentra un lugar destacado⁴⁶⁶ pues la investiga dialécticamente para dilucidar la esencia del cristianismo a partir de una cristología que sitúa a Cristo como redentor frente a Sócrates que simplemente es un maestro: el hombre vive en la “no-verdad” no por un estado de naturaleza sino por una situación de caída originaria, de pecado original.⁴⁶⁷ “La posibilidad del pecado en la situación de inocencia y de ignorancia está dada con la *angustia*, con el presentimiento de la propia *nada*. Este estado se habrá de fortalecer tras el pecado, porque entonces la nada se ha convertido en posibilidad real.” El único medio de salvación con que cuenta el hombre consiste en una fe en el redentor que supere su desesperación.

Actualmente P. Ricoeur en su filosofía de la voluntad subraya la finitud del querer humano en su *Filosofía de la Voluntad* porque la *culpa* la entiende no como un “*a priori*” sino como un hecho inevitable que elucida mediante un análisis trascendental de los ejemplos de caída, entre los que el de Adán es el fundamental.⁴⁶⁸ En *La simbólica del mal* presenta el relato de la caída de Adán y Eva como explicación universal del principio del mal que en la perspectiva bíblica es superado por el acontecimiento escatológico de la muerte y resurrección de Jesús.⁴⁶⁹

Más recientemente una de las obras más relevantes e interesantes del pensamiento ético y político *Las esferas de la justicia. Una defensa del*

⁴⁶⁵ Henrici, op. cit., pp. 504-505.

⁴⁶⁶ Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Orbis, Barcelona, 1984.

⁴⁶⁷ Henrici, op. cit., p. 506.

⁴⁶⁸ Henrici, p., op. cit., p.507.

⁴⁶⁹ Leonard, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, pp. 252-254.

pluralismo y la igualdad, (1983), de Michael Walzer⁴⁷⁰ dedica el capítulo décimo a la esfera de la gracia divina. El planteamiento de ésta obra dista mucho de los planteamientos teológicos expuestos en el apartado precedente. Se sitúa, desde luego, en el marco del debate ético y político que desde la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls hasta nuestros días ha fructificado en un gran número de artículos y obras, tanto de liberales como de comunitaristas, acerca de la justicia y el bien. es interesante, antes de estudiar lo que dice Walzer acerca de la gracia de Dios, exponer sucintamente el enfoque de éste autor y en qué sentido trata el tema de la gracia.

En el prefacio⁴⁷¹ plantea que el contemporáneo ideal de *igualdad*, en un sentido literal, ni es factible ni es querido en el fondo pues lo que verdaderamente queremos es ser capaces de reconocer lo que nos distingue. Por otra parte el igualitarismo, en sentido “no literal”, tiene un sentido negativo al rebelarse y abolir la dominación fundada en las diferencias particulares. Walzer pretende describir la configuración de los bienes sociales delimitando la esfera de cada uno, de forma que ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación, para lo que plantea una distribución de los bienes sociales desde razones internas, desde el sentido o significatividad que cada uno de ellos tiene para nosotros.

Entiende la sociedad esencialmente como *comunidad distributiva* donde los factores de la distribución son: los *bienes* a distribuir, los *procedimientos* por los que se distribuye, los *agentes* que distribuyen y los *criterios* por los que se distribuye. En nuestras sociedades estos factores son muy numerosos y hacen compleja la distribución, sin embargo, los filósofos se han inclinado siempre por reducir esta complejidad, concretamente Rawls al plantear un procedimiento en

⁴⁷⁰ Hemos hecho referencia en lo tratado acerca sobre el parentesco y el amor. En castellano: Walzer M., op.cit., FCE, México, D. F., 1993.

⁴⁷¹ Ver pp. 9-15.

términos universalizantes no contempla las decisiones que plausiblemente tomaríamos de tener en nuestra mano la distribución, ni responde adecuadamente a nuestra concepción de imparcialidad, que se atiene a nuestra particularidad⁴⁷². Los principios de justicia, no solo hace posible el pluralismo cultural y político, sino que son en sí plurales en su forma y dicha pluralidad deriva, a su vez, de una comprensión de los bienes producto inevitable de una historia particular, de una narración, de una cultura.

Para Walzer todos los bienes son *bienes sociales* aunque con frecuencia los consideremos de forma privada; añade, además, que los individuos asumen su propia identidad por la forma en que conciben, crean, poseen y emplean los bienes; contra Rawls y otros pensadores liberales niegue que exista un solo conjunto de bienes primarios o básicos para todos los mundos morales, entiende que esta determinación no sirve para una justicia distributiva por abstracta. La significación de los bienes no determina su intercambio porque los significados sociales tienen un carácter histórico, no existe un procedimiento intuitivo o especulativo que pueda concluir en razones pertinentes para gobernar las distribuciones en todo tiempo y lugar, los significados son distintos con lo cual debe haber autonomía en la distribución, pero cuidado, añade, dicha autonomía es relativa porque los significados “no son completamente distintos”.⁴⁷³

Desde estos presupuestos Walzer presenta una serie de bienes sociales y cual es su esfera de justicia distributiva, entre estos bienes que presenta está la Gracia divina⁴⁷⁴ y la define así: “Es el don de un Dios bondadoso. Lo otorga a quien le place, a quienes lo merezcan o a quienes Él hace merecedores por razones que solo Él conoce. Nosotros no sabemos nada de estos dones. En la medida en que los hombres y las mujeres llegan a creerse salvados, u otros les hacen creer que

⁴⁷² Pp. 17-19.

⁴⁷³ Ver pp. 19-24.

⁴⁷⁴ Capítulo X., pp. 254-259.

se han salvado, son los destinatarios de un *bien social*, cuya distribución es mediada por una organización eclesiástica o por una doctrina religiosas”. Si bien la gracia no está presente en todas las culturas y civilizaciones en Occidente ha sido de importancia capital y ha sido un bien social disputado no precisamente porque sea escaso y quienes lo poseen disminuyen las posibilidades de quienes no lo tienen, como ocurre con riquezas materiales, sino porque: - Se pensaba que disponer de él dependía de configuraciones pública específicas y que aquellos que lo poseían les aportaba determinadas prerrogativas políticas. Ambas posiciones con el desarrollo de la modernidad han ido perdiendo credibilidad y hoy se piensa ampliamente que la búsqueda de la gracia es necesariamente libre y un asunto individual y privado. La raíz de este giro en la concepción de la gracia divina la encontramos en Lutero: “el hombre solo ante Dios, desnudo, con su “solo fe” va en busca de la gracia divina”. Con Lutero otros reformadores y autores heterodoxos o católicos van haciendo de la gracia un asunto particular, escindiendo, al tiempo, la significatividad de lo natural respecto a lo sobre natural, tal como analizábamos en el apartado precedente. Incluso en concepciones menos individualistas donde se resalta la práctica social de la comunión se afirma la libertad y la elección individual. Se considera la gracia como *esfera autónoma*, ni heredada, ni deseada y adquirida por coacción, ni por mérito. Como hemos desarrollado anteriormente es importante garantizar no solo la absoluta libertad del hombre, sino también la absoluta libertad y gratuidad de Dios en su acción. No parece, indica Walzer, que el cristianismo se aviniera bien con la coacción ni los católicos para los que la gracia va ligada a las buenas obras, ni el protestantismo donde de la gracia se une a la sola fe lo ponen fácil, doctrinalmente, a la coacción ni a las interferencias de la política y la religión⁴⁷⁵, no obstante en la historia de Europa son frecuentes tales interferencias⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ La frase del Evangelio de Mateo 22,21: *Al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios*, delimita desde los comienzos de la tradición cristiana dos esferas nítidamente distintas.

⁴⁷⁶ Las guerras de religión en el XVII son una clara muestra de esta situación y probablemente una causa importante del rechazo de la Ilustración posterior, sobre todo en Francia, a lo religioso.

John Locke⁴⁷⁷ en su *Carta acerca de la tolerancia* señala la separación de las dos jurisdicciones o esferas distributivas: una la de los magistrados, para garantizar y procurar “los intereses civiles de sus súbditos”; otra la esfera religiosa presidida por el poder invisible de Dios garantizando el favor divino a quienes “le buscan y le sirven”, en esta esfera pueden organizarse de la manera que gusten, depositando la autoriza en una jerarquía eclesiástica o en la comunidad, pero insiste en el principio de que “ningún hombre puede adecuar su fe al dictamen de otro” reiterando la frase de San Agustín citada por Lutero de que “nadie puede ni debe ser obligado a creer”⁴⁷⁸.

En la misma tradición constitucionalista, un siglo después de la obra de Locke, la frontera inamovible entre Iglesia y Estado alcanza su encarnación legal en la primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de América: “El Congreso no habrá de hacer ley alguna respecto al establecimiento de la religión o prohibiendo su libre ejercicio”.⁴⁷⁹ La neutralidad del Estado respecto al asunto religioso supone que el Estado renuncia a la “esfera de la gracia” y que el Estado a favor de un igualitarismo religioso garantiza la libertad religiosa de sus ciudadanos. Por otra parte esta neutralidad del Estado supone una regla de igualdad compleja pues su abstención de administrar dicho bien deja en manos de los ciudadanos, en este caso los creyentes, su propia salvación reconociendo o no la autoridad de una determinada jerarquía eclesiástica o integrándose un una comunidad religiosa. Todos los ciudadanos son igualmente poseedores de los mismos derechos constitucionales. Se intenta garantizar el no-predominio de la política sobre la gracia divina y viceversa y con ello se aporta el derecho de la objeción de conciencia en cuanto a religión se refiere; el estado no puede aportar la salvación eterna pero se abstiene de privar a sus ciudadanos de ella.

⁴⁷⁷ Uno de los autores más representativos iniciadores del constutucionalismo moderno.

⁴⁷⁸ Lutero, M., *Sobre la autoridad secular: Hasta donde se le debe obediencia* (1523), en *Escritos Políticos*, Tecnos, Madrid, 1990.

En el tiempo de Locke, s. XVII, era importante negar el predominio de la gracia divina sobre la política como ocurrió con la revolución puritana de Oliver Cromwell quien reconocía “el parlamento de los santos”, a saber, la desigualdad de que “solo los santos” son invitados a compartir el ejercicio del poder⁴⁸⁰ y así Inglaterra fue gobernada por el monopolio de la gracia. El argumento de Locke, que influye en la Constitución de los Estados Unidos de América, reconoce la libertad de “los santos” para sustentar su esfera y su capacidad de gobernar cualquier sociedad que ellos establezcan (iglesia o grupo religioso). Pero no acepta la extensión de tal autoridad a aquellos que dudan o no reconocen esa gracia, tampoco a la esfera política, así el constitucionalismo moderno establece un muro entre la gracia y la política, cada una, indica Walzer, con su propia esfera distributiva. No obstante se puede concebir un estado de ámbito religioso si entendemos los intereses los intereses civiles también como intereses de Dios y siempre y cuando exista un número importante de individuos que se identifique con la comunidad religiosa a gobernar, en este caso el argumento tendría, a juicio de Walzer, una fuerza real pero la historia demuestra que esa fuerza que puede tener un movimiento religioso en una generación pierde vitalidad espiritual en una segunda generación, como ocurrió con el puritanismo de Nueva Inglaterra, o decae con el cambio de circunstancias o contexto social como ocurrió con el gobierno de *Solidaridad* en la Polonia reciente, que movido por el impulso del catolicismo, aunque regido por sindicalistas civiles, no pudo superar la grave crisis del tránsito económico hacia el capitalismo.

Como indica A. Cortina en su reciente *Alianza y Contrato*, la dimensión de la Gracia es importante recuperarle en el pensamiento práctico actual porque es

⁴⁷⁹ Citado en Walzer, p. 256.

⁴⁸⁰ Walzer, pp. 257-259.

necesario desde la ética presentar la gratuidad en las sociedades actuales⁴⁸¹, no solo basta con defender los derechos sino que hay aspectos que reclaman la entrega gratuita más allá de lo que nos corresponde por derecho, más allá de los “derechos humanos”. Es frecuente, como vemos a menudo, encontrarnos con situaciones de soledad y abandono, sobre todo entre las personas mayores o las más débiles y desfavorecidas, y esto requiere algo más que una benevolencia práctica en sentido político, es necesario un “*plus*” que consiste en la *donación gratuita* cuya fuente y referencia moral se sitúa en la *Gracia divina*. Porque hay una obligación más profunda que el deber y aspectos de la vida que quedan más allá de los derechos y deberes y que son reales constitutivos de la vida buena de una persona.

⁴⁸¹ “Y existen también otros bienes en la sociedad local y global, poco mencionados en el haber de las sociedades. Existen el cariño sin el que resulta imposible sobrevivir, el *sentido* de la vida y la *esperanza*, el *consuelo* en tiempo de tristeza, el *apoyo* en situaciones de especial vulnerabilidad.” A. Cortina, *Alinaza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, en las pp. 164-165.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

UNA ÉTICA DEL BIEN HOY: BIEN, IDENTIDAD Y PERSONA

11. 1. LA ARTICULACIÓN Y EL BIEN: DIMENSIÓN ÉTICA Y POLÍTICA

“Las *distinciones cualitativas*⁴⁸² proporcionan razones para nuestras creencias éticas y morales”, tras la afirmación inicial Taylor⁴⁸³ se pregunta: ¿Qué significa ofrecer razones para las *creencias morales*?

⁴⁸² Taylor entiende por esto la distinción entre bondad y malicia morales, hay mejor y peor moralmente hablando, aunque el autor canadiense utiliza una terminología que permite una mayor apertura y riqueza interpretativa. Hablar de bien y mal, a secas, puede resultar más retringido, (algo así como decir “blanco y negro”), y maniqueo. Encontramos una definición aproximada del autor en *Fuentes del yo*, p. 94: “Las *distinciones cualitativas*, como son las definiciones del bien, más bien ofrecen razones en este sentido, que, al articularlas, articulan lo que subyace en nuestras opciones, inclinaciones e intuiciones éticas”.

⁴⁸³ Este apartado refleja una lectura libre y meditada de *La ética de la inarticulación*, en Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, (ver pp. 69-106). Responde además a las motivaciones internas de haber estudiado el asunto de la razón universal y la providencia (cosmología) en su relación con la ética y particularmente con la fundamentación moral de Santo Tomás. Pensamos además, y es lo que pretendemos mostrar ahora, que nuestra hipótesis de trabajo de que el estado actual de la ética requiere recuperar una base metafísica y concretamente cosmológica y que dicha base tal como la

Hoy día, dada la amplia aceptación del naturalismo y el subjetivismo moral, los *bienes* o *valores* se entienden como “proyecciones en un mundo neutro”, o sea, algo así como los colores. Pero lo real es que existe un *trasfondo moral*, es decir, una determinada percepción del bien, “una cierta noción de la inviolabilidad y dignidad de la vida y la persona humana”.

Es cierto que muchas de nuestras normas sociales no cuentan necesariamente con ese *trasfondo moral* y son producto de la convención, así aquellas que facilitan el buen funcionamiento de las cosas y las relaciones interhumanas, así por ejemplo, decir: “me permite”, “por favor”, “gracias”, en determinadas situaciones. Por otro lado existen valores que dependen de “como se capta una cierta visión del bien”, es decir, valores estéticos. En este punto podemos apreciar en nuestro contexto la fuerte transvaloración de lo ético por lo estético, por la influencia sobre todo de la posteridad de Nietzsche.

Indicar ambos lados responde a que en nuestros días representan las dos concepciones morales dominantes donde lo bueno y lo justo dependen bien, por un lado, del consenso, la convención, o intereses prácticos en orden al buen funcionamiento del orden y la paz social; bien, por otro lado, de la peculiar, particular y estética visión de un individuo en la situación en que se encuentra aquí y ahora o, en otras palabras, “lo que es bueno para alguien en un determinado sentido”⁴⁸⁴, sea por utilidad o por goce estético. Nos hallamos bajo el dominio del *emotivismo moral*⁴⁸⁵ con lo cual lo bueno y lo justo son

presenta el Aquinate responde adecuadamente a las inquietudes y aporías del pensamiento y la vida moral de nuestros contemporáneos.

⁴⁸⁴ Robert Spaeman lo ejemplifica muy bien en las primeras paginas de *Ética : Cuestiones fundamentales*, Eunsa, 1987.

⁴⁸⁵ Alasdair MacIntyre expuso el problema en su magistral *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, ver las pp. 13-57. Define el emotivismo como “doctrina según la cual los juicios morales no son nada más que expresiones de preferencias, de actitudes o de sentimientos”, esto con frecuencia se concreta en un

“meramente relativos y no anclados en lo real”. Hay dos hechos que explican el porqué de ésta situación:

- El modelo de las ciencias de la naturaleza que triunfa en el periodo moderno se aplica a todos los saberes incluidas las ciencias humanas y particularmente la ética, desde la perspectiva de hoy podemos apreciar que se trata de “una irreflexiva e inadecuada inferencia”.

La inadecuación del modelo único de las ciencias de la naturaleza la evidencia Taylor preguntándose: “¿son esos términos los que mejor explican nuestras vidas?”, Es decir, “no solo los que ofrecen la mejor y más realista orientación al bien sino también los que mejor explican y nos permiten comprender nuestras acciones y sentimientos y las de los demás”. La respuesta efectivamente es que esos términos no son los que mejor explican nuestras vidas, sí de forma parcial, de la forma en que la psicología o la sociología, por ejemplo pueden explicar ciertos aspectos de nuestras vidas, pero en conjunto en nuestra vida cotidiana no recurrimos a esos términos. A la inversa tampoco las ciencias explican adecuadamente conceptos como “libertad”, “dignidad” o “amor”. A pesar de todo ello el naturalismo dominante soluciona el problema relegando esos términos de la vida cotidiana “en la que vivimos, nos movemos y existimos” a la mera apariencia; esto es insostenible o si no ¿debo empequeñecer, ridiculizar o renunciar al lenguaje en el que vivo mi vida?

- El segundo hecho que explica esta situación es la pérdida del anclaje metafísico, concretamente cosmológico, del pensamiento que se ciñe al plano antropológico. Sin la recuperación de una cosmología no podremos nunca salir del relativismo y observo que hoy día los más denodados enemigos del escepticismo y relativismo éticos, entre los que me incluyo, pretendemos combatirlos desde el plano antropológico lo que a la larga se nos hace tarea

sensualismo esteticismo donde los goces afectivos y estéticos suponen los mayores bienes imaginables, lo que convierte “lo bueno” en algo indefinible.

inútil, dado que la fuente estriba en la cosmología, o mejor, en la carencia de una cosmovisión adecuada, a saber, de sentido.

La dificultad es cómo alcanzar una cosmovisión aceptable, creíble y que escape a los fantasmas de los totalitarismos ideológicos que, desde Auschwitz y la reflexión de la primera generación de Francfort, condicionan nuestro pensar. Los justificados miedos a un pensamiento totalitario no deben llevar a que el relativismo parezca y se acepte como la forma más adecuada, aceptable y razonable de cosmovisión porque si profundizamos y desprendemos la apariencia este resultado es irracional y estúpido.

En conclusión el periodo moderno ha introducido una cosmología naturalista y una gnoseología naturalista que ha triunfado y se hallan en la base de nuestras creencias, son lo que conforma la metafísica en la que se apoya la tradición antropológica moderna. Nuestro momento “posmoderno”⁴⁸⁶ indica la insostenibilidad de esta base.

Un ejemplo claro de lo expuesto es el fracaso del constructivismo y la psicología cognitiva, tan celebradas últimamente hasta el punto de estar en la base de la pedagogía que se aplica hoy,⁴⁸⁷ se fundamentan en un gran error: “cambian el tema”, es decir, ¿cómo saber que es posible explicar a los humanos por una teoría científica que prescinde por completo de los términos en que las propias personas vivimos nuestras vidas? Si su terminología no da sentido a nuestras vidas su saber necesariamente resultará parcial y reductivo. Cualquier pretensión epistemológica de explicar la vida humana debe de buscar la mejor explicación posible, como decía Aristóteles, “en la medida que lo requiera la

⁴⁸⁶ Entendemos *posmoderno* o *posmodernidad* como fase última y postrera de la modernidad, en la que sin renunciar a las creencias modernas los pensadores toman conciencia de la quiebra e insuficiencia de la “Razón Moderna”; responde al momento presente.

⁴⁸⁷ Un ejemplo candente es la reforma educativa LOGSE vigente en la enseñanza de nuestro país y que sin haberse aplicado aun plenamente está resultando desastrosa a juicio de los docentes que llevan más tiempo de experiencia en su aplicación.

naturaleza del objeto”, que en este caso es “ser sujeto”, y someterse a ello; lo que no se puede hacer es someterse a consideraciones epistemológicas donde para poderse justificar como ciencia debe prescindir de dicha explicación recurriendo a términos restringidos y menos naturales, en cuanto que extraños o ajenos a esas personas que viven sus vidas y que somos, además, nosotros mismos. Estas teorías que distinguen y separan el *hecho* del *valor* y entiende el juicio moral como proyección se hace incompatible con el principio de la “mejor explicación posible”.⁴⁸⁸

En respuesta a ciertos planteamientos modernos hemos de tener en cuenta que la realidad solo depende de nosotros en un sentido, en cuanto somos la condición de su existencia conocida⁴⁸⁹, pero una vez aceptada nuestra existencia la realidad está lejos de ser una proyección nuestra dominada por la física. La metafísica naturalista, sin embargo, se caracteriza por entender al universo como realidad desencantada y a los seres humanos como parte de ese universo y así objetos de la ciencia, adopta, además, una actitud “no realista” respecto a los bienes y valores. Taylor rebate esta concepción en tres fases:

- En toda vida humana existen “bienes intensamente valorados”, es imposible evitarlos o prescindir de ellos, los necesitamos para lograr un mejor sentido respecto a lo que hacemos y para comprendernos adecuadamente a nosotros mismos y a los demás: para valorar la conducta, intencionalidad, motivación, propia y ajena son necesarios, diría más, son reales, están ahí.

- Al hilo de lo último expresado: Existe lo que denominamos *el poder de lo real* que “consiste en que no desaparece lo real aun cuando no encaje en mis prejuicios”, lo real se impone como tal, no queda más remedio que afrontar lo real y recurrir constantemente a lo real en la vida. El naturalismo, por su “no-

⁴⁸⁸ Lo que Taylor denomina el principio BA, de “*best account*”.

⁴⁸⁹ Desde una perspectiva teológica ni si quiera eso pues está Dios como condición de su “existencia conocida”.

realismo”, rechaza de plano que exista una “fuerte valoración” sosteniendo que la experiencia moral es irrelevante por ser mera proyección del sujeto.

- Este “no-realismo” es incoherente para ellos no hay lugar para la “obligación moral”, desechan contenidos tales como “naturaleza humana”, “ley moral natural”, “absoluto moral”, etcétera. Sola cabe encontrar procedimientos que justifiquen algunas “reglas mínimas” necesarias para la supervivencia y el bienestar general, (solo en este restringido sentido podemos hablar de “algo bueno”), para lo que combinan compatibilismo, sociobiologicismo y consecuencialismo. Hemos de añadir, para mostrar aun más la vaguedad de su noción de bien, el relativismo dominante apoyado por las grandes diferencias culturales y valorativas que se dan en las distintas sociedades: Son tan diversas las formas de realización de lo humano que el bien se convierte en algo inconmensurable⁴⁹⁰.

Ciertamente el hombre moderno dispone de numerosos bienes: El dominio de la razón, de la ciencia, las avanzadas tecnologías, el acceso al bienestar y las comodidades, la realización expresiva y romántica, el éxito y la fama representados paradigmáticamente por el “estilo de vida americano”, la realización en la vida corriente profesional y familiar, etc. La cuestión es que sentimos la necesidad de jerarquizarlos de manera que uno de ellos se erija como el más importante, siempre existe algún bien de enorme importancia y que ocupa un lugar especial en la vida del sujeto, a saber, *existen bienes que afecta a la identidad personal*: “Nuestra orientación hacia ellos nos produce un sentimiento de integridad y por el contrario desviarnos de ellos golpea las propias raíces de nuestro sentido como personas. Este tipo de bienes se caracterizan por ser de “orden superior” y Taylor los denomina *hiperbienes*⁴⁹¹. Existe una discontinuidad cualitativa entre dichos hiperbienes y el resto de los bienes, los primeros son superiores y afectan íntimamente a la identidad de la persona

⁴⁹⁰ Ver MacIntyre, *Tras la virtud*, c. 2: “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”. Cf. con Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 75-78.

porque nos comprometemos y adherimos a ellos, tal es el caso del amor y la fe en Dios, como hemos visto en Santo Tomás, o la búsqueda de justicia, en pensadores modernos. Son incomparablemente más importantes que otros bienes porque, además, respecto a estos *nos proporcionan el punto de vista desde el cual juzgarlos, sopesarlos y decidir sobre ellos*. Este *status* de "un conjunto de bienes de particular importancia que sobrepasan y, al tiempo, ilumina y permiten juzgar al resto de los bienes caracteriza la moral occidental y patentiza su incuestionable "raíz cristiana". El giro del horizonte moderno caracteriza la filosofía moral de un modo más angosto: como "imperativo universalizable". Kant rechaza, por un lado, que el fundamento de una norma moral sea "que obedecerla conduzca como fin a la felicidad", no porque dude "que el más alto bien concebible sea la perfección moral coronada por la felicidad" sino porque piensa que el concepto de felicidad es bastante vago y variable para que nos pueda ofrecer una guía segura y estable de moral. Por otro lado, tampoco la moral puede encontrar fundamento en la revelación divina, no puede ser prueba de una norma el que ésta esté ordenada por Dios porque para justificar racionalmente esto deberíamos poseer en nosotros mismos "un modelo de juicio moral independiente de las órdenes de Dios" a través del cual pudiésemos encontrar las acciones y palabras de Dios dignas de asentimiento moral y si esto fuese así las ordenes de Dios serían pues innecesarias por redundantes, basta nuestra por ello razón. Así, para Kant, pertenece a la esencia de la razón el postular principios categóricos, universales y consistentes y será la moral racional quien postular tales principios, que "puedan y deban ser mantenidos por todo hombre, reconocido y obedecidos por cualquier agente racional, al margen de circunstancias y condiciones".⁴⁹²

⁴⁹¹ Taylor, op. cit., pp. 79-92.

⁴⁹² Mac Intyre, op. cit., pp. 65-73.

Los hiperbienes son una fuente de conflictos⁴⁹³ porque se entienden como tránsito encaminado a una moral superior, por ejemplo, en la cultura moderna la noción de “justicia y benevolencia”, o el principio de “respeto e igualdad” reemplazan a otros marcos referenciales precedentes como podían ser la “ética del honor”, “el patriarcado”, etc. Anteriormente podemos observar lo mismo con el tránsito de la “ética homérica” al “platonismo”, o del paganismo de la cultura clásica al “cristianismo”. En todos ellos se produce lo que Nietzsche denomina “transvaloración de los valores”, un nuevo bien superior se erige como medida para juzgar al resto de los bienes. Es interesante y esclarecedora la propuesta nietzscheana en referencia a nuestro actual contexto: Nietzsche propone la “sabiduría dionisiaca” que consiste en la supervaloración del bien de la vida en la tierra, “tomar la vida tal como es, sin trabas”, asumiendo sus gozos y sufrimientos y el predominio de lo caótico, frágil y vulnerable de la existencia, como muestra la tragedia, frente a la ilusión del cosmos, del autodomínio racional y la invulnerabilidad del orden apolíneo iniciada por Sócrates y su posteridad decadente. En su relato el advenimiento del cristianismo y su triunfo en occidente suponen la victoria de la metafísica y la “moral de los esclavos”. Nietzsche en su contexto histórico ve claramente la crisis de todo ello representado en la caída de la idea de Dios, (“el crepúsculo de los ídolos”), y desde su percepción profética se erige en pregonero de la “muerte de Dios”. Desde su perspectiva desdeña los intentos de suplir el Dios cristiano por otros dioses, muerto Dios hemos de desechar todo horizonte supramundano, todo ídolo y enterrar el “cadáver de Dios” o la metafísica y la moral occidental, transvaloración, y recuperar el valor de la vida, la fuerza y el amor a la tierra, donde solo los fuertes serán capaces de vivir esto situados “más allá del bien y del mal”.

⁴⁹³ Samuel P. Huntington en *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, (Paidós, Barcelona), plantea como tras la caída de las ideologías la principal fuente de conflictos latente son las culturas y fundamentalmente las religiones y las morales superiores que las sustentan. Tal es el caso del Islam frente a la cultura occidental.

Dichas transvaloraciones se pueden dar de dos formas: De forma *exclusiva* donde podemos citar como ejemplo a Platón, quien revisa los bienes y solo encuentra dignos algunos. De forma *inclusiva*, cuyo ejemplo sería Aristóteles quien incluye todos los bienes y los reordena, *la vida buena en su totalidad*.

Dentro del naturalismo contemporáneo que estamos sometiendo a crítica existe lo que Taylor denomina un “naturalismo depurado” que no entiende nuestras valoraciones como “meras proyecciones en un mundo neutro”, sino como parte de nuestras percepciones del mundo inseparables de nuestra forma de vida. Por su parte aceptan la realidad de un lenguaje valorativo pero en cuanto relativo a una forma de vida concreta, así éste será tan real como otra terminología valorativa diversa determinada por otra distinta forma de vida, así habrá múltiples lenguajes valorativos reales relativos a múltiples formas de vida con lo cual no se sale del relativismo y la percepción del bien se hace inconmensurable sería, en definitiva, un *relativismo respetuoso*. Sin embargo la perspectiva moral demanda una pretensión más amplia una perspectiva que sobrepasa las distintas valoraciones relativas a formas de vida particulares y diversas, un punto de vista crítica y propiamente moral que el naturalismo es incapaz de dar.

Por nuestra parte podemos indicar que la orientación al bien no es un “extra opcional” y un añadido que podamos tomar o rechazar sino que el compromiso con el bien es condición esencial de nuestra identidad personal. No es lo mismo, en referencia la tema estudiado, concebir un Dios creador y providente que da sentido y finalidad a nuestra vida y que supone el bien superior que orienta mi vida que concebir como horizonte la finitud de esta vida y la neutralidad de un cosmos vacío regido por leyes mecánicas y a menudo azarosas. Hemos de tener en cuenta, por otra parte, que “el lenguaje de la vida es real”, la esfera de los asuntos humanos es la esfera en la que mayor tiempo nos situamos a lo largo de nuestras vidas: Somos más hijos, hermanos, padres, esposos, amigos y, en otro

sentido, amantes, benevolentes, amables, insidiosos, mezquinos, sinceros, generosos, aviesos, alegres o angustiados y un largo etc., que profesionales de la ciencia, o de la enseñanza, que analistas lógicos, o científicos positivistas, que técnicos en nuevas tecnologías, inversores en bolsa o ingenieros de la economía o el mercado. En esta esfera en la que se desenvuelve la mayor parte de nuestras vidas es donde deliberamos nuestra acción y evaluamos nuestro carácter, nuestro *ethos*, nuestros sentimientos y nuestro comportamiento y no solo el nuestro sino también el de aquellos que nos rodean. En este marco es donde asumimos un cierto lenguaje como el más realista, exacto y perspicaz, (es también el más amplio, rico y expresivo de que disponemos, el que luego tras una cierta elaboración estética se plasma en la literatura y la poesía), un lenguaje que posee términos tales como generosidad, bondad, coraje, etc., y con el que entendemos y explicamos de forma exacta y reveladora las acciones humanas. Solo en estos términos puede describirse y explicarse el mundo de los asuntos humanos.

Los bienes con mayúscula o *hiperbienes*, que plantea Taylor, resultan *inquietantes* epistemológicamente hablando por dos motivos:

El primero es que nos presenta un bien que desafía o desplaza a otros bienes por ser incomparablemente superior y mejor que estos otros y movidos por el *amor a ese bien* revalorizamos y ordenamos el resto de bienes de una manera nueva, debido a que la aceptación del *hiperbién* nos sitúa en un nivel de “conciencia superior”, en una “moral superior” como por ejemplo: quien reconoce el amor de Dios en Jesucristo en su vida y se convierte al cristianismo, (como resulta en la óptica de la ética cristiana que hemos expuesto en Santo Tomás). Lo que resulta problemático de ello es que esos “niveles superiores de conciencia” están apriorísticamente bajo sospecha en nuestra cultura de horizonte liberal.⁴⁹⁴ En el origen de esta situación está, a juicio de Taylor, la

⁴⁹⁴ Un claro ejemplo lo encontramos en la crítica de Richard Rorty respecto a los *hiperbienes* de Taylor, dice textualmente: “Si Charles Taylor y yo intentásemos debatir si es bueno fomentar una

afirmación de la vida corriente, a saber, el rechazo a partir de la reforma protestante de toda exigencia de santificación y de la aceptación de estados de vida superiores⁴⁹⁵. Por otra parte Nietzsche, a quien no podemos negar su lucidez profética respecto al momento cultural presente, añadió un radical rechazo a todo lo que se presente como moral, en cuanto que “superior o excelente respecto a lo de instintivo que hay en nosotros”.⁴⁹⁶ Pero la gran tarea destructiva de los hiperbienes la aporta el naturalismo ilustrado quien presenta la “moral religiosa de lo superior” como la fuente principal de opresión social, basada en el miedo, la superstición y la autorepresión. Hoy día la posteridad de Nietzsche muestra el orden moral cristiano, recogiendo la tradición citada, como la forma principal de dominación social, de subyugación, represión, exclusión y marginación de clases bajas, mujeres y minorías⁴⁹⁷.

inclinación a captar lo que él denomina *hiperbienes*, en vez de limitarnos a ordenar y equilibrar los bienes ordinarios, lo más probable es que terminaríamos hablando de los pormenores de nuestros poemas y novelas favoritos. Pues sospecho que lo que subyace en el fondo de nuestro desacuerdo en torno a la naturaleza de la experiencia moral es una diferencia de cánones literarios y una discrepancia sobre la manera de leer las obras que figuran en ellos. La lectura que yo hago de mi canon me hace dudar de la tesis de Charles Taylor de que solamente podemos dar sentido a nuestra vida moral con algo así como una perspectiva del hiperbien. Taylor lee a sus autores favoritos a la luz de la convicción de que “el poeta, si es serio, está señalando hacia algo – Dios, la tradición – que el cree que está ahí para todos nosotros”. Yo leo a algunos de esos mismos escritores a la luz de mi convicción de que la seriedad puede y debe flotar libre de toda creencia universalista de ese género.” Ver *Charles Taylor en torno a la verdad*, Rorty, R., *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000, en las pp. 115-116.

⁴⁹⁵ Como expusimos en el relato, del primer capítulo, que repasaba el concepto de providencia en la historia del pensamiento occidental. Ver, en este trabajo, *El horizonte moderno*. Un ejemplo de esta perspectiva es la manifiesta y prolangada aversión por parte de medios de comunicación y gurús contemporáneos a un Papa católico que en su largo gobierno de la Iglesia no ha parado de exhortar a los más jóvenes: “¡No tengais miedo a ser santos!”.

⁴⁹⁶ Cuando indicábamos, en el apartado dedicado al parentesco y el amor, nuestra pertenencia a la generación española de los 80, a los llamados *hijos de la libertad*, referíamos, como uno de los contenidos esenciales de ese momento, la valorización de las pasiones e instintos fugaces y efímeros sobre toda idea de excelencia o virtud que considerase como bajos ha dichos instintos. Las películas de Almodovar suponen un claro ejemplo, al tiempo, que para esta generación el concepto “virtud” o “virtudes” tiene una connotación peyorativa y ridícula, al punto que unas humoristas del momento, con gran éxito, tomaron como nombre del duo: “Las Virtudes”.

⁴⁹⁷ Es la ideología de fondo que defienden y difunden numerosos colectivos feministas, homosexuales, etc. La base intelectual de esta crítica la encontramos en M. Foucault.

Al oponerse con tanta vehemencia a los hiperbienes de la tradición cristiana terminan por abrazar hiperbienes rivales⁴⁹⁸, lo cual nos plantea un segundo problema: necesariamente un parte de esos hiperbienes, rivales y opuestos, han de ser ilusorios, que proyectan intereses o deseos, con lo cual hemos de discernir o discriminar entre los verdaderos y auténticos hiperbienes y los falsos y aparentes que responden a una proyección de intereses. O bien, dado el escepticismo que domina nuestros días y nuestras horas, podemos pensar con derrotismo que no hay auténticos hiperbienes admitiendo que en el fondo toda concepción de bien de este tipo oculta proyecciones, ilusiones u oscuros intereses, menos admirables y dignos que ese lustroso envoltorio de “bien superior. Esta segunda respuesta es hoy la más extendida⁴⁹⁹ y está a la base del naturalismo y emotivismo dominantes.

La tesitura moral contemporánea queda así: “¿Objetividad o relativismo?”. Dicho de modo más concreto: ¿Existe la posibilidad racional de que A pueda convencer a B de que la perspectiva y orientación de hiperbien es mejor? O ¿todo lo referente a los bienes, todo lo moral, responde solo al emotivismo, a sentimientos, emociones y “golpes de corazón?” Parece, si miramos la mentalidad que nos rodea, que esta segunda solución nos ha derrotado ya y, en definitiva, la razón práctica de nada sirve. A. MacIntyre y Ch. Taylor muestran, sin embargo, que nuestra realidad, nuestra ontología moral, surge de la mejor explicación del ámbito de lo humano a que podamos llegar, a saber, que podemos convencernos racionalmente entre nosotros sobre la base de la superioridad de una de las “versiones rivales”, de otro modo, es posible demostrar que “movernos de B a A supone una ganancia”⁵⁰⁰. Una forma de ver esto es a través de nuestra historia y nuestras narraciones donde se dan una serie

⁴⁹⁸ Como indica MacIntyre en *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1998.

⁴⁹⁹ El rechazo del liberalismo a las “ideas comprensivas de bien”, así Rawls, por ejemplo, solo incluye el uso público de razones comprensivas de bien instrumentalmente, es decir, siempre y cuando éstas refuerzan los valores políticos.

⁵⁰⁰ En Taylor, op. cit., pp. 88-92.

de transiciones a mejores comprensiones de nuestra propia experiencia moral, nuestra vida, el bien común y la sociedad, hay un crecimiento moral.

Los hiperbienes se erigen por medio de superposiciones de nuevas comprensiones que suponen un crecimiento moral, lo que Taylor denomina “transiciones”. La perspectiva moral viene definida por lo que nos mueve moralmente⁵⁰¹, nuestras intuiciones morales, con lo que el modelo epistemológico naturalista al llevarnos a abstraer esto nos incapacita para comprender todo el argumento moral.

Los hiperbienes refieren esencialmente a realidades que trascienden la vida humana, así por ejemplo “la idea de Bien” en el platonismo, la “singularidad de Jesucristo” en el teísmo cristiano, la naturaleza como fuente primigenia en el romanticismo, etc. El problema es que esas realidades no desempeñan papel alguno en las ciencias de la naturaleza, aunque sí en el sentido y el horizonte de la vida humana real y cotidiana. En la perspectiva moderna la aceptación de Dios o del Bien no tiene ninguna conexión necesaria con el orden del argumento moral⁵⁰², es más, parece implausible “que dichas percepciones sean esenciales para dar la mejor explicación posible del mundo moral humano”, se prescinde de las intuiciones morales y no se plantea la capacidad de reconocer esto ni el hecho

⁵⁰¹ En Taylor es clave el concepto de *evaluación fuerte* en oposición a la *evaluación débil* propia del “imaginario moderno” que supone que los bienes se construyen desde los deseos, una línea de pensamiento que arranca en Hobbes y se plantea “qué desea el sujeto y a partir de aquí se plantean los bienes”, es lo propio del naturalismo y el emotivismo: el sujeto determina el bien moral. Más tarde en la fenomenología Husserl pretende poner entre paréntesis pone entre paréntesis el individuo para alcanzar un “yo trascendental”. En contramos algo semejante en la “comunidad ideal de comunicación” de Habermas o en la teoría de “la posición original de Rawls. En el fondo es una frecuente y reiterativa tendencia a una “abstracción desencarnada”, que parte de un supuesto de “yo bueno”, o “buena voluntad”. Taylor plantea la “evaluación fuerte” desde una recuperación y reconstrucción del realismo conciliándolo con la perspectiva moderna. El núcleo del del pensamiento realista es que “el ser es interpretación de la realidad, es decir, que la distancia que hay entre la realidad y el ser es la interpretación” y este es el punto de partida de la hermeneútica. (Es la diferencia zubiriana entre “realismo” y “reismo”). Así una “evaluación fuerte” es aquella que vincula “bienes” con “deseos”, hay referencia a unos bienes desde un “sujeto denso”. Los bienes no son buenos porque los deseemos sino que existe una relación dialéctica entre bienes y deseos.

⁵⁰² Lo mostrábamos en el primer capítulo de nuestro trabajo, bajo el título de: *El horizonte moderno*.

de que su acogida, (el aceptar tales hiperbienes), nos motiven o muevan en nuestro obrar.

Lo cierto es que a un hiperbien no nos mueve una emoción o sentimiento, como desde el emotivismo se pretende reducir el mundo moral, sino más allá de esto *“un amor bien fundamentado”*. En el realismo tomista, como hemos estudiado, y en la perspectiva moral cristiana el movimiento moral es esencialmente *amor*, una relación de amor interpersonal como hemos reiterado con frecuencia en el desarrollo de nuestro trabajo. Es verdad que en ese movimiento hacia el bien superior uno puede equivocarse u ofuscarse por una pasión, un sentimiento, o una intención errada y dar un *“status”* superior a algo que realmente no lo tiene⁵⁰³, pero también podría estar uno en lo cierto. La idea de prescindir por completo de nuestros asimientos y nuestro trasfondo moral que sostienen nuestra confianza, nuestras intuiciones morales, es injustificada y perezosa⁵⁰⁴: *El punto de vista moral más fiable no es aquel que se aparta por completo de nuestras intuiciones sino el fundamentado sobre las más intensas de entre ellas, una vez que han respondido adecuadamente a la confrontación con las transiciones que se dan fuera de ella”*.⁵⁰⁵

En la imagen de la vida humana de la ética naturalista o de la ética utilitarista del “bienestar material” la racionalidad responde a consideraciones externas a nosotros y no ancladas en nuestras “intuiciones morales”⁵⁰⁶. Así la creencia en Dios creador y providente, razón universal y sentido de la historia, no ofrece una

⁵⁰³ La experiencia, por ejemplo, de las ideologías totalitarias son un claro y fatal ejemplo y una de las causas de más peso del rechazo contemporáneo a aceptar “bienes constitutivos”.

⁵⁰⁴ Por seguir con el ejemplo de la nota anterior: Los campos de concentración de la primera mitad del s. XX no justifican el escepticismo.

⁵⁰⁵ Cf. con Taylor, op. cit., pp. 90-92.

⁵⁰⁶ He aquí una de las motivaciones básicas de la presente tesis: Cuando en la primera parte estudiábamos la concepción de Providencia como razón universal y sentido y recuperábamos esta cosmología tomista y en la segunda siguiendo al Aquinate la proponíamos como fundamento de la

razón del tipo naturalista ni utilitarista pero sí⁵⁰⁷ aporta una articulación clave para configurar el mundo moral desde la mejor explicación posible que uno pueda dar. En esta perspectiva la racionalidad responde a los planteamientos y consideraciones básicas que ofrecemos cuando queremos que otra persona comprenda nuestras vidas y esto es así porque los *hiperbienes* no solo ofrecen una razón sino que contribuyen a definir nuestra *identidad*, donde la ley y la obligación moral nos confiere *identidad*.

Hoy día un asunto de gran importancia en la filosofía moral es el “cómo relacionar sistemáticamente nuestros fines y razones morales con un reducido número de razones básicas”. Así lo entienden los teleologistas – utilitaristas, (con el proporcionalismo – consecuencialismo), como los deontologistas neokantianos, quienes se organizan en torno a una “razón básica”, es decir, proponen que tendríamos que ser capaces de unificar nuestras posturas morales alrededor de una “base única” y se rechaza lo descrito como “teoría intuicionista”⁵⁰⁸.

Para Aristóteles perseguimos un determinado número de bienes y nuestra conducta muestra un número determinado de virtudes, los distintos bienes que perseguimos se combinan de forma coherente y significativa en una única vida

moral, estábamos recuperando y reconstruyendo una cosmovisión concreta, el anclaje cosmológico y metafísico que está a la base de las intuiciones morales cristianas en el catolicismo.

⁵⁰⁷ Es precisamente lo que hace Tomás de Aquino en el libro III de *Contra Gentiles*.

⁵⁰⁸ John Rawls utiliza este término ya usado por J. S. Mill en un sentido parecido para describir: “ la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándose qué balance es el más justo según nuestro juicio. Una vez que alcanzamos un cierto nivel de generalidad, el intuicionista sostiene que ya no existen criterios constructivos de orden más elevado que sirvan para determinar el énfasis correcto de los principios competitivos de la justicia”. (Ver, *Teoría de la justicia*, FCE, México, D.F., 1978, en las pp. 52-60). Ésta es precisamente “la perspectiva que permita la pluralidad de dichos criterios básicos”. (Cf. con Taylor, op. cit., p. 93 y nota 39).

por lo que podemos hablar de un único bien completo (*teleion agathon*), es ésta la perspectiva que sigue el Aquinate: esta vida buena no se presenta como una única “razón básica” sino que se conforma como totalidad. Para Taylor *articular* una visión del bien no significa tampoco “dar una razón básica”. Por ejemplo: *Es distinto proponer el imperativo de deber de respetar la dignidad humana que exponer qué sentido tiene que las personas tienen una dignidad irreductible que merece nuestro absoluto respeto y describir un modo de vivir y sentir que implique dicho reconocimiento*. Ciertamente ambas cosas están relacionadas, pero la segunda es más comprehensiva, fundante y aporta una “mejor explicación posible”.

Las definiciones de bien, las discriminaciones cualitativas, ofrecen un tipo de razón que articula aquello que subyace en nuestras inclinaciones e intuiciones éticas, articulan el “quid” moral de nuestros actos, donde la convicción moral solo puede darse por una descripción de bien que articule el trasfondo que está tras la intuición moral con que uno cuenta, una descripción tal que mueva a uno a asumirla como propia.⁵⁰⁹ Así Santo Tomás, en lo expuesto, tiene la convicción puesta en su descripción realista del bien, el bien y su orden es comunicación de Dios y al tiempo realidad aprehensible.

Además existen unos “marcos referenciales” que proporcionan los supuestos de fondo de las reacciones morales, son los contextos donde esas reacciones tienen sentido y vivir en dichos contextos no es un añadido al que podemos optar o prescindir, sino que proporcionan una orientación esencial a nuestra

⁵⁰⁹ Ejemplo de bien objetivo son por ejemplo cuando en el film *La lista de Schindler*: Cuando Stern, el administrador judío del empresario alemán, tras mecanografiar la lista de empleados judíos, cuya vida Schindler ha comprado, y ante la desesperación de éste de haber derrochado antes dinero y no tenerlo ahora para poder salvar la vida de alguno más, le dice: “Esta lista es el bien absoluto”. Otro ejemplo es el acto de Maximiliano Kolbe de intercambiar su vida por la de un padre de familia en Auschwitz.

identidad⁵¹⁰. Las fuentes naturalistas presentan la realidad moral como “proyección de deseos en un mundo neutro” y niegan lugar alguno a la percepción de bienes, así en el “utilitarismo” no hay “distinción cualitativa” alguna; bien y mal, mejor y peor, superior e inferior, pasa a ser correcto o ineficaz, o mejor, “lo que me satisface aquí y ahora, en determinado momento y en un determinado sentido”, lo que R. Spaemann denomina una “amoralidad consecuente”. Hay un radical rechazo a toda perspectiva metafísica.

El talante naturalista y sus supuestos epistemológicos que, como hemos visto, conceden a las ciencias de la naturaleza el “*status*” de único paradigma gnoseológico, incluidos los asuntos humanos, son incapaces de dar una explicación suficiente de los bienes. Hay además una sutil y penetrante tendencia en la filosofía moral contemporánea que consiste en entender la norma como “mera guía u orientación para la acción”, también en la teología moral⁵¹¹. Así lo moral se entiende en términos de *corrección o eficacia*, (lo que es correcto hacer), en vez de en términos de *ser y de bien*, (lo que es bueno ser); de forma que la ética concierne a “lo que debemos hacer” y excluye por irrelevante “lo que es bueno hacer” aun cuando no estemos obligados a ello. Se describen así los actos humanos en su aspecto externo, como evento físico con contenido

⁵¹⁰ En este sentido no es lo mismo vivir contando con la realidad de un Dios providente que ordena, cuida y da sentido a las cosas conduciéndolas a un fin, incluso en la vida particular y en los acontecimientos concretos, que concebir el cosmos como nada, azar o fatalidad.

⁵¹¹ Aunque en el último apartado del capítulo dedicaremos unas páginas a hablar de la dimensión teológica de una ética del bien, indicamos que la teología moral contemporánea ha sucumbido a esta tendencia entendiéndola que la *ley divina* no es más que una orientación o consejo para la acción y no una norma moral absoluta de tipo material. Así entiende que las normas materiales son *neutras* por estar fuera de situación, lo que las deja abiertas a excepciones, son como bocetos que pueden valer en la mayoría de los casos, son “bienes pre-morales contingentes, relativo y concurrentes de los que no se podía determinar anticipadamente una preferencia unívoca para ellos”. Dichas orientaciones deben ser concretadas después y verificadas en la situación concreta por lo que están sujetas a excepciones. J. Fuchs, por poner un ejemplo representativo, entiende que la *ley divina* propone orientaciones morales o criterios coyunturales, en definitiva, paradigmas de lo que el amor evangélico te puede pedir en una circunstancia, son modelos éticos que pueden ser repensados, orientaciones globales. De ahí que Fuchs hable de *normas categoriales* y “libertad categorial”, que es la libertad de elección que afecta a motivos y actos particulares y por tanto susceptibles de revisión ante las circunstancias; y *normas trascendentales* que refieren a la “libertad trascendental” u “opción fundamental” que supone la determinación de uno mismo como totalidad ante Dios. Esta concepción está a la base de la “moral de situación”, la “opción fundamental” y el “consecuencialismo teológico”.

neutro o *pre-moral*, y la valoración moral se hace con referencia a lo externo del acto humano, a las consecuencias y efectos en extraña combinación con una intención subjetiva de *buena voluntad* en sentido trascendental kantiano. Así las fuentes morales quedan en algo así como: buena voluntad más rectitud (*right*) o error (*wrong*). En esta perspectiva no hay lugar para una noción de bien como objeto de nuestro amor y lealtad, ni tampoco de bien como *vida buena*.

Por otra parte se niega una noción de normas morales absolutas de tipo material, una determinación objetiva de “mal moral”, de acciones “intrínsecamente malas” que no es la formulación propiamente tomista, donde hablaríamos, en este sentido, de acciones “*secundum se malas*” o “*per se malas*” o “*naturaliter mala*”⁵¹², sino una elaboración de la escolástica posterior para refutar la teoría extrínsecista de Ockam según la cual “la bondad o maldad de un cierto modo de obrar, derivan de una relación extrínseca de este comportamiento con la ley”.⁵¹³ Ciertamente se admite una normatividad moral absoluta del tipo “no asesinar jamás a un inocente indefenso”, lo que tiene un significado moral negativo, a saber, donde matar no tiene una razón proporcionada para hacer justa la acción. Lo que queremos indicar es que la norma no me dice lo que debo evitar en concreto, en cuanto a contenido moral, no es instructiva, sino que me indica que debo evitar un acto equivocado o incorrecto moralmente “matar injustamente”. La acción se queda en una descripción física y neutra con la cual no hay actos “por sí malos” solo la situación, las circunstancias o las consecuencia de la acción dan la clave o especificidad moral al acto humano. De esta forma la filosofía moral se convierte en algo “procedimental”, “ha de dar cuenta de lo que genera obligaciones válidas y correctas para nosotros” y es satisfactoria aquella que defina un criterio que nos permita derivar todo aquello a que estamos obligados.

⁵¹² CG III, 129: “En los actos humanos hay algunos elementos rectos por naturaleza y no solo por conformidad con la ley establecida”.

⁵¹³ Cfr. Pinckaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Ed. Univ. Fribourg Suisse, 1986, (pp. 20-66).

Hoy día encontramos dos grandes y destacadas derivaciones de la filosofía kantiana la de Rawls y la de Habermas. Ambos ofrecen “razones básicas” o un criterio racional que sumado a la descripción de la acción nos concede distinguir que acción es obligatoria y cual no. El aspecto procedimental es relevante para la ética, el problema es que este ocupe el primer plano y excluya las “distinciones cualitativas”. Sin embargo, articular las “distinciones cualitativas” supone exponer el significado o contenido de nuestras acciones morales, lo cual explica de manera más sustancial y completa lo que significa para nosotros una acción: su bondad y malicia, por supuesto, pero desde una perspectiva de sentido que incluye “lo personal”, (el sentido, la identidad), además de “lo objetivo”. Taylor piensa que para pasar de una descripción externa de la acción humana al lenguaje de las “distinciones cualitativas” requerimos de un lenguaje de “*descripción densa*”⁵¹⁴, a saber, “un lenguaje mucho más rico y culturalmente vinculado porque articula tanto el significado como la razón que las acciones o los sentimientos puedan tener dentro de una cierta cultura”, que es justo lo que evita el naturalismo por pensar que solo se entienden los actos humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza.

Hay un factor, que vimos detenidamente en el primer capítulo de este trabajo⁵¹⁵, que propició también la exclusión de las distinciones cualitativas y los hiperbienes que fue, en los albores de la modernidad, la “afirmación de la vida corriente” y la sospecha sobre toda pretensión de “estados o modos de vida superiores”. Con ello se entendía que rechazar cualquier “esfera superior” o “extramundana” era requisito necesario para la alcanzar la “nueva libertad”, era una liberación y recuperación del “auténtico valor de la vida humana”. Así, por ejemplo, la providencia divina se excluye como posibilidad o muda a una nueva concepción de providencia inmanente a la naturaleza. La nueva libertad supone

⁵¹⁴ Término de Gilberte Ryle, que Taylor recoge del uso que hace de él Clifford Geertz en *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973. Cf. Taylor, pp. 96-97, y n. 46.

un contexto nuevo de *bien intenso* desde el cual la Ilustración ataca particularmente al cristianismo por “crear un sentimiento de culpa en sus fieles”, un clima de opresión del que “las Luces” vienen a liberarnos. La posmodernidad añade, además, un descrédito y rechazo de toda cosmovisión, o *metarelato*, tras la experiencia de los totalitarismos del pasado s. XX.

En este punto nos preguntamos: ¿Huir de un supuesto y particular sentimiento de culpa justifica el rechazo de un horizonte teísta y sus bienes y de las “distinciones cualitativas?” Y frente a la posmodernidad: ¿Un horizonte de sentido y finalidad supone necesariamente y siempre “sociedades cerradas”⁵¹⁶ y

⁵¹⁵ En *El horizonte moderno*.

⁵¹⁶ Uno de los grandes autores contemporáneos que hizo en su momento un análisis profundo sobre el asunto, en su contundente crítica del historicismo, fue K. R. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1957; *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973. Para Popper un buen ejemplo de historicismo en una de sus formas más antiguas se da en el teísmo de la “doctrina del Pueblo elegido” que interpreta la historia de la siguiente forma: “Mediante el reconocimiento de Dios como autor de un drama / comedia presentado sobre un escenario histórico... Dios ha escogido un Pueblo para que desempeñe el papel de instrumento dilecto de su voluntad... y este Pueblo habrá de heredar la tierra.” Entiende que este historicismo teísta comparte con las otras formas historicistas (naturalista, espiritualista y económico) la creencia de que “existen leyes históricas específicas, susceptibles de ser descubiertas y sobre las que se pueden basar las predicciones acerca del futuro de la humanidad”. Popper aclara que ataque al historicismo no representa en absoluto un ataque al teísmo cristiano, al que dedica parte del capítulo final de *La sociedad abierta y sus enemigos* (ver pp. 23-25).

En el centro de su crítica está el programa político de Paltón al que considera en esencia “un plan para construir un estado perfecto, donde todos los ciudadanos sean realmente felices” y donde dicha felicidad se alcanza mediante la justicia, a saber, “ocupando cada uno el lugar que le corresponde” respondiendo a una necesidad de bien real, (ver pp. 167-195). En este esquema la naturaleza y el orden social responden a una voluntad sobrenatural y así los tabúes regulan y dominan de manera rígida todos los aspectos de la vida humana, donde las actitudes y acciones correctas están claramente determinadas sin posibilidad de consideraciones críticas.

Respecto al cristianismo considera que es una tesis fundamental en su dogma que Dios se revela en la historia y que la historia encuentra su significado y finalidad en Dios pero no admite justificación a un historicismo teísta que, a su juicio, supondría idolatría y superstición. Acepta y justifica el punto de vista cristiano para interpretar la historia y valora “lo mucho que deben nuestros objetivos y fines occidentales –el humanitarismo, la libertad y la igualdad- a la influencia del cristianismo”, pero considera que la única actitud cristiana y racional hacia la historia es concebir al hombre libre y único responsable de su destino y piensa que entender que Dios se re revela en la historia es una blasfemia en cuanto la historia es también “historia de la delincuencia internacional y del asesinato en masa”, (pensemos que Popper redacta esta obra entre 1938 y 1943 respondiendo a la grave situación en que se ve envuelta Europa por causa de los totalitarismos). Pero sí ve la mano de Dios en la historia en otro sentido: “La vida del individuo olvidado, desconocido; sus pesares y sus alegrías, su padecimiento y su muerte: he aquí el verdadero contenido de la experiencia humana a través de las épocas. Si la historia pudiera contarnos eso, entonces no diría yo, por cierto, que es una

totalitarismo? ¿Está justificada la negación de todo “orden superior?” ¿La ética no es más que una serie de procedimientos útiles para movernos en nuestra vida cotidiana (para andar por casa)? ¿O es precisamente nuestra vida, existencia y experiencia cotidiana la que muestra y reclama la necesidad de una realidad de “bien”, de “distinciones cualitativas” y de un “horizonte de sentido y finalidad?”

La noción más fuerte que podemos encontrar en la ética contemporánea es la noción moderna de *libertad* que se define como: “La independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de autoridad externa” donde la *autonomía* del sujeto se considera incompatible y en conflicto con la heteronomía de autoridad externa alguna. Dicho planteamiento tiene su origen teológico en el *nominalismo* donde Dios es tenido no como *razón ordenadora* sino como *voluntad soberana*, así es incompatible con la existencia de un orden metafísico en la naturaleza que por sí mismo define el bien y el mal, porque ello limitaría la soberana voluntad de Dios quien decide a su arbitrio lo bueno y lo malo. En esta perspectiva se desarrolla el mecanicismo donde el universo ideal es un puro mecanismo carente de ordenamiento, contenido o propósito intrínseco. El traspaso del teocentrismo al antropocentrismo transfiere a lo humano la soberana voluntad atribuida, en Ockam, a Dios. Así un orden cosmológico providentemente establecido y una acción divina suponen limitación e infringe la pérdida en el hombre de su soberana autonomía de “decisión sobre qué es lo bueno”.

blasfemia ver en ella la mano de Dios”. Un poco más adelante cita a K. Barth con quien coincide en ver que los hechos fundamentales que configuran el cristianismo no son sino los padecimientos de un hombre que “no conquista, no triunfa, no tiene éxito... y nada alcanza salvo su crucifixión”. Lo que importa en el cristianismo “no son las hazañas históricas de los conquistadores romanos”, el lugar de Poncio Pilatos en el Credo cristiano no es más que una referencia histórica respecto a la fecha de los acontecimientos, sino, en palabras de Kierkegaard, “lo que unos pocos pescadores le dieron al mundo”.

En las teorías políticas modernas se produce el mismo cambio: “Estar dentro de un orden político al que se debe lealtad presupone que el individuo ha otorgado su consentimiento”, la sumisión al ordenamiento moral y político no viene generada por la naturaleza, como en los clásicos, sino en la voluntad de los individuos, es un proceso que va de Locke hasta su desarrollo más radical en Kant.⁵¹⁷

El cambio de horizonte se caracteriza por “una transferencia antropológica de las prerrogativas de Dios”. Es en este entorno donde se desarrollan las protodoctrinas utilitaristas como el “atomismo político de Hobbes” vinculado claramente con una visión donde el bien “lo determina cada individuo por lo que desea”. Para Hobbes las reglas sociales se obedecen por dos motivos: O porque las sanciones del soberano las hacen vigentes, o porque nuestros deseos son tales que preferimos obedecer al soberano que morir a manos de los demás; es decir, las reglas que constituyen la *ley natural* obedecen o al miedo o a los deseos.⁵¹⁸

Caracteriza a esta noción moderna de libertad el rechazo del “paternalismo”, así “cada persona es el mejor juez de su propia felicidad”, es aquí donde pone el acento el utilitarismo maduro que rechaza la idea de bien como fundado en cierto orden natural estableciendo la libertad individual como criterio para determinar los objetivos de cada vida personal y su felicidad. Este nuevo horizonte desacredita las “distinciones cualitativas” haciéndolas pasar por sospechosas y “moralmente siniestras”. Siguiendo a Taylor y MacIntyre encontramos en este punto el fundamental error de este horizonte moderno que hemos heredado y en el que hoy nos situamos en sus postrimerías. “El carácter pluriforme del placer y la felicidad” equivale a inutilizar dicho criterio que no me dirá “qué hacer”, qué

Popper, por ello, no niega la revelación de Dios en la historia en el cristianismo sino que ésta no puede identificarse con “la historia del poder y del éxito”, (ver pp. 431-437).

⁵¹⁷ Cfr. Taylor, p. 99.

⁵¹⁸ Cfr. MacIntyre, A., *Historia de la ética*, pp. 130-139.

es bueno para mí”, sino “qué es lo bueno para mí en un sentido y momento determinado”.⁵¹⁹

En otra vertiente es la filosofía de Kant la principal artífice del clima moderno. Kant rehabilita una distinción importante: La existente entre las acciones realizadas en “aras del deber” y las realizadas “por inclinación”, donde la primera se fundamenta en “el respeto a la ley moral” y la segunda en “el deseo de felicidad”.

Esta posición responde deliberadamente a una oposición al pensamiento de Hume por lo que para Kant “lo que tiene una importancia moral fundamental es la cuestión de la calidad de la voluntad moral de cada uno”. Así, comienza su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: Ni en el mundo ni, en general, fuere de él es posible pensar nada que pueda ser considerado *bueno* sin restricción excepto una *bueno voluntad*.

Kant comparte la noción moderna de libertad como autodeterminación e “insiste en ver la ley moral como algo que emana de nuestra libertad” y por ello Kant insiste en que el orden moral no debe nada al orden de la naturaleza, el agente racional disfruta de un *status* superior y único respecto al resto de la creación, es la “dignidad” de la persona humana entendida de manera semejante, como vimos, a la “perfección de naturaleza” en que el Aquinate fundamentaba la moral, con la diferencia de que en Kant dicha dignidad es fundamento último y en Santo Tomás tras él está Dios providente gobernando y ordenando la realidad. Garantizar la autonomía moral hace que Kant deseche “por irrelevantes todas las distinciones cualitativas que separan lo superior y lo inferior en el orden del cosmos o en la naturaleza humana” porque adoptarlas en la ética supone heteronomía, es por lo que a los seguidores de la doctrina kantiana les ha

⁵¹⁹ Cfr. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, pp. 87-93.

resultado fácil asumir este “rechazo de las distinciones cualitativas en el orden del ser”, más con la fuerte credibilidad de la epistemología naturalista.⁵²⁰

Aclaremos, sin embargo, que no se puede considerar que la ética de Kant excluya de su ámbito el bien, sobre todo porque la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* gira en torno a una idea de bien, entendido éste como “buena voluntad”, y que nos conduce a un concepto nuevo que es “el móvil de la acción moral” o el tipo de obligación que imponen las normas al sujeto y que la ética debe desentrañar. Dicha concepción incluye, por un lado, *interioridad* que reflexione “sobre las condiciones subjetivas de receptividad para las normas morales” y, por otro, *teleología moral* “que señale fines específicamente morales desde el concepto de deber” y, en este sentido, no afectaría a Kant la crítica de MacIntyre de que “la Modernidad relegó la teleología, destruyendo el puente entre el hombre tal como es y las normas que deben domeñarle”. Conceptos como “buena voluntad”, “fin en sí mismo”, “*bonum consummatum*”, que constituyen el núcleo de la ética de Kant son teleológicos.⁵²¹

El ideal de “agente moral racional” ha trascendido a la contemporaneidad combinado con la concepción naturalista y ha propiciado una moral que solo concierne a “lo que tenemos que hacer” y no, (o no también), a “lo que es bueno”, “valioso en sí mismo”, o a lo que deberíamos “admirar o amar”, así nos queda una ética de carácter metaético preocupada en buscar el lenguaje o los procedimientos adecuados que determinen los principios de la acción humana, es decir, una “guía de acción moral”. Lo que hoy no se plantea es el lugar que ocupa en nuestras vidas morales “las diferentes visiones sobre lo cualitativamente superior”, lo que Taylor denomina “bienes intensos”, sobre los

⁵²⁰ Cfr. Taylor, Ch., p. 100.

⁵²¹ Cortina, A., *Estudio preliminar*, (p. LXXXV), en Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

cuales recae una sospecha epistemológica cuya base se da en la noción de libertad que aúna a utilitaristas, naturalistas y neokantianos.

Otro rasgo de la moral moderna, de indudable raíz cristiana, es la noción de “benevolencia práctica”. En F. Bacon encontramos que la ciencia no tiene simplemente una finalidad contemplativa sino que debe “mitigar la condición de la humanidad”, dicha idea se va interiorizando en la cultura moderna occidental hasta convertirse en una creencia central de la misma. Todos creemos que debemos trabajar para mejorar la condición humana, vencer el sufrimiento y la miseria y alcanzar la prosperidad y el bienestar. La providencia, el gobierno y cuidado del mundo, antaño en manos de Dios y, por participación como “causa segunda”, de los hombres para el pensamiento cristiano y tomista queda solo en las manos humanas. La crisis de esta concepción es muy cercana, la carrera armamentística nuclear en la “guerra fría” y la destrucción ecológica⁵²² ponen de manifiesto que existen fuerzas y poderes humanos que han perdido el interés por dejar un mundo mejor y más próspero del que hemos recibido. Al margen de ésta consideración, sí es cierto, que en la cultura moderna occidental se impone la “benevolencia práctica” como forma para desacreditar a aquellos que se preocupan por la contemplación de Dios o del estado del alma, o que se preocupan por lo valiosos, por aquello que se debe amar, y se les tacha de espiritualistas, narcisistas, quietistas, se les acusa de desinteresados por la mejora de la humanidad, lo comprobamos en el utilitarismo de Bentham o en la llamada a la praxis de los marxistas. Lo cierto es que, si bien, se siguen y admiran formas espiritualistas impersonales y desencarnadas extremo orientales, la espiritualidad propiamente cristiana es despreciada a no ser que de ella se derive una finalidad de “benevolencia práctica”.

Otra vertiente crítica de la modernidad hacia quienes defendemos la realidad de “bienes sustantivos” es el deseo moderno de universalismo, a saber, vivir

“bienes intensos” o encontrar bienes superiores responde normalmente a la particularidad de un grupo cultural, una comunidad, con lo que dicho localismo o particularismo hay que evitarlo a toda costa. Estas razones unen a deontologistas y utilitaristas en torno a una compartida concepción procedimental de la ética, indicamos que el uso que hace Taylor de “procedimental” es como “opuesto a sustantivo”. “Sustantivo” quiere decir que el criterio de racionalidad se corresponde o adecua con la comprensión verdadera, así, por ejemplo, para Platón uno no puede ser totalmente racional y pensar que la vida mejor es aquella que más satisface los deseos sensuales. Esta conexión se rompe en el procedimentalismo donde el criterio de racionalidad no se define por su adecuación a la verdad sustancial sino por el “cómo se piensa”, a saber, por el método o procedimiento racional. A grandes rasgos podemos señalar dos grandes estilos o métodos de racionalidad procedimental: El utilitarista – consecuencialista cuyo procedimiento es el cálculo de las consecuencias y la proporción y el deontologismo kantiano cuyo procedimiento es la universalización.

En la ética clásica, como en nuestro estudiado Tomás de Aquino, la razón práctica consiste en percibir el orden existente en la naturaleza, (no solo física sino también metafísica), el orden del logos, el orden providencial de Dios, que como hemos visto es clave en la fundamentación de la ética tomista. Dicho ordenamiento determina el hacer práctico, aporta distinciones cualitativas al comunicar bienes, y supone el sentido del obrar humano. Sin embargo, el procedimentalismo surge íntimamente unido a la noción moderna de libertad lo que supone la autonomía y la liberación de toda heteronomía, por ello la necesidad de dar primacía al deseo y a la libre voluntad del agente racional que por sí mismo debe redefinir el orden moral, a saber, encontrar el procedimiento adecuado que justifique racionalmente un determinado curso de acción, así podemos encontrar hoy procedimientos contractuales, proporcionalistas –

⁵²² Lo más cercano es la negativa de Estados Unidos de aceptar el protocolo de Kioto.

consecuencialistas, dialógicos - discursivos, etc. Todos ellos pretenden determinar los principios de la acción moral para lo que dan a la razón práctica un papel determinante; no es como en el Aquinate “quien capta y reconoce un cierto ordenamiento” sino que es quien determina y crea un método de corrección en el obrar.

Pero la pérdida de lo sustantivo, de las distinciones cualitativas y de un horizonte de sentido y finalidad para la vida y la acción humana dejan un hueco de fondo que Taylor expresa así: “nos dejan sin nada que responder a alguien que preguntara por qué habría de ser moral o aspirar a la madurez de una *ética postconvencional*⁵²³, simplemente conque nos preguntase por el significado de nuestro código moral, o qué hay de valioso en la adhesión a esos principios, podríamos hacer retórica pero no decir que hay sustantivamente de bueno y valioso en ellos y porqué les damos asentimiento”.⁵²⁴

Esta lectura de Taylor que evidencia la necesidad de recuperación de fuentes sustantivas de valoración de determinadas tradiciones culturales ha sido una importante clave interpretativa y fuente de motivación de nuestro estudio acerca de la providencia de Dios, como horizonte significativo, y su papel dentro de la ética tomista. Otra fuente principal de inspiración, en este sentido, se la debemos también a Taylor cuando nos descubre tres formas contemporáneas de malestar⁵²⁵. Por una parte el *individualismo* y su noción de “libertad individual” concebida como “no interferencia heterónoma sobre el sujeto y, por tanto,

⁵²³ L. Kohlberg habla de niveles *preconvencional*, *convencional* y *postconvencional* en el desarrollo de la conciencia moral, del que Rawls se valdrá para la ética. Para medir la conciencia moral hay que medir la capacidad de juicio sobre lo justo e injusto lo que nos da la capacidad moral de una persona. En el nivel *preconvencional* se antepone el egoísmo, lo que uno considera o le parece justo; en el *convencional* por la necesidad de ser acogido y reconocido en la comunidad, en el ámbito social, se adapta y ajusta a lo que el grupo social en el que está tiene por justo; el nivel *posconvencional* supone que lo justo no es ya lo que dice la comunidad o el ámbito social de uno sino que se ajusta a unos principios universales.

⁵²⁴ Cfr. Taylor, pp. 103-106.

autodominio”⁵²⁶, dicha noción considerada como el principal logro de la modernidad surge justamente del descrédito del orden providencial divino, un horizonte donde “la gente solía considerarse como parte de un orden superior”, una “gran cadena del Ser” en la que los hombres ocupaban un lugar “junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas que son nuestros congéneres en la tierra”⁵²⁷. Si bien dicho orden limitaba al ser humano en la medida que le destinaba un lugar determinado en el cosmos al tiempo el orden la daba sentido al mundo y a la vida social, todo ocupaba un lugar y por ello tenía un significado concreto, un valor determinado, que con el descrédito de dicho horizonte se pierde, se produce un “desencantamiento” respecto del mundo y desaparece “la dimensión heroica de la vida”, una vida desvalorizada reducida a su aspecto instrumental y a pequeños y mezquinos placeres propios del “último hombre” que describe Nietzsche.

La pérdida de la estructura sagrada de la realidad, de su dimensión trascendente, del horizonte de sentido y finalidad que supone Dios providente, el único sentido que le podemos dar a las cosas es el “instrumental”. He aquí la segunda causa de malestar, la *primacía de la razón instrumental* o racionalidad de cálculo económico sobre la aplicación de los medios al fin, lo que explica el triunfo presente de las éticas procedimentales y utilitaristas. Las criaturas no tienen más significado que el instrumental, que el de “ser medios para”, el ser “materias primas” o “instrumentos” y la lógica dominante es pues la del dominio del mercado y la tecnología.

⁵²⁵ Taylor, Ch., *la ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994. (Pp. 37-59). Originalmente titulado, en su primera versión: *El malestar de la modernidad*.

⁵²⁶ Así describe Ph. Pettit la libertad moderna siguiendo la distinción de I. Berlin para desde la tradición republicana recuperar un concepto diferente de libertad que supere el individualismo: “la libertad entendida como no dominación arbitraria”. Ver: Pettit, Ph., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno.*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁵²⁷ En Taylor, op. cit., pp. 38-39.

La tercera fuente de malestar es la dimensión política y social de este estado de cosas: la ontología social contemporánea en el liberalismo concibe un conjunto de átomos, individuos, que coexisten mediante procedimientos instrumentales bien contractualistas, bien utilitaristas, cuya libertad consiste en disponer de una amplia gama de opciones, un mercado de bienes con minúscula”, donde puede elegir sin interferencia o coacción por parte del estado, garante de esta no-interferencia y de proporcionar la mayor gama posible de pequeñas satisfacciones para optar. Es lo que Taylor denomina *despotismo blando* a cambio de poder disponer y optar entre pequeñas satisfacciones el individuo – átomo pierde su “libertad política” su significatividad e identidad frente al estado y se encuentra impotente ante un aparato instrumental, un estado que no se preocupa nada, como vemos, en el bien de sus miembros, en perfeccionarlos. Así el estado liberal supone neutralidad, no-perfeccionamiento, carencia de propuestas de bienes constitutivos, despreocupación antropológica, dominio instrumental y lógico de mercado.

Una tercera fuente que ha inspirado nuestro trabajo y nuestro modo de leer y adaptar el pensamiento del Aquinate al presente de la ética⁵²⁸ son algunas consideraciones de K. Wojtyla acerca de la necesidad de recuperar filosóficamente el sentido cristiano de “historia de la salvación” en la “historia de la humanidad”. Dicho sentido de salvación se desarrolla dentro de la historia de los hombres desde el primer hombre (*Adán*), tiene la dimensión de la vida de cada hombre y afronta el problema de la existencia humana.⁵²⁹

⁵²⁸ Ello no supone en absoluto que nos hayamos desviado un ápice de la letra y, menos, del espíritu de Tomás en lo que, por contra, hemos mantenido un gran rigor por ser fieles.

11. 2. LA PERSONA Y EL BIEN: DIMENSIÓN TEOLÓGICO MORAL

En la exposición realizada, en la segunda parte de nuestro trabajo, hemos desarrollado un acento personalista en el pensamiento de Santo Tomás al estudiar la relación entre providencia, libertad humana y ley moral. Hemos visto su concepción sobre la dignidad de la persona, su visión sobre las relaciones interpersonales con Dios y con el prójimo, su comprensión del matrimonio como amistad máxima y, en definitiva, un trasfondo moral de primacía de la persona y del amor interpersonal. Dicho planteamiento es propiamente cristiano y aunque la preocupación principal medieval, presente en Tomás, es explicar la realidad, la ontología, (y una realidad teocéntrica), no quiere decir que no exista una preocupación por precisar el especial lugar de la *persona* en esta realidad. En concreto en el Aquinate hay una fuerte preocupación antropológica y “amplía el campo de reflexión ontológica hacia la axiología afirmando que la persona es *lo que es máximamente perfecto en su naturaleza*, lo subsistente de la naturaleza racional”.⁵³⁰

Para E. Mounier es el cristianismo quien aporta una visión decisiva de *persona* que como indica en *El personalismo*⁵³¹, aún hoy “no se aprecia en toda su magnitud” el cambio que supuso la noción cristiana de persona, recogemos su explicación⁵³²:

⁵²⁹ Wojtyła, K., *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1994. (Ver pp. 61-91)

⁵³⁰ Domingo Moratalla, A., *Un humanismo del s. XX: El Personalismo*, Ed. Pedagógicas, 1985. Ver pp. 66-69.

⁵³¹ Mounier, E., *Obras Completas III*, Síguemé, Salamanca, 1990, (pp. 449-551).

⁵³² Mounier, op. cit., pp. 455-456.

- El problema de “lo uno” y “lo múltiple” donde la multiplicidad resulta un mal, queda superado en el cristianismo por la concepción de la creación *es nihilo* de un Dios creador y providente que lleva a la persona a la existencia por amor y la conduce a su destino de plenitud. Ya no es el “Ser supremo que constituye la unidad del mundo por la abstracción de una idea, sino un Dios personal con capacidad de multiplicar indefinidamente sus actos de amor singulares. La multiplicidad lejos de ser un mal es superabundancia de amor. En este punto Santo Tomás se enfrenta al aristotelismo averroísta defendiendo la *individualidad de la persona* frente a la necesidad averroísta de “imaginar un alma común a la especie humana” que suponía “la disolución de la persona en un entendimiento único e impersonal”.

- El individuo humano no es un cúmulo de participaciones de distintas realidades (materia, ideas, etc.), sino un todo indisociable una *unidad sustancial* que supera la multiplicidad.

- Sobre las personas no reina la tiranía arbitraria de un *fatum* o destino, ni un pensamiento abstracto e impersonal, ni unas fuerzas ciegas de la naturaleza indiferentes al destino de los hombres. Por el contrario, un Dios personal y providente cuida de las personas y se preocupa de su bien comunicándoles y “otorgándoles una libertad análoga a la suya y devolviéndole generosidad por generosidad”, hay comunicación de bien e interpersonalidad en el amor, y es en este sentido en el que defendíamos que en el Angélico hay una *ética del bien*.

- El movimiento profundo de la existencia humana no supone una asimilación a la realidad abstracta de la naturaleza o las ideas, ni una aceptación resignada de las fuerzas ciegas del *fatum*, a modo estoico, sino en cambiar “el núcleo de su corazón”, la mentalidad y la voluntad, (*metanoia*). Es en la *interioridad* en “lo íntimo del corazón donde se decide, por la elección personal, esta transmutación del universo”.

- A este movimiento es llamado el hombre desde la *libertad*, que es constitutiva de la existencia creada. Dios prefirió crear al hombre libre, libre incluso de *pecar*, es decir de rehusar de su destino salvífico.

- Por último la Encarnación supone “la unidad de la tierra y el cielo, de la carne y el espíritu, el valor redentor de la obra humana una vez asumida por la Gracia”. La historia colectiva de la humanidad adquiere un horizonte de sentido, un sentido cósmico. La Trinidad aporta la idea sorprendente de un Dios que es una relación de amor interpersonal entre tres personas. Precisamente es a raíz de las controversias trinitarias y cristológicas, de los primeros siglos, donde se origina la noción de *persona* y un avance importante fue, tras el prolongado extravío de interpretaciones platónicas y agustinianas, la defensa de San Alberto y Santo Tomás de la dignidad de la materia y la defensa de la unidad sustancial del ser humano.

En la teología moral contemporánea, desde el posconcilio, la clave *personalista* ha sido la más prolífica y ha traspasado la mayoría de las morales propuestas en estos años, sin embargo, en estas morales, que legítimamente querían salir del “legalismo” y “fisicismo” de la “manualística” anterior, han terminado por tomar también lo externo a la acción humana como fuentes de moralidad, es decir, en el campo teológico también el *procedimentalismo* ha triunfado. Es por lo que a la luz de lo estudiado encontramos relevante asumir una reflexión sobre *las relaciones entre la persona y el bien*.

El valor moral excepcional de la categoría de *persona* viene sin duda de su singularidad, su *irreductible dignidad*, cada persona es “única e irrepetible” esto implica que es imposible e inadecuado, (como hemos visto en el análisis filosófico de Taylor), definirla desde términos o categorías “no personales”, esto implica que si la persona es irreductible a cualquier objeto su obrar humano – moral no se puede reducir tampoco a la naturaleza, el ámbito moral no es el ámbito de la naturaleza, no es relación con cosas, sino que es el ámbito de la *interpersonalidad*, a saber, lo bienes son referentes siempre a lo personal, a relaciones con Dios, con el prójimo con sí mismo. Así los preceptos de la *ley*

divina refieren en su *primera tabla* a la relación de una persona con Dios personal, (amar a Dios, honrarle, rendirle culto), y la segunda tabla a la relación de una persona con su prójimo (honrar a los padres, respetar los bienes y relaciones de los demás, la vida de los otros, su honor y dignidad). Desde esta perspectiva personalista, que hemos defendido en Tomás de Aquino, anclada en una metafísica, en una realidad significativa y con contenido, podemos hablar de una moral sustantiva, con contenido real y al tiempo personal. La bondad, los bienes son una comunicación y donación de Dios, teniendo en cuenta que la realidad tal como la expresa Santo Tomás no son una imposición ni un determinismo ciego sino, lo acabamos de indicar, *una comunicación de bien y de amor*.

La visión moderna, desprendida del teocentrismo, centra el bien en la persona de manera, lo suficientemente radical, que excluye el anclaje metafísico y la referencia a Dios creador y providente de esta forma como muy bien Kant desarrolla el *bien es*, y no puede ser de otro modo, *una buena voluntad*.⁵³³ Santo Tomás habla también de *buena voluntad* pero en él esta requiere un bien distinto de ella. Se presenta así en la modernidad un significado específico de bien separado del bien ontológico. El bien tiene una doble dimensión afecta siempre a la persona, a su interioridad, pero es “real”, se da en la realidad, y, en este sentido, se da en la naturaleza y ¿cómo se da? ¿Cómo se visibiliza y concreta? En la “acción personal” o en la acción de una persona: sea en la acción de Dios sobre sus criaturas, en su providencia, en su historia de salvación, sea en las acciones ordenadas de los hombres, participantes por la ley (moral) y la gracia de la bondad de Dios. Así el Concilio Vaticano II entiende que los criterios de moralidad “deben tomarse de la naturaleza de la persona y de sus actos”.⁵³⁴ Para Blondel la acción⁵³⁵ es una “síntesis del querer, del conocer y del ser”, es el

⁵³³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*.

⁵³⁴ *Gadium et Spes*, 51.

⁵³⁵ En la concepción personalista y en el catolicismo contemporáneo ha sido clave la obra de Blondel, M., *La Acción*, BAC, Madrid, 1996.

punto donde converge la dimensión intelectual y moral del hombre y por esto distingue entre “voluntad deseante” (*volonté voulante*) y “voluntad deseada” (*volonté voulue*) donde la primera es la aspiración infinita del hombre a la felicidad, identificada con la *voluntas ut natura* de la escolástica, lo que el Angélico denomina el “*desiderium naturale videndi Deum*” y la segunda es la voluntad cotidiana y concreta, explícita y libre de cada persona. Lo que llama “primera onda”⁵³⁶ quiere armonizar la relación entre hombre y naturaleza material, la “segunda honda” constituye la vida interior, en la “tercera honda” busca realizar su vida personal en el amor y la comunión con los otros, en la “cuarta” el amor es fuente de la vida familiar, en la “quinta” el amor alimenta la vida comunitaria, en la “sexta” aspira a la realización de una comunidad universal, la “séptima” supone la realización de los valores morales, “octava” aspira a superar espacio y tiempo y “novena onda” dimensión religiosa de la acción. Lo que nos interesa del análisis de Blondel es que en toda “onda” la acción y el esfuerzo de la voluntad es fuente de perfeccionamiento y al tiempo de experiencia de insuficiencia y menesterosidad.

En Santo Tomás mostrábamos que “el bien de la persona” su “dignidad” radicaba no solo en su perfección de naturaleza⁵³⁷ sino en la dignidad de fin, ello supone que la realidad personal no se cierra sobre sí sino que se abre a la realidad, que está vinculada a la realidad (natural y sobrenatural) y que el “bien de la persona” tiene una dimensión doble: “en sí” originario y por propio ser, por ser lo que es y “para sí”⁵³⁸ por su finalidad, por el bien final que le espera o a que está destinado, lo que supone un constante movimiento y perfeccionamiento. El bien humano y la plenitud de la vida humana son términos recíprocamente implicados, no basta con la herencia aristotélica de comprender el bien solo

⁵³⁶ Desarrolla la acción humana en hondas concéntricas que se dirigen a Dios.

⁵³⁷ Donde precisa y únicamente la sitúa la noción moderna, su libertad y racionalidad, su conciencia, en definitiva su autonomía suponen la dignidad del ser humano. Ciertamente esto solo le confiere un dignidad absoluta, pero dejaría reducida la realidad persona o, mejor dicho, desvinculada respecto de la grandiosa dignidad de su fin.

⁵³⁸ El uso de estos términos, como se ve, no se identifican con sus correlativos sartrianos.

desde la apetencia sino que es necesario introducir en la noción de bien la idea de perfección.⁵³⁹ El bien de la persona no es algo dado y abstracto sino que refiere directamente a su “identidad personal” y no solo el bien interno que supone el ser humano por naturaleza y por finalidad sino “los bienes para la persona”, hay una verdadera integración de los diversos contenidos de bien (libertad, relaciones personales, socialización, etc.) que permite los actos como constructores de identidad y perfeccionamiento personal.⁵⁴⁰ La revelación cristiana presenta la realidad como comunicación de bien, desde al acto creador fruto de un *amor originario*: “Y vio Dios que era muy bueno” (Gn 1, 31). Hasta la finalidad humana presentada como un diseño de salvación, una “historia de la salvación” y en el centro Cristo, principal bien, principal comunicación de Dios al hombre. El amor de Dios se concreta en la carne humana que se entrega y dona para salvación de todos, Cristo, además, muestra el amor del Padre y el amor interpersonal de la comunión trinitaria. Esto indica que la perfección moral auténtica del hombre no es tanto la posesión del bien como la comunicación del bien.

El presente capítulo que concluimos, ha supuesto no solo un estudio de una parte fundamenta de la obra de Ch. Taylor sino desde ella un esfuerzo de reflexión acerca de los contenidos más importantes estudiados en Santo Tomás trascendidos al momento y a la problemática presente.

⁵³⁹ Es un plateamiento de Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, Routledge, Londres, 1970, (pp. 1-45). Desde un cierto platonismo defiende que la idea de bien no es meramente formal.

⁵⁴⁰ Es la posición de Ch. Taylor en *Fuentes del yo*.

CAPÍTULO DUODÉCIMO

CONCLUSIONES GENERALES

- 1) **Respecto a si “es la providencia un problema de la filosofía”:**
 - Antes que los jonios los poemas de Homero y Hesiodo dieron explicaciones cosmológicas de carácter mítico. El universo se presentaba como una gran construcción o ciudad habitado por hombres y dioses y gobernado por estos últimos.
 - La cuestión de si hay una razón universal que ordena el cosmos y le aporta sentido y finalidad aparece en los presocráticos, en Platón, luego se hace dogma central de la Estoa bajo un naturalismo determinista. El cristianismo supera esta concepción con su teísmo de un Dios personal y encarnado en Jesucristo.
 - En los orígenes de la modernidad, en su base, encontramos la reforma protestante que rechaza plenamente la mediación de la Iglesia, material y visible, en favor de la *sola fe* y la *sola gracia*, don de Dios, dejando al hombre sin asidero alguno, desvalido, sobrecogido, entre el miedo y la gratitud; solo le queda reconocer el Don y agradecer la gratuidad divina. El hombre queda *solo ante Dios*. Se niega la comprensión católica del papel mediador de la Iglesia y de los sacramentos, se niega de éste modo que existan momentos o acciones en los que se hace presente el *poder de*

Dios, la acción divina, y así se rechaza al mismo tiempo la existencia de estados de vida más cercanos a Dios, o de mayor excelencia como lo eran en la concepción medieval la *vida religiosa*, en la cual la vida profana quedaba relegada a un inferior *status*. Los reformadores niegan el orden especial del clero o de cualquier forma de vida que se considere superior sobre la base de considerarse *lugar privilegiado de lo Sagrado*. Se elimina así la distinción entre lo sagrado y lo profano, es más se rechaza la vida religiosa. Como contrapartida positiva nos encontramos con una revalorización de la *vida laica* o seglar, así la vocación personal, el trabajo y la familia pasan a ser los lugares privilegiados del encuentro con Dios.

- Las diversas formas de deísmo que prosiguen reformulan la fe cristiana en base a la imagen de un *orden natural* diseñado para un bien autónomo propiamente humano. La providencia o *designio divino* ha aparecido a menudo en distintas tradiciones como diferente y separado de lo humano, así en los griegos que mantienen la frontera entre los dioses y los hombres y donde las relaciones divino - humanas mantienen el esquema de patrono - protegido. Como sabemos en la tradición judía y cristiana aunque la trascendencia de Dios aparece nítidamente marcada, existe una inmanencia de Dios en las relaciones con los hombres. Los hombres se hacen partícipes de una *moral superior*, y en esto es semejante al paganismo, pero la grandeza es que se hace al mismo tiempo desde una *fuerte valoración* del hombre y de la vida carnal y cotidiana, esto se hace visible en la vivencia judía de la Torá, o en la vivencia cristiana de la caridad.
- En el periodo moderno quien trata explícitamente de la providencia es Baruc Spinoza y da un paso interesante en el horizonte racionalista sacralizando la razón, dice que “sagrado” es aquello que sirve para la piedad pero si los hombres lo tratamos en un sentido profano pierde su carácter sagrado, así lo sagrado dependerá del uso que le demos los hombres. No existen personas, lugares, cosas o acontecimientos sagrados “en sí” sino que dependen de la actitud que el hombre asume entre ellos,

ningún objeto puede ser absolutamente sagrado o profano sino que depende de nuestra subjetividad, de nuestro *espíritu*. Es nuestra razón quien sacraliza o no, ella misma es *lo sagrado*, es “el original verdadero de la palabra de Dios”. Spinoza es un puro racionalista, en sentido cartesiano, su presupuesto tácito en el *Tratado Teológico Político* es que si *la religión revelada aporta algún contenido contrario a la razón, tal contenido constituye un mero adorno sin importancia*. En definitiva el *horizonte significativo de lo humano* lo aporta únicamente la razón humana. La perspectiva vuelve la mirada al antiguo naturalismo estoico e inaugura el panteísmo moderno.

- La ilustración se presenta como liberación para el hombre y en éste espíritu Kant postulo lo que de liberador suponen “las luces” para el hombre, así afirma que es liberación de la incapacidad humana: ¿qué incapacidad?, la de no poder servirse de la razón sin la guía de otro, dicha incapacidad la considera culpable en cuanto que no es por falta de inteligencia sino de *audacia* y valor para guiarse uno autónomamente por su razón; es el famoso *¡Sapere aude!:* *ten la audacia de servirte de tu propia razón*, lema absolutamente significativo del pensamiento kantiano e ilustrado.
- Kant traslada el problema de Dios desde la ontología y la cosmología-teleología a la antropología y la moral para admitir racionalmente que la existencia de Dios es necesaria, no solo para eliminar la contradicción lógico-formal que se daría ante la no existencia de un ser que contenga todas las perfecciones, tampoco para salvar la contradicción lógico-real que se daría ante la no-existencia de un ser necesario en un mundo contingente, sino *para que no se de al absurdo antropológico y moral de que el mundo moral se vea abocado a la nada*. Kant no encontraba en absoluto razonable que el orden de la naturaleza fuese insensible al orden moral, no resulta racional que el justo reciba en pago la desgracia y el malvado la felicidad y en este sentido admite la necesidad de una razón y un orden universal, una providencia divina, entendida como *orden moral*

universal. Piensa que la humanidad y sus pensadores, en su proceso de desarrollo moral, no habían caído en la cuenta de que “mucho antes de necesitar un Dios para dar razón de un orden natural, precisaban de Él para poder confiar y esperar que exista un orden moral”.

- Para Lessing la historia es “el proceso pedagógico con que la Providencia, desde la revelación originaria otorgada a Adán y mediante las revelaciones sucesivas, (principalmente la judía y la cristiana), ha ido educando y sigue educando a la razón a fin de que ésta vaya construyéndose y autonomizándose (espiritualizándose) progresivamente, realizando de este modo la perfección del individuo y de la Humanidad. La religión revelada no es contraria a la razón sino que anticipa las verdades racionales mediante exposiciones fantásticas e imaginativas acordes a la debilidad del estado al que la razón humana ha llegado en ese momento histórico, así la revelación y la Providencia se va desplegando progresivamente desde manifestaciones más elementales hasta otras superiores, va educando gradualmente a la Humanidad en la historia. Conforme alcanzamos en este proceso niveles superiores de comprensión carece de sentido mantener la importancia central de lo anterior, a saber, “para mantener la unidad de Dios no necesitamos ya del Antiguo Testamento, como para mantener la estructura Trinitaria de Dios no requerimos del nuevo Testamento y su representación imaginativa del Hijo encarnado en Jesús de Nazaret; llegados a la reforma protestante y a la ilustración, donde se impone la simple razón, carece de sentido mantener esas representaciones infantiles.

2) Respecto al libro III de la *Suma Contra los Gentiles*:

- La *Suma contra Gentiles* es el reflejo del ambiente cultural del occidente del siglo XIII, donde en la propia cristiandad confluían diversas tradiciones teístas con las que el Aquinate entabla diálogo, no exento

indirectamente de impronta apologética; tal debate supone además una síntesis teológica (*doctrina fidei*) que integra el pensamiento filosófico de los filósofos no cristianos, concediendo un gran valor especialmente a la filosofía de Aristóteles y de Avicena. Tomás de Aquino, (1224/25-1274), pretende mostrar con ello la inteligibilidad de la fe frente a otras tradiciones rivales y lo hace con una obra enteramente personal, de carácter filosófico, más allá del “comentario” o del sometimiento al interés didáctico.

- La intención última del Santo al escribir esta obra sigue siendo asunto de discusión entre eruditos aunque es claro el interés por manifestar la “doble verdad” que profesa la fe en razón del modo como el entendimiento humano se sitúa ante las verdades divinas, de manera que unas verdades se pueden evidenciar por razones ciertas y probables, pudiendo así confirmar la fe y persuadir al adversario, en el otro caso el entendimiento solo puede apoyarse en razones de probabilidad y de autoridad, declarando el contenido mismo de la verdad de fe. Es por ello que *Contra Gentiles* se estructura en orden a esta “doble verdad”, los tres primeros libros se apoyan estrictamente en la razón natural, mientras que el cuarto libro tiene un contenido básicamente teológico, con la intención en todos ellos de “manifestar la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios”.
- El pensamiento tomista encuentra que la deliberación racional conduce a Dios, y no solo como principio: *primer motor y causa primera*, (1ª y 2ª vías), sino también como *inteligencia ordenadora, razón universal y sentido del cosmos*, (5ª vía). Dios es ante todo inteligencia ordenadora, su providencia es *sabiduría divina*, razón universal, *que ordena las cosas a su fin*, es lo que entendemos primeramente como providencia: “Razón del orden”.

3) Respecto a la cuestión de la providencia de Dios en Santo Tomás:

- Encontramos en el Angélico una notable influencia de las doctrinas de Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus* de San Agustín y de Boecio en *De consolazione Philosophiae*. Destacando la sutil y casi inapreciable transformación que aporta el Aquinate.
- Dios es Creador (origen) y como creador providente (fin), a saber, Dios no crea sin finalidad alguna, ni es un relojero o mecánico, que arranca o pone en marcha un mecanismo del que luego se desentiende sino que crea con una finalidad, apuntando a un fin (su propia bondad); ello implica *creación inteligente*, o sea, de forma racional y no absurda o vacía. Así planteamos la providencia como *principio de racionalidad*, o más ampliamente, de *sentido* que hemos definido como *prudencia de Dios o razón del orden*. Hemos visto también que dicha razón comporta una acción de Dios sobre el mundo y sus criaturas, que denomina *ejecución del orden divino o gobierno de Dios*.
- Le preocupa diferenciar lo que es providencia de lo que se llama *suerte o fortuna* que no designan más que efectos inesperados por la concurrencia de otras causas no previsibles, para el Santo hay causalidad y no-casualidad. Ésta fortuna no escapa por tanto, ni se sustrae al designio divino que todo lo abarca.
- La relación de la providencia de Dios con el problema del mal en el mundo y con la permisión del mal moral la explica sobre la base de la *omnisciencia de Dios*, cuya visión a diferencia de la nuestra abarca la totalidad y no la parte. Su exposición del mal se limita a ser una explicación metafísica sin entrar en planteamientos fenomenológicos o existenciales, más cercanos a nosotros. Sí encontramos mayor satisfacción y cercanía en su explicación del “mal moral”.
- La relación entre providencia y libertad humana la resuelve en un doble sentido:
- Ontológico: Dios conserva las cosas en el ser.

- Teológico: Estrecha relación entre providencia y Gracia. Dios cuida de los justos, se hace presente la paternidad de Dios que cuida de sus hijos, de aquellos que le aman.
- Respecto a si la Providencia es inmediata o mediata resuelve al Aquinate indicando la distinción entre providencia, que sería la misma razón del orden, la cual por estar en Dios es inmediata, y la ejecución de éste designio o gobierno de Dios donde la acción de Dios se ve mediada por causas segundas. Por poner un ejemplo de ello desde un punto de vista cristiano *la paternidad del hombre es participada de la paternidad de Dios creador*. Apreciamos y, así lo leemos y comentamos, una implícita pero clara explicación personalista por parte del autor a la hora de desarrollar la relación entre el hombre y Dios.
- La cuestión referida a sí la providencia impone necesidad a aquello que provee, anulando así toda libertad, es respondida por el Aquinate sobre la base de Boecio para quien se da “presciencia” en el conocimiento de Dios, es decir que en el conocimiento divino está todo presente de forma que todo lo conoce sin imponer necesidad sobre ello, sean o no necesarias las cosas sobre las que provee.
- El mal es un problema innegable para el hombre y la Revelación cristiana constituye una respuesta al mismo. Santo Tomás participando de la idea de San Agustín define el mal como “carencia de bien”, el mal es privación y carece de entidad entendiendo con ello que su realidad lo es en cuanto negativa; no es que considere que el mal no exista y no sea real, pues lo es, pero no de forma positiva. El “apóstol de la verdad” (Así le llama Pablo VI en la Carta Apostólica *Lumen Ecclesiae*. Cf. con *Fides et Ratio* 44). Defiende que Dios es causa de todo bien, como principio y como fin, pero de ninguna manera es causa del mal que no es más que el bien deficiente pues su causa la hallamos en el defecto mismo. Ciertamente el mal se fundamenta siempre en un bien, es la privación o defecto de ese bien y en el orden de la naturaleza sí podemos afirmar que el mal es permitido por

Dios, incluso querido “por accidente”, en el sentido que Dios ha querido un mundo así donde aparezcan todos los grados de ser, donde se dé la diversidad en la que radica la misma perfección de la Creación y por ello era necesario permitir lo necesario y lo contingente, el gozo y el dolor, la plenitud y el déficit.

- En el orden moral si bien el mal supone también carencia el Angélico ve además una contraposición clara entre el bien y el mal, la moralidad que radica en el obrar humano y en su acción libre y voluntaria se especifica en malicia o acto malo cuando la elección del hombre rechaza el bien inteligible y escoge el mal que se le opone. Aquí el déficit se da en la voluntad, una voluntad deficiente que pudiendo elegir el bien o apartar su razón del objeto desordenado carece de la libertad que en sí tiene no, pudiendo elegir otro objeto que éste contrario al bien. En la elección se rechaza el bien y se escoge lo desordenado.
- Respecto al mal moral las relaciones con la providencia son bien diversas al mal físico. Aquí el mal no es solo “carencia” sino contraposición” al bien, además aquí el mal no es de ninguna manera querido por Dios, ni si quiera “por accidente”. Dios no quiere que el hombre obre el mal, es más ello “ofende a Dios” es el pecado. Pero lo cierto es que Dios lo permite y como afirma el Doctor Angélico lo hace en orden a la perfección pues ha creado al hombre libre de manera que éste en manos de su libre albedrío escoja sin coacciones y se adhiera a la voluntad de Dios, alcanzando así la perfección, que desde su libertad y voluntad libres pueda el hombre amar y servir a Dios, y ello es más perfecto que si Dios hubiese sometido al hombre a la necesidad; además conlleva muchos bienes como son la virtud, el amor, la justicia.
- El Aquinate además defiende con fuerza la fascinante idea de San Agustín de que si Dios permite los males, físicos y morales, lo hace porque es tan omnipotente y bueno que consigue sacar de ellos bienes. Esto además, se da de forma especial en aquellos que aman la voluntad de Dios.

- También defiende al Santo que lo fortuito y lo casual no escapan a la previsión providencial de Dios, solo que al darse ello en el orden particular y concurrir causas no queridas o esperadas se presentan como imprevistos para el hombre pero no para Dios. La providencia alcanza todas las cosas.
- La segunda objeción que encuentra la concepción de un “orden providente” y una “acción divina sobre el hombre y la historia” es la “libertad humana”. Si existe *razón y acción de Dios* sobre el hombre y el devenir ¿no implicaría determinación y necesidad sobre ello? ¿No supondría una negación de la misma autonomía y libertad del hombre y de sus posibilidades?
- Hemos mostrado que la respuesta del Aquinate supone una salvaguarda de la libertad humana, y como su doctrina de la providencia no implica, por contra a concepciones estoicas, platónicas o averroístas, determinación o necesidad sobre aquello que provee. Si bien es cierto que ontológicamente todos los seres subsisten en Dios, nos encontramos ante un principio metafísico último del que no se deduce determinismo alguno, particularmente respecto a la criatura libre. En un sentido teológico si hay ocupación y preocupación particular, por parte de Dios, hacia aquellos que le aman; en este aspecto veíamos que, aunque no explícitamente, en el pensamiento del Aquinate la relación del hombre con Dios no se reduce a una mera relación ontológica sino que además hay una relación de interpersonalidad y de *amor*. Estos dos aspectos salvan y superan una concepción providencial de necesidad como la que aparece en los estoicos.
- Defiende la estrecha relación entre la libertad divina y su acción, providencia, con la libertad humana y sus actos, moral, siendo ésta vinculación que hace Santo Tomás en *Contra Gentiles* una exposición adecuada y garante de la libertad del hombre ante los interrogantes éticos modernos y contemporáneos.
- La fe cristiana y la tradición hebrea centran su profesión de fe en la acción de Dios y su manifestación en la historia. Un hebreo diría algo parecido a

esto: “Mi padre era un arameo errante, sin descendencia, y Dios le dio una Tierra y por descendencia una multitud. Fuimos esclavos en Egipto y Dios pasó una noche (Pascua) y nos liberó. Nos abrió el Mar Rojo. Nos dio una Ley e hizo Alianza con nosotros. Nos condujo por el desierto, dándonos provisión de agua y alimento. Nos llevó a la Tierra Prometida, etc.” Un cristiano profesa como centro de su fe el acontecimiento histórico de Cristo: “Nació de Santa María Virgen. Padeció bajo el poder de Poncio Pilatos (momento histórico concreto). Fue crucificado, muerto y sepultado, y al tercer día *Resucitó*. Santo Tomás, que participa plenamente de ésta fe, cree firmemente en la providencia de Dios, es más, para él “Dios existe en cuanto es providente” y “es providente porque existe”, el Dios de Jesucristo es providente y ello explica y garantiza su existencia.

- Para el Aquinate la existencia de Dios Creador, la razón y providencia universal de Dios y el amor y cuidado de Dios a los hombres están íntimamente en relación y encontramos aquí una base importante y troncal de que su pensamiento no haya sido trascendido en ésta cuestión. Esta visión que hemos expuesto nos parece adecuada y ofrece numerosas respuestas. Aporta una visión del mundo donde predomina el *orden racional y el sentido*. Compatibiliza al hombre y a Dios, hace posible su relación manteniendo libertad y autonomía de ambos y especifica los aspectos ontológicos fundamentales de esa relación.

4) **Respecto a la fundamentación de la ética tomista en la *Suma Contra los Gentiles III*:**

- Esta parte segunda, dentro del libro tercero, se diferencia de lo expuesto en que el Aquinate desarrolla esto mismo, la providencia de Dios, centrándose ahora en la criatura racional en particular, en la persona concreta: *Dios como rector y fin del ser humano, como aquel que mueve a la persona humana a su fin*. Dios se presenta aquí como *principio de la*

conducción y determinación humana respecto a su propio fin. Son, como veremos, la *Ley* y la *Gracia* las que expresan este aspecto de Dios, o más concretamente de su providencia. La acción humana, las obras que realizan los hombres, son conducidas por la *Ley* y por la *Gracia*, son en este sentido más *obras de Dios* que del propio hombre, son “obras realizadas desde Dios mediante el hombre”, quien obra su acción como *causa segunda*: “*Toda obra nuestra es realizada en nosotros por el Señor*”. Dicho de otro modo: Dios concurre con su moción a la acción libre de la persona creada respetando enteramente la libertad y el ser de esa persona, “no mueve a la voluntad físicamente, desde fuera, sino desde dentro, iluminando el intelecto, resaltando el atractivo del bien propuesto, y sosteniendo y ayudando a la libertad para que elija ese bien”, de forma que ilumina el entendimiento para que reconozca el valor de ese bien, como ello no deforma la realidad, no manipula ni engaña al hombre, ni le impide conocer otros bienes que comparecen ante él; no anula ni entorpece la libertad sino que la sostiene y ayuda levándole en su concurso a conocer los bienes en su verdad y su valor. Dios, además, “está siempre ahí” es “otro” que concurre y ayuda constantemente al hombre; la clave para entender bien tal con curso la da la interpersonalidad y el amor, Dios personal concurre como otro que ama constantemente y quiere el bien de la persona, dicha interpersonalidad implica por tanto el respeto absoluto a esa persona.

- Dios es fundamento de la moralidad humana, le ha dado al ser humano la ley moral, *en sentido amplio*, como *ley moral* que abarca desde la ley divina a la ley natural, y esto es providencia divina. Por otra parte en vistas a la dignidad del fin último humano Dios asiste al hombre con su Gracia, en la medida que dicho fin es sobrenatural y no basta la naturaleza para su consecución, y esto es también providencia de Dios sobre el hombre. Tras lo cual podemos ver la relación que hace el Aquinate entre providencia y moral, en el hombre concreto hablar de providencia es hablar de su propia moralidad y de la gracia que la asiste, ambas cosas conforman su vida

personal determinándola y ordenándola a la *vida buena* y a la *felicidad plena*. En conclusión, por la Ley y la Gracia Dios es principio del obrar humano.

- En Santo Tomás, la acción humana no se limita a la “inclinación natural de la especie” sino que contiene en sí la *libertad y voluntad en el obrar*, en ello reside además la consecución de su propio fin, dirigiéndose en sus actos y conformando su vida en *vida buena*. Es en este sentido en el que indicamos anteriormente que la dirección de la providencia sobre la persona concreta es *ethos*. Es “hecho moral” o *moralidad* en un sentido amplio, como lo relativo a las acciones y caracteres de las personas desde el punto de vista de la bondad o la malicia en el obrar, es por lo que, de momento, identificamos *ethos, mos y lex*.. En éste sentido nos parece que lo indica Santo Tomás cuando define “lex”, “ese algo por el que dirigen (los hombres) sus actos personales”, esa “razón en el obrar (humano)”. Conocemos, por otro lado, que hoy día se deben diferenciar estos términos por lo indicamos: que “ley” se entiende en un sentido jurídico, así como “moral” y “ética”, a pesar de su común origen epistemológico se entienden hoy, el primero, como la forma o práctica y hábitos de vida de los hombres y, el segundo, como el quehacer de la filosofía moral.
- Dios providente da leyes a los hombres para que con sus facultades intelectuales y volitivas rigan y determinen sus actos conformando sus vidas en *vidas buenas*. Sea esto con conocimiento y autonomía pues el intelecto humano es capaz de desentrañar las leyes, discernir el bien del mal, conocer los motivos y los caminos de la providencia, participar de *poder* provisor de Dios, por lo que puede proveerse y gobernarse a sí mismo y a las demás criaturas, de todo ello deduce el Aquinate la conveniencia y necesidad de que Dios de leyes a los hombres. La criatura racional “se gobierna a sí misma y gobierna a las demás”, en esto decimos que participa y colabora con la providencia y lo hace mediante su *acción* que el Aquinate denomina “actos personales”.

- Queremos indicar, por la importancia del asunto, los puntos de encuentro entre esta fundamentación expuesta y la fundamentación trascendental de la moral kantiana. El filósofo prusiano en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* fundamenta: ¿existe algo que posea en sí un valor absoluto, que exista como *fin en sí mismo*? Si lo hay, si existe, solo en ello puede darse el fundamento de un imperativo categórico, de determinadas leyes y de una *ley práctica*. Encuentra que este es el caso del hombre, el cual existe como fin en sí mismo y no como mero medio.
- Una fundamentación no unilateral del hecho moral debe contar con las categorías que la historia ha ido forjando como condición de su inteligibilidad, así: “acción, bien, elección, fin último, libertad, felicidad, deber, valor absoluto” y para hallar una relación entre ellas que les dé coherencia Kant nos aporta el concepto de “persona”. Ciertamente la perfección del ser humano la podemos justificar desde la biología, la racionalidad, la autodeterminación y autonomía, la capacidad de transformar la naturaleza y producir bienes materiales, la capacidad de amor interpersonal, etc., pero quizás las terribles experiencias de los totalitarismo y las guerras en el s. XX nos producen un cierto desasosiego que nos empuja, a los inconformistas, a dirigirnos un poco más allá y “conectar con el dato que nos ofrece la revelación cristiana como elemento innovador”

5) Respecto a los bienes en el pensamiento de Tomás de Aquino en la *Suma Contra los Gentiles III*:

- El sentido de la “ley de Dios” no supone una imposición heterónoma sino una ayuda y un don de Dios providente hacia el hombre que le indica el “*camino de la vida*”, los bienes verdaderos cuya consecución supone una vida plena, o la conformación de una *vida buena o feliz*, es claro el

carácter *eudemonista* en que se sitúa la ética cristiana en general y Santo Tomás en concreto, en éste punto además seguidor del pensamiento aristotélico.

- Para el Aquinate el mayor bien es Dios mismo, y todo aquello que pone al hombre en relación con Dios y en éste sentido tratamos en este capítulo *sobre la religión*. En la *Contra Gentiles* comienza los preceptos de la ley divina hablando de los referentes a los *bienes espirituales y trascendentes*. Los que hacen referencia a Dios: la finalidad de la providencia y de la ley moral es conducir al hombre a su fin último que es Dios mismo (capítulo 115). La caridad en cuanto que *amor a Dios* (capítulo 116). De la fe verdadera (capítulo 118). Del culto a Dios o religión propiamente hablando (capítulos 119-120). Dedicó el capítulo 117 a la consecuencia del amor a Dios y su ley que nos ordena a amar al prójimo.
- Para Tomás de Aquino, además, el fin de la ley y de la moralidad es hacer buenos a los hombres, es decir, perfeccionarlos y determinar sus vidas en *vidas buenas*, y el hombre se determina en *bueno* cuando su voluntad actualiza el bien y ello ocurre cuando la voluntad “quiere el bien” y sobre todo cuando quiere el “sumo bien”. El bien además es por virtud del hombre: *La virtud hace bueno a quien la posee* y así la finalidad de la *ley moral* es hacer virtuosos a los hombres. Añade que la condición de la virtud es que el hombre actúe con “firmeza y agrado”, esto es, “por amor”; dice el Aquinate: “esto es fruto del amor”, por amor a Dios obramos con gusto y firmeza de manera que “*el fin intentado de la ley divina es el amor del bien*”. La vida moral y la virtud son fruto del amor, esta afirmación nos parece fundamental y creemos que caracteriza esencialmente a la ética cristiana en general y concretamente a la ética tomista; el *amor* es principio y fundamento de la moralidad humana.
- La relación del hombre con Dios por ser relación interpersonal y relación de amor se da de manera análoga a las relaciones interpersonales nuestras particularmente a la experiencia humana del amor, el Aquinate comienza

indicando dicha analogía: “Así como el principio del amor corporal es la visión del ojo corporal, el comienzo del amor espiritual debe ser la visión del objeto espiritual amable” el cual por exceder la razón natural solo puede ser conocido mediante la fe. Inicia una exposición de la Ley divina, pero una exposición filosófica de sus preceptos, de manera que presenta sus normas desde sus contenidos, es decir, desde los bienes que contienen estos preceptos, bienes inteligibles y necesarios para la consecución de la felicidad humana. El primero de ellos es Dios mismo que por sobrepasar la inteligibilidad humana, solo es accesible para el hombre mediante la fe que le ordena y somete a Dios, pero no de una forma ciega, pues “el hombre se somete a Dios amándole por parte de la voluntad”, tampoco desde el error o la falsedad: “Porque Dios que es la Verdad no puede proponer al hombre lo que es falso”; así la ley divina propone al hombre como bien la *verdadera fe*.

- El Aquinate desarrolla no tanto los preceptos como los contenidos esenciales, los “contenidos de bien” o bienes inteligibles que contienen los primeros preceptos de la ley divina, explicándolos filosóficamente. Los preceptos a los que se ha referido son: “Amarás a Dios sobre todas las cosas; amarás al prójimo como a ti mismo”; “solo a Dios honrarás y solo a Él darás culto”; “no tomarás el nombre de Dios en vano”; “santificarás las fiestas”.
- Santo Tomás desarrolla una exposición de la Ley divina planteada como ética de los bienes, en el sentido que explica los bienes hacia los cuales Dios providente ha ordenado al hombre y que suponen la consecución de su *vida buena*. Dichos bienes quedan propuestos y explicados por la Ley divina. El primero de ellos, visto en el anterior capítulo, es la *religión*, es decir, la relación interpersonal y de amor que une al hombre a Dios, quien supone su *bien máximo* y su *fin último*. En la tradición judeocristiana los preceptos que refieren a la religión, *reconocer al Señor como Dios es el núcleo fundamental, es el corazón de la Ley*, es lo que se denomina la “primera tabla” del Decálogo, lo cual viene inmediatamente completado

con la “segunda tabla” es decir los mandamientos del Decálogo que refieren al *prójimo* y cuyo compendio y fundamento se da en el mandamiento de: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 19, 19; cf. Mc 12, 31); precepto que expresa y significa la antes desarrollada “*singular dignidad de la persona humana*”, única criatura de la tierra amada por Dios *en sí y por sí misma*. Así en la tradición cristiana los mandamientos de la “segunda tabla” que refieren al prójimo son la inmediata consecuencia del único precepto que supone *el bien mismo de la persona humana*, y responden a los diversos bienes que connotan su identidad como ser corpóreo y espiritual, expresan así no solo una revelación de Dios extrínseca al ser humano sino la revelación de “los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana”. Así si Dios supone el primer y supremo bien para la persona, es la misma persona, uno mismo y los otros, el segundo y absoluto bien.

- La tradición cristiana hasta nuestros días concibe el matrimonio como la más alta forma de amor humano y corporal, solo en él la sexualidad humana alcanza su bondad y se adecua al orden moral natural y con ello al orden providencial de Dios. En éstos últimos tiempos la cuestión del amor humano, alejada de la filosofía por el pensamiento moderno y remitida a la brillante literatura, poesía y novelística, de estos tres últimos siglos y a la positividad de nuevas ciencias como la psicología, vuelve a recuperarse como tema a reflexionar por el pensamiento, particularmente en la filosofía moral y política contemporánea.
- Del siglo XIII hasta el presente, aunque en definitiva hombres y mujeres seguimos siendo los mismos y con semejantes inquietudes, han variado sustancialmente las costumbres en cuanto a las relaciones de amor sobre todo en estos últimos cincuenta años a partir de la “revolución sexual”, el movimiento feminista, la píldora anticonceptiva, etc. Estos cambios recientes y la mentalidad moderna parece que sitúan las relaciones afectivas y sexuales más allá de la ética y de la justicia, en cuanto que, se recluye a la privacidad individual de cada uno, donde no caben juicios

morales universales ni ningún tipo de intromisión ni orientación por parte de la esfera social y política, ésta ha de abstenerse en proponer al respecto ninguna “idea comprensiva de bien”, solo debe garantizar legislaciones que garanticen la neutralidad y la libre opción de los individuos en lo afectivo y sexual.

- Para Tomás de Aquino el amor y la sexualidad de las personas es un bien cuyo objeto o finalidad objetiva responde primeramente a la procreación y perpetuación de la especie. En segundo lugar la sexualidad tiene una evidente finalidad unitiva entre dos personas y entre las personas nazcan fruto de esas relaciones, es lo que denominamos matrimonios y familias, es claro el papel fundante y originario de la sexualidad en el parentesco. Defiende que la unión del hombre y la mujer no solo debe ser duradera y estable sino también de por vida, este carácter de totalidad responde en primer lugar al bien de los hijos quienes necesitan de los padres no solo un cierto tiempo sino todo lo posible, es decir, mientras estos vivan. La responsabilidad de los padres hacia los hijos es vitalicia y no temporal.

El segundo argumento a favor de la totalidad temporal del matrimonio es una razón unitiva y de justicia que afecta a los amantes: La unión del hombre y la mujer no es tampoco una relación de utilidad para garantizar la continuidad de la especie o la perpetuación de una persona, hay una dimensión más profunda, dicha relación constituye y establece una relación o unión que sobrepasa la individualidad de los componentes. Lo que define el matrimonio es la relación de *amistad máxima que se da entre el marido y la esposa*: “la amistad cuanto mayor es, más firme y duradera. Máxima parece existir entre el marido y la mujer, ya que no solamente se unen en el acto de la cópula carnal... sino aun en el consorcio de la vida doméstica, cuya señal es que el hombre por la mujer “deja a su padre y a su madre”. Esta definición, este carácter de suma amistad en el matrimonio excluye toda reducción de carácter instrumental y contractual y requiere la totalidad e indisolubilidad de la unión.

- La amistad implica “recíproco amor de benevolencia”, es decir, un mutuo querer el bien de la otra persona, el amigo amado, un mutuo y conocido querer bien y esto hace de la amistad algo bello. Aristóteles, y en este punto le sigue literalmente Santo Tomás, habla de tres tipos de bien: *Bien honesto*, es la especie de querer o de amor por la cual algo es amado en razón de un bien, a saber, en sí y por sí. *Bien útil* es la especie en la que algo es querido en razón de su utilidad. Y *bien deleitable* donde algo es amado en razón de su deleite. En la amistad los amigos se aman en cuanto al bien honesto, en sí y por sí, se aman en razón de la virtud: “quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos”, así las amistades fundadas en el bien son las “auténticas amistades” por buscarse por ellas mismas y no “en razón de”. Además en cuanto a lo útil lo querrán recíprocamente, del mismo modelo el deleite lo querrán recíprocamente. Para Aristóteles lo bueno reúne en sí lo útil y lo deleitable.
- Otra dimensión de la corporalidad humana es el cuidado del cuerpo y la alimentación. Para el Aquinate, como para Aristóteles, el bien de algo estriba según razón “cuando se ordena adecuadamente a su debido fin”, así la conservación del cuerpo y la salud de una persona requiere necesariamente la alimentación, por tanto es un bien, y necesario, el alimento para la persona. Solo un uso indebido de la alimentación, es decir, contrario a la salud y al cuidado propio supondría un desorden moral. Por extensión todo lo material es bueno para el hombre siempre que se adecue razonablemente a su propio bienestar y su uso y disfrute es bueno y conveniente.

6) Respecto al orden y bien moral:

- De dar a cada uno lo que le corresponde o de ser justo con Dios y el prójimo se desprenden los preceptos de la ley divina: Así de entre todos

los hombres uno tiene una deuda máxima con sus progenitores por ello el primer precepto de la segunda tabla de la Ley, la que nos relaciona con el prójimo, es: “honrar al padre y a la madre” y dicho contenido por extensión presupone, bajo la misma lógica, ser justo con los demás, más allá de los padres. Tras éste precepto vienen los preceptos que mandan “abstenerse de hacer daño al prójimo”, de forma que no le causemos ofensa ni mal de obra en su propia persona: así “no matarás”, “no robarás”, “no fornicarás”. Le causemos daño e injusticia en sus posesiones: “no robarás”. Le dañemos injustamente de palabra: “no mentir”, “no levantar falso testimonio”. Ni siquiera le causemos injusticia de “corazón”, voluntad y pensamiento: “no desear a la mujer de otro ni codiciar sus bienes”. Observar esta justicia para con el prójimo no responde únicamente a una normatividad externa sino que responde además por inclinación interior, el sujeto moral no obra únicamente por externa obediencia a la ley sino que en su *interioridad* su voluntad es movida por amor a Dios y al prójimo, porque quien obra movido por el amor obra con justicia, agrado, placer y aun más con plena libertad. Este aspecto de interioridad descrito supone no solo “autonomía moral” sino la “excelencia moral” porque el corazón y contenido pleno y esencial de la ética cristiana es el *amor*: *El amor es la plenitud de la ley*.

- Santo Tomás tiene él el convencimiento que cada naturaleza tiene un curso de acción determinado que se corresponde y conviene a esa determinada naturaleza, así ocurre con la naturaleza humana. Entiende “lo natural” de algo como “aquello sin lo cual ese algo no puede darse” es por tanto, en este sentido, “lo necesario”; así, por ejemplo, es natural en el hombre el ser *animal social* por lo que son necesarios para la vida personal “los otros”, la sociedad, etc., y según esto es necesario, es *natural*, aquello que ordena, favorece y conserva la relación de uno con los demás y contrario y desordenado a la *naturaleza humana* aquello que, por el contrario, impide y daña esta relación con los otros, así las injurias,

la mentira, el robo, etc., lo que muestra que *hay en las acciones humanas algo naturalmente recto*.

- La condición humana, la vida de todo hombre está ocupada y preocupada por tres cosas: “ En la propia persona, viendo lo que ha de hacer y cómo ha de vivir; en las personas unidas, principalmente con la mujer y con los hijos, y en procurar las cosas exteriores de que el hombre ha menester para sustentar la vida”. Estas preocupaciones que llenan existencial y vitalmente nuestro curso en este mundo, siendo como son bienes para la persona, de no darse nos predispondrían mejor para ocuparnos intensamente del mejor bien que es Dios y la forma adecuada de desembarazarnos de tales solicitudes es la que proponen los consejos de la ley divina: *Pobreza*, ante la solicitud de los bienes externos; *castidad* para quitar la solicitud de la mujer y los hijos y *obediencia* para quitar la preocupación da cada uno sobre qué hacer o no hacer. Así con la mente libre de tales preocupaciones uno queda predispuesto para ocupar la mente y el corazón a lo más valioso que es Dios mismo.
- Los actos morales vienen especificados por su *objeto*, a saber, por su contenido específico, así cuanto mejor es su objeto o contenido, mejor es el acto. Pero, además, si ese acto tiende o se ordena a un fin será mejor cuanto mejor sea el fin. En tercer lugar la bondad de un acto moral reside en estar “regulados por la razón” y aquí podemos diferenciar cualitativamente, también, “hay actos que se acercan más a la razón que otros y así participan más del bien de la razón”. Hemos visto también que la realización del bien moral, como cumplimiento de la ley moral, se da de forma perfecta cuando se hace “por amor”. Solo el amor y la adhesión a un bien mueven perfectamente la voluntad y no la coacción o el temor. También los actos virtuosos son mejores que otras acciones y, entre estos, los hay más intensamente virtuosos y menos, así, por ejemplo la caridad es mejor que la liberalidad. Tampoco todos los actos malos son iguales, dado que los actos moralmente malos se desvían del fin y se desordenan de la razón, los hay unos más desordenados y alejados del fin que otros. Con

esto está rechazando la posición que sostiene que “todos los méritos y pecados son iguales”.

- Apela a la equidad de la “justicia distributiva”, “que a cosas desiguales corresponde también desigualmente” para explicar que tanto premios como penas no son iguales porque es conveniente que aquellos que obran el bien sean atraídos a lo mejor como que aquellos que practican el mal sean disuadidos de no hacerlo peor. Así la providencia divina dispone un orden donde “lo mejor dispuesto debe conseguir una forma más perfecta” y la diversidad de premios y castigos debe corresponderse con la diversidad de buenas y malas acciones. Es desde el “orden de la providencia divina”, desde donde justifica el Aquinate la justicia civil: “no pecan pues los jueces al castigar a los malvados”. Así los gobernantes y los que aplican la justicia participan de la “providencia de Dios”, como “gobierno divino”, porque es mejor el “bien común” que “el bien particular de uno”, es necesario además “preservar la concordia”, pero existen hombres perniciosos que dañan la sociedad a quienes es necesario aplicar penas, incluida la muerte. Compara al legislador o gobernador con un médico que extirpa el órgano dañino para permitir la concordia del organismo, y según esto el hombre de gobierno ha de obrar con justicia y de semejante manera con los miembros perniciosos de la sociedad, sin incurrir por ello en pecado. Desde nuestro punto de vista tal posición hoy es injustificable, aun cuando se puedan dar situaciones extremas que alienten a recuperar la pena máxima para un reo.

7) Respecto a la gracia divina:

- Para Tomás de Aquino el fin último del hombre es Dios mismo, un fin sobrenatural, de forma que para la consecución de dicho fin no bastan los medios naturales, lo que requiere una ayuda especial, un *auxilio* por parte de la acción divina, de su providencia. Vimos como la providencia divina

tiene un especial gobierno sobre la persona humana debido a su singularidad:

- *Singularidad por la perfección de su naturaleza*: por su racionalidad, libertad y voluntad Dios gobierna a la criatura racional dotándole de la moralidad, por la ley moral sea natural o divina Dios creador conduce a la persona a su fin atendiendo su “ser” y condición que es “ser dueña de sus propios actos”. Dios comunica al hombre el orden de la moralidad y de los bienes. Esto es lo que hemos mostardo hasta ahora, en esta segunda parte de nuestro trabajo, con el estudio y comentarios de los capítulos 111-146.
- *Singularidad por la dignidad de fin*: Por tener como fin Dios mismo, la divina providencia le aplica al ser humano un genero más elevado de gobierno, Dios comunica al hombre un orden de dones o “*suprabienes*”, es el orden de la *Gracia divina*. Es lo que mostramos en estas páginas comentando los capítulos 147-163.
- Con relación al bien y al fin del hombre encontramos que justamente “el hombre se ordena al fin por la voluntad”, por ser el bien y el fin su objeto, de forma que si la gracia o auxilio divino se nos comunica fundamentalmente para que alcanzáramos el bien y el fin humano no puede ser coercitiva dado que la coacción excluye la voluntad y libertad humanas. Por otra parte la consecución de la felicidad humana tiene mucho que ver con la vida buena, con la virtud, es “el premio de la virtud” y esencialmente el acto virtuoso es necesariamente un acto voluntario, con libertad de elección, y lo opuesto a esto es la coacción y la violencia. Por último la felicidad y la bienaventuranza son el fin propio del ser racional, dueño de sus actos, libre y voluntario, es decir, la dignidad de fin es proporcional a la dignidad de naturalezas con lo que Dios respeta y considera al hombre en su libertad de elección en la obra y en manos del hombre deja “el bien y la vida” o “el mal y la muerte”, así pues, la comunicación de amor, de bien y de gracia que da Dios al hombre

concreto no es coactiva y el hombre es libre de acogerla o rechazar, no deja de ser una comunicación interpersonal.

- ¿Qué es la Gracia? Es en primer lugar un “don gratuito de Dios” pues precede a todo mérito humano y es dado gratis por libre iniciativa de Dios. Es y supone “amor de Dios” cuando una persona “quiere” a otra, la ama, lo que quiere es precisamente “el bien del amado”, Dios que ama el hombre quiere que éste alcance su bien por ello le da la gracia y también dado que el bien del hombre, su fin, excede por naturaleza Dios le da la gracia para elevarle y santificarle de manera que le permita acceder a su bien completo. Por esto el auxilio divino se denomina “gracia santificante”. El bien del hombre y su *ethos* no se corresponde, como se defiende en el utilitarismo y en el emotivismo, con el deseo y la pasión de un momento o contexto determinado, sino con un “amor bien fundamentado”, un “querer permanente” que va constituyendo nuestro propio bien y haciendo de nuestra vida una “vida buena”, de esta forma la gracia santificante es “una forma o perfección permanente afincada en el hombre” y no un golpe de pasión o un movimiento puntual.
 - La fragilidad humana se manifiesta en el mal moral o pecado y Dios en su relación con el hombre cuenta con su real condición por lo que la gracia posibilita la reparación o restablecimiento del pecado humano.⁵⁴¹ Una de las mayores grandezas de la ética cristiana es que cree firmemente en la *posibilidad moral del ser humano*, el mal moral es reparable y lo admirable de esta doctrina es que tal reparación se da de forma gratuita, Dios personal y providente actúa y posibilita al hombre para moverse hacia su fin, hacia su bien, aun cuando la persona en su libertad se haya apartado de dicho bien. Cuando estudiábamos la providencia y el problema del mal veíamos que para Agustín y Tomás Dios no hacía nada en vano y que todo cobraría sentido nuevamente, incluso las acciones que el hombre en ejercicio de su autodomínio suponen un mal. En el ser
-

humano siempre hay “potencia” y aptitud para el bien aun después del pecado. Desde una perspectiva vitalista podemos decir siguiendo esta doctrina que el ser humano puede reconstruir su vida y restablecerse moralmente, que, en contra de muchas morales que dejan al hombre sin posibilidad de salir de una miseria moral, existe siempre una posibilidad moral gratuita aportada por la providencia y la gracia de un Dios que ama al hombre particularmente en su debilidad.

8) Respecto a la articulación del bien sustantivo en la ética contemporánea:

- Hoy día, dada la amplia aceptación del naturalismo y el subjetivismo moral, los *bienes* o *valores* se entienden como “proyecciones en un mundo neutro”, o sea, algo así como los colores. Pero lo real es que existe un *trasfondo moral*, es decir, una determinada percepción del bien, “una cierta noción de la inviolabilidad y dignidad de la vida y la persona humana”. Por otro lado, es cierto que muchas de nuestras normas sociales no cuentan necesariamente con ese *trasfondo moral* y son producto de la convención, así aquellas que facilitan el buen funcionamiento de las cosas y las relaciones interhumanas, así por ejemplo, decir: “me permite”, “por favor”, “gracias”, en determinadas situaciones. Por otro lado existen valores que dependen de “como se capta una cierta visión del bien”, es decir, valores estéticos. En este punto podemos apreciar en nuestro contexto la fuerte transvaloración de lo ético por lo estético, por la influencia sobre todo de la posteridad de Nietzsche.
- Hay dos hechos que explican el porqué de ésta situación: El modelo de las ciencias de la naturaleza que triunfa en el periodo moderno se aplica a todos los saberes incluidas las ciencias humanas y particularmente la ética, desde la perspectiva de hoy podemos apreciar que se trata de “una irreflexiva e inadecuada inferencia”.

- La inadecuación del modelo único de las ciencias de la naturaleza la evidencia Taylor preguntándose: “¿son esos términos los que mejor explican nuestras vidas?”, Es decir, “no solo los que ofrecen la mejor y más realista orientación al bien sino también los que mejor explican y nos permiten comprender nuestras acciones y sentimientos y las de los demás”. La respuesta efectivamente es que esos términos no son los que mejor explican nuestras vidas, sí de forma parcial, de la forma en que la psicología o la sociología, por ejemplo pueden explicar ciertos aspectos de nuestras vidas, pero en conjunto en nuestra vida cotidiana no recurrimos a esos términos. A la inversa tampoco las ciencias explican adecuadamente conceptos como “libertad”, “dignidad” o “amor”. A pesar de todo ello el naturalismo dominante soluciona el problema relegando esos términos de la vida cotidiana “en la que vivimos, nos movemos y existimos” a la mera apariencia; esto es insostenible o si no ¿debo empequeñecer, ridiculizar o renunciar al lenguaje en el que vivo mi vida?
- El segundo hecho que explicita esta situación es la pérdida del anclaje metafísico, concretamente cosmológico, del pensamiento que se ciñe al plano antropológico. Sin la recuperación de una cosmología no podremos nunca salir del relativismo y observo que hoy día los más denodados enemigos del escepticismo y relativismo éticos, entre los que me incluyo, pretendemos combatirlos desde el plano antropológico lo que a la larga se nos hace tarea inútil, dado que la fuente estriba en la cosmología, o mejor, en la carencia de una cosmovisión adecuada, a saber, de sentido.
- Este “no-realismo” es incoherente; no hay lugar para la “obligación moral”, desechan contenidos tales como “naturaleza humana”, “ley moral natural”, “absoluto moral”, etcétera. Sola cabe encontrar procedimientos que justifiquen algunas “reglas mínimas” necesarias para la supervivencia y el bienestar general, (solo en este restringido sentido podemos hablar de “algo bueno”), para lo que combinan compatibilismo, sociobiologicismo y consecuencialismo. Hemos de añadir, para mostrar aun más la vaguedad de su noción de bien, el relativismo dominante apoyado por las grandes

diferencias culturales y valorativas que se dan en las distintas sociedades: Son tan diversas las formas de realización de lo humano que el bien se convierte en algo inconmensurable.

- No es lo mismo, en referencia la tema estudiado, concebir un Dios creador y providente que da sentido y finalidad a nuestra vida y que supone el bien superior que orienta mi vida que concebir como horizonte la finitud de esta vida y la neutralidad de un cosmos vacío regido por leyes mecánicas y a menudo azarosas. Hemos de tener en cuenta, por otra parte, que “el lenguaje de la vida es real”, la esfera de los asuntos humanos es la esfera en la que mayor tiempo nos situamos a lo largo de nuestras vidas: Somos más hijos, hermanos, padres, esposos, amigos y, en otro sentido, amantes, benevolentes, amables, insidiosos, mezquinos, sinceros, generosos, aviesos, alegres o angustiados y un largo etc., que profesionales de la ciencia, o de la enseñanza, que analistas lógicos, o científicos positivistas, que técnicos en nuevas tecnologías, inversores en bolsa o ingenieros de la economía o el mercado. En esta esfera en la que se desenvuelve la mayor parte de nuestras vidas es donde deliberamos nuestra acción y evaluamos nuestro carácter, nuestro *ethos*, nuestros sentimientos y nuestro comportamiento y no solo él nuestro sino también el de aquellos que nos rodean. En este marco es donde asumimos un cierto lenguaje como el más realista, exacto y perspicaz, (es también el más amplio, rico y expresivo de que disponemos, el que luego tras un cierta elaboración estética se plasma en la literatura y la poesía), un lenguaje que posee términos tales como generosidad, bondad, coraje, etc., y con el que entendemos y explicamos de forma exacta y reveladora las acciones humanas. Solo en estos términos puede describirse y explicarse el mundo de los asuntos humanos.
- La tesisura moral contemporánea queda así: “¿Objetividad o relativismo?”. Dicho de modo más concreto: ¿Existe la posibilidad racional de que A pueda convencer a B de que la perspectiva y orientación de hiperbien es mejor? O ¿todo lo referente a los bienes, todo lo moral, responde solo al emotivismo, a sentimientos, emociones y “golpes de corazón?” Parece, si

miramos la mentalidad que nos rodea, que esta segunda solución nos ha derrotado ya y, en definitiva, la razón práctica de nada sirve. A. MacIntyre y Ch. Taylor muestran, sin embargo, que nuestra realidad, nuestra ontología moral, surge de la mejor explicación del ámbito de lo humano a que podamos llegar, a saber, que podemos convencernos racionalmente entre nosotros sobre la base de la superioridad de una de las “versiones rivales”, de otro modo, es posible demostrar que “movernos de B a A supone una ganancia”. Una forma de ver esto es a través de nuestra historia y nuestras narraciones donde se dan una serie de transiciones a mejores comprensiones de nuestra propia experiencia moral, nuestra vida, el bien común y la sociedad, hay un crecimiento moral.

- En Santo Tomás mostrábamos que “el bien de la persona” su “dignidad” radicaba no solo en su perfección de naturaleza sino en la dignidad de fin, ello supone que la realidad personal no se cierra sobre sí sino que se abre a la realidad, que está vinculada a la realidad (natural y sobrenatural) y que el “bien de la persona” tiene una dimensión doble: “en sí” originario y por propio ser, por ser lo que es y “para sí” por su finitud, por el bien final que le espera o a que está destinado, lo que supone un constante movimiento y perfeccionamiento. El bien humano y la plenitud de la vida humana son términos recíprocamente implicados, no basta con la herencia aristotélica de comprender el bien solo desde la apetencia sino que es necesario introducir en la noción de bien la idea de perfección. El bien de la persona no es algo dado y abstracto sino que refiere directamente a su “identidad personal” y no solo el bien interno que supone el ser humano por naturaleza y por finalidad sino “lo bienes para la persona”, hay una verdadera integración de los diversos contenidos de bien (libertad, relaciones personales, socialización, etc.) que permite los actos como constructores de identidad y perfeccionamiento personal.
- La revelación cristiana presenta la realidad como comunicación de bien, desde al acto creador fruto de un *amor originario*: “Y vio Dios que era muy bueno” (Gn 1, 31). Hasta la finalidad humana presentada como un

diseño de salvación, una “historia de la salvación” y en el centro Cristo, principal bien, principal comunicación de Dios al hombre. El amor de Dios se concreta en la carne humana que se entrega y dona para salvación de todos, Cristo, además, muestra el amor del Padre y el amor interpersonal de la comunión trinitaria. Esto indica que la perfección moral auténtica del hombre no es tanto la posesión del bien como la comunicación del bien.

ESQUEMAS

ESQUEMA DE LA PARTE II

PROVIDENCIA Y LEY

ÉTICA DE SANTO TOMÁS (EN *SUMA CONTRA LOS GENTILES III, 111-163*)

I. DIGNIDAD Y LIBERTAD DE LA PERSONA HUMANA:

- Dignidad de la naturaleza racional y de su fin. c. 111
- La Ley divina y su gobierno son conformes a la dignidad de la persona humana. c.
112
- La ley divina y su providencia convienen y son necesarias para la persona concreta. c.
113-114

II. FINALIDAD DE LA LEY DIVINA Y LA PROVIDENCIA: ¿Una ética del bien?

- Conducir al hombre a su fin último que está en Dios. c. 115
- A) - La Ley divina y sus preceptos: ética de los bienes:
 - Bienes referentes a Dios y el prójimo (personales-trascendentes): cc.
116-117
 - El amor a Dios y la *caridad* para con el prójimo
 - Los bienes de la Fe y la Religión (espirituales) cc. 118-121
 - Los bienes corporales, materiales y sociales: de su uso. c.
121
 - La corporalidad, el amor, el matrimonio: orden y desorden moral. cc.
122-126
 - La bondad y necesidad de los medios materiales. c. 127

- B) – El bien moral: La ley divina y sus consejos. (Bienes morales-espirituales) c.
128-130
- Pobreza: Matices, dificultades y objeciones; doctrina verdadera y soluciones. c.
131-135
 - Castidad: Dificultades y soluciones a las mismas; excelencia del estado casto. c.
136-137
 - Obediencia: Excelencia moral y ventajas. c.
138
- C) – La ley divina y el desorden moral: diferenciación entre méritos y pecados. c.
139
- Sanciones y justicia de la ley divina:
 - Dios premia y castiga la bondad o malicia de las acciones. c. 140
 - Orden negativo: grados de las penas. c.
141
 - Desigualdad de penas y premios. c. 142
 - El desorden moral o pecado:
 - Venial o dificultad en la consecución del fin. c.
143
 - Mortal o mal moral radical como privación del fin y experiencia de “sin sentido” c.
144-145
 - Justicia de Dios y justicia humana. c. 146

III. LEY, PROVIDENCIA Y GRACIA: SUPRABIENES

- C) - Necesidad de la gracia divina: insuficiencia del ser humano y el mundo frente al mito de la *autosuficiencia* en el imaginario moderno:
- Absoluta necesidad de la Gracia. c. 147
 - Naturaleza y explicación de dicha necesidad. c. 148
 - Gratuidad absoluta de la Gracia. c. 149
- E) - La Gracia:
- Gracia santificante o “*gratum faciens*” (su naturaleza).
 - Sus efectos: Virtudes teologales (FE, ESPERANZA y CARIDAD). c. 150-153
 - “Gratis dada”. c. 154
- F) El tiempo y la gracia:
- Necesidad en la persona para:
 - La virtud o perseverar en el bien.
 - La posibilidad moral humana o la posibilidad de restaurarse y regenerarse del desorden y mal moral. c. 155-160
 - Providencia y predestinación. c. 161-163

INDICE ONOMÁSTICO

- Abba: 67, 144, 146, 147, 149
 Abraham: 16, 27, 131, 132
 Agamenón: 105, 131
 Agustín: 19, 20, 21, 40, 73, 75, 80, 88, 97, 98,
 99, 107, 122, 128, 196, 225, 230, 238, 241,
 242, 246, 247, 249, 264, 307, 308, 309, 324
 Alberto Magno: 21, 56, 95, 122, 124
 Alfarabí: 56, 87, 128
 Alfaro: 60, 257
 Algacel: 56
 Andreu Rodrigo: 40
 Anselmo: 21, 56, 121, 122
 Aristóteles: 3, 7, 11, 12, 13, 21, 36, 54, 57,
 60, 64, 67, 70, 75, 81, 86, 90, 92, 93, 94,
 95, 96, 98, 99, 100, 101, 113, 118, 124,
 127, 155, 159, 161, 162, 164, 165, 166,
 174, 181, 189, 190, 193, 195, 198, 199,
 216, 251, 257, 270, 275, 281, 306, 319
 Averroes: 56, 75, 76, 87, 95, 128, 198
 Avicena: 3, 54, 69, 87, 128, 306
 Bacon: 26, 291
 Balthasar: 52, 85, 86, 87, 88, 89, 224
 Báñez: 253
 Barth: 86, 287
 Bayo: 21, 60, 246, 247, 248, 255
 Belarmino: 255, 256
 Blondel: 299
 Boecio: 13, 75, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 118,
 124, 128, 130, 174, 307, 308
 Buenaventura: 56, 122, 123, 124
 Calvino: 245
 Cayetano: 243, 244
 Chacón: 71
 Cicerón: 75, 92
 Conill: 36, 155, 156, 179, 190, 191
 Cortina: 37, 38, 39, 152, 155, 156, 157, 218, 265
 290
 Deísmo: 27, 28, 29, 37, 107, 303
 Deman: 70
 Descartes: 29
 Dionisio: 75, 83, 84, 87, 91, 95, 100, 107,
 133, 307
 Domingo Moratalla: 296
 Duns Escoto, 22
 Engels, 179, 180
 Estoicos, 12, 13, 25, 128, 137, 310
 Etzioni, 103, 192
 Fabro: 70
 Fichte: 41, 44, 45, 49, 50
 Fukuyama: 192
 Gadamer: 24
 García López: 22, 74, 76, 78, 110, 143
 Garrigou-Lagrange: 60, 74, 123, 242, 245,
 246, 249, 250, 252, 253
 Gilsón: 76, 85, 87, 110, 127, 128
 Gómez Caffarena: 39
 Gregorio Niseno: 75, 84, 87, 95
 Habermas: 279, 285

- Hegel: 12, 41, 44, 45, 51, 156, 162
 Heráclito: 8, 10
 Herder: 41, 44, 45
 Hesiodo: 7, 302
 Hobbes: 33, 164, 165, 279, 288
 Homero: 7, 105, 106, 184, 302
 Hungtington: 274
 Ireneo: 17, 18, 56, 87
 Jansenio: 21, 60, 247, 248
 Kant: 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 49, 106,
 155, 156, 157, 164, 179, 218, 253, 273,
 288, 289, 290, 299, 304, 314
 Kierkegaard: 103, 131, 287, 260
 Kohlberg: 293
 Lain Entralgo: 14, 184
 Leibniz: 105
 Leonard: 49, 50, 51
 Lessing: 35, 38, 40, 41, 45, 52, 106, 305
 Locke: 26, 164, 264, 265, 288
 Lombardo: 56, 65, 75, 95, 122
 Lubac: 21, 27, 59, 60, 80, 85, 108, 148, 229,
 243, 244, 246, 247, 248, 256, 257
 Lutero: 244, 263, 264
 MacIntyre: 33, 102, 103, 162, 182, 192, 198,
 268, 272, 273, 278, 288, 289, 290, 328
 Mackie: 62
 Maimónides: 56, 75, 78, 87, 95, 128, 198
 Marx: 180
 Méndez: 68
 Menéndez Pelayo: 237
 Moeller: 105, 106, 164
 Moisés: 90
 Molina: 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255,
 256
 Mounier: 296
 Murdoch: 301
 Nietzsche: 8, 11, 14, 34, 67, 103, 182, 235,
 268, 274, 277, 294, 325
 Noriega: 67, 69, 70, 71, 144
 Nussbaum: 9, 10, 11, 131, 132, 133, 164, 182
 Ockam: 22, 154, 284, 287
 Orígenes: 18, 56, 70, 88, 240, 250
 Ortega y Gasset: 23, 184
 Pérez Soba: 68, 133, 134, 162
 Pettit: 294
 Pinckaers: 56, 284
 Platón: 7, 9, 10, 11, 12, 13, 20, 36, 99, 127,
 155, 216, 275, 292, 302
 Plotino: 13, 20, 87, 107
 Popper: 7, 8, 9, 10, 11, 12, 286
 Rahner: 86, 224, 239
 Rawls: 30, 196, 261, 262, 278, 279, 281, 285,
 293
 Rodríguez Luño: 62
 Rorty: 103, 276
 San Pablo: 15, 75, 84, 88, 98, 108, 201, 247
 San Víctor: 56
 Schelling: 41, 45
 Schleiermacher: 35, 49, 50, 51, 106
 Spaeman: 268
 Spinoza: 30, 31, 33, 235, 303
 Suárez: 89, 147, 153, 154, 255, 256, 257
 Taylor: 2, 6, 9, 10, 11, 20, 21, 25, 26, 29, 30,
 102, 103, 104, 132, 134, 162, 177, 180,
 185, 192, 202, 213, 215, 267, 269, 271,
 272, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 281,
 282, 285, 288, 290, 292, 293, 294, 295,
 298, 301, 326, 328

Tocqueville: 103, 104

Walzer: 177, 179, 183, 192, 196, 261, 262,
265

Weber: 24, 26, 180

Williams: 152

Wojtyła: 35, 152, 174, 295, 296

Zubiri: 15

Zwinglio: 244

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Santo Tomás de Aquino:

1.1 Fuentes latinas:

- *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur "Summa contra Gentiles"*, P. MARC y C. PERA (ed.), Marietti, 3 vol. (Taurini 1961-67). (Texto revisado de la Leonina).
- *Summa Theologiae I; I-II; III*, en *Opera Omnia*, ed. Leonina, IV-XI, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888-1903.
- *Quaestiones Disputatae De Malo*, P. MANDONNET, Sumptibus P. Lethielleux, editoris, Paris, 1925.

1.2. Traducciones castellanas:

- *Suma contra los gentiles*, Ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1953. (= C G o Contra Gentes)
- *Cuestiones disputadas sobre el mal*, 1997, EUNSA, Pamplona. (= De Malo)
- *Suma Teológica*, Ed. bilingüe, (16 v.) T. I, BAC, Madrid, 1957. (= S Th I)
- *Suma de Teología, Parte I*, BAC, Madrid, 1991. (= S Th I)
- *Suma de Teología, Parte I-II*, BAC, Madrid, 1997. (= S Th I-II)

2. Estudios y publicaciones sobre la providencia en Santo Tomás:

- Ausin, S., *La providencia divina en el Libro de Job. (Estudio sobre la "Expositio in Job" de santo Tomás de Aquino)*. En SCRIPTA THEOLOGICA, vol. VIII-2, Pamplona, 1976.
- Cayuela Cayuela, Aquilino, *La providencia de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino: Su estudio en las Sumas*, Siquem, (Col. "Cum Laude", nº 2), Valencia, 2000.
- Coggi, R., *Dolore, Provvidenza, Risurrezione nel Libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso*, en SACRA DOCTRINA, Bolonia, 1982-27.
- Chardonens, D., *L'Homme sous le regard de la Providence: Providence de Dieu et condition humaine selon l'Éxposition littérale sur le livre de Job de Thomas d'Aquin*. B. Thomiste, J. Vrin, Paris, 1997.
- Chacón, A. C., *El tratado sobre la gracia en la Suma contra Gentiles*, en Scripta Theológica 16, 1984.
- Damico, A., *The literal Exposition on Job: A Scriptural Commentary Concerning Providence*, en Classiccs in Religious Studies, nº 7, 1989.
- Deman, Th., *Le "Liber de Bona Fortuna" dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 17, 1929.
- Fabro, C., *Le Liber de bona fortuna de l'Éthique à Eudème d'Aristote et la dialectique de la divine Providence chez Saint Thomas*, en Revue Thomiste, nº 88, 1988.
- Garrigou-Lagrange, R., O.P., *La Providencia y la confianza en Dios. Fidelidad y abandono.*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1942.
- *La predestinación de los Santos y la Gracia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946.
- Pérez Soba y Díez del Corral, J. J., *La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás*, en ANTHROPOTES, 1997-XIII, n. 1.

3. Estudios e introducciones:

- Abba, G., *Lex et Virtus*, Librería Ateneo Salesiano, Roma, 1983.
- Álvarez Gómez, A., *La Suma contra los gentiles de Tomás de Aquino*, Alianza, Madrid, 1998.
- Bonet, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932.
- Coreth, E.; Neidi, W. M.; Pfliguersdorfer, G. (Eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid, Encuentro, 1993-1997, 3 vols.; T. 1: *Nuevos enfoques en el siglo XIX* (1993); T.2: *Vuelta a la herencia escolástica* (1994); T. 3: *Corrientes modernas en el siglo XX* (1997).
- Chenu, M. D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París, Vrin, 1954.
- Forment, E., *Historia de la Filosofía Tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1998.
- García López, J., *Tomás de Aquino. Maestro del Orden*, Cincel, Madrid, 1985.
- *Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona, 2001.
- Grabmann, M., *Santo Tomás de Aquino*, Labor, Barcelona, 1952.
- Chesterton, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Austral, Madrid, 1973.
- Fabro, C., *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid, 1967.
- Gilson, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1978:
- *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1997.
- Lobato, A. (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Edicep, Valencia, 1994, 3 vols.; Vol. I: *El hombre en cuerpo y alma* (1994).
- Manser, G. M., *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid, 1953.

- Méndez, J. R., *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermeneítica de la "Suma Contra Gentiles"*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1990.
- Maritain, J., *El Doctor Angélico*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1942.
- Martín, A., *Pensamiento teológico español y vivencia religiosa en la reforma española*, en *Historia de la Iglesia en España*, Tomo III-2º, BAC, Madrid.
- Muñiz, F., *Apéndices en Suma Teológica* (ed. Bilingüe), BAC, Madrid, 1947, vol. I.
- Noriega, J., *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Santo Tomás de Aquino*, P. U. Lateranense – MURSIA, Roma, 2000.
- Pérez-Soba Diez del Corral, J.J., *"Amor es nombre de persona". Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, P. U. Lateranense – MURSIA, Roma, 2001.
- Torrell, J. P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Ed. Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1993.

4. Sobre filosofía antigua y medieval:

- Canals, F., *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona, 1976.
- Conill, J., Montoya, J., *Aristóteles: Sabiduría y Felicidad*, Cincel, Madrid, 1985.
- Copleston, F., *Historia de la Filosofía 2: De San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 1983.
- Delhaye, Ph., *La filosofía cristiana medieval*, Ed. Casal i Vall, Andorra, 1961.
- Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media. De los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1976.
- Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.
- Hirschberger, J., *Historia de la filosofía I*, Herder, Barcelona, 1954.
- Kirk, G. y Raven, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969.

- Lubac, H. de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore I: De Joaquín a Schelling*, Encuentro, Madrid, 1989.
- MacIntyre, A., *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1971.
- Nussbaum, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995.
- Pinckaers, S. (Th.), *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, 1988.
- Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona, 1885.
- Vignaux, P., *El pensamiento en la Edad Media*, FCE, México D. F., 1954.
- Yarza, I., *Historia de la filosofía antigua*, EUNSA, Pamplona, 1983.

5. Fuentes clásicas:

- *Biblia de Jerusalén*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1982.
- Agustín, San, *La ciudad de Dios*, ed. bilingüe, (2 v.), BAC, Madrid, 1965.
 - *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1990.
 - *Enarraciones sobre los Salmos*, BAC, Madrid, 1965.
 - *Obras apologéticas*, BAC, Madrid, 1965.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
 - *Metafísica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999.
- Boecio, *La consolación de la filosofía*, (ed. de Pérez Gómez), Akal, Madrid, 1997.
- Dionisio Aeropagita (Pseudo), *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1995.
- Ireneo de León, San, *Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992.
- Orígenes, *Contra Celso*. BAC, Madrid, 1967.
- Platón, *Diálogos*, Porrúa, México, 1989.

Selecciones de textos filosóficos medievales:

- Canals, F., *Textos de grandes filósofos. Edad Media*, Herder, Barcelona, 1974.
- Fernández, C., *Los filósofos medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid, 1979.

6. Libros:

- Abba, G., *Felicidad, vida buena y virtud: Ensayo de filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona, 1992.
- Alfaro, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- Amengual, G., *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001.
- Balthasar, H. U. von, *Teodramática III. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1993.
- Blondel, M., *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica*. BAC, Madrid, 1996.
- Bonete Perales, E., *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid, 1990.
 - *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid, 1995.
- Caffarra, C., *Ética general de la sexualidad*, EIUNSA, Barcelona, 1995.
- Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972.
- Cortina, A., *Dios en la Filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981.
 - *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
 - *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
 - *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.
 - *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, 1998.
 - *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001.
- Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
 - *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
 - *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.

- Domingo Moratalla, A., *Un humanismo del siglo XX: El Personalismo*, Cincel, Madrid, 1985.
- Engels, F., y Marx, K., *El origen de la familia*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977.
- Etzioni, A., *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Finnis, J., *Absolutos morales*, EIUNSA, Barcelona, 1991.
- Fukuyama, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
 - *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Ediciones B, Barcelona, 2000.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gómez Caffarena, J., *El Teísmo moral de Kant*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.
- Habermas, J., *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Kern, W., *El mundo y el hombre en la providencia divina*, en *Mysterium Salutis*, vol. II, Cristiandad, Madrid, 1971.
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
 - *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1999.
 - *Crítica de la Razón Práctica*, Alianza, Madrid, 2000.
- Lessing, G. E., *Escritos Filosóficos y Teológicos*, ANTHROPOS, Barcelona, 1990.
- Leonard, A., *Pensamiento Contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Lubac, H. de, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991.
- Lutero, M., *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1990.
- MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

- *Justicia y racionalidad*, EIUNSA, Barcelona, 1994.
- *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.
- *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Mackie, J. L., *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Menéndez Pelayo, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles I*, BAC, Madrid, 1986.
- Moeller, Ch., *Literatura del s. XX y Cristianismo I*, Gredos, Madrid, 1971.
 - *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid, 1989.
- Mounier, E., *El personalismo*, en *Obras Completas III*, Siguemé, Salamanca, 1990.
- Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, Routledge, Londres, 1970. (Trad. castellana: *La soberanía del bien*, Caparrós editores, Madrid, 2001).
- Ocaña García, M., *Molina (1535-1600)*, Ed. Del Orto, Madrid, 1995.
- Popper, K. R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1957.
 - *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973.
- Pettit, Ph., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Pie i Ninnot, S., *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1989.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, Méjico D. F., 1978.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, S. XXI, Madrid, 1996.
- Rodríguez Luño, A., *Ética General*, EUNSA, Pamplona, 1991.
- Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid, 2000.
- Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed. Nacional, Madrid, 1976.
 - *Tratado Teológico Político*, Alianza, Madrid, 1986.

- *Tratado Breve*; Alianza, Madrid, 1990.
- Spaemann, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
- Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, 1983.
 - *Le juste et le bien*, en *Revue de Métaphysique et Morale*, nº 1, (1988).
 - *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
 - *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
 - *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Tocqueville, A., *La democracia en América I*, Alianza, Madrid, 1980.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México D. F., 1993.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1997.
- Williams, B., *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila, Caracas, 1991.
- Wojtyła, K., *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982.
 - *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1994.
- Zubiri, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997.