

LA SABIDURÍA Y LA VIDA HUMANA: LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL

LAWRENCE DEWAN, O.P.

Dominican College of Philosophy and Theology (Ottawa, Canadá)

La conferencia que les presento hoy versa sobre los cimientos de la moral o de la ética. Aquellos de nosotros que vivimos por la fe en Jesucristo, que es el Camino, la Verdad y la Vida, hallamos en él la mejor fuente posible de dirección para nuestras acciones¹. No obstante, con más frecuencia en los tiempos modernos que jamás en el pasado, las personas se encuentran expuestas a una ideología nihilista de una natu-

1. En abril de 1948, Étienne Gilson ofreció la conferencia de clausura de la *Semaine des intellectuels catholiques* en París. El tema de la semana era «Los intelectuales y la caridad de Cristo» y la conferencia de Gilson llevaba el título de «Los intelectuales y la paz.» Habló del miedo que estaba persiguiendo a los seres humanos en aquella época, refiriéndose a la experiencia del siglo XX, y sobre todo a la segunda guerra mundial, al maltrato de los hombres por otros hombres. La invención y el uso de la bomba atómica sugerían que a partir de ese momento no iban a existir límites a las posibilidades de destrucción. Los terrores del año 2000 parecían suficientemente fáciles de predecir. Pero, por debajo de los aspectos prácticos, Gilson señaló las ideas que se aplican en nuestra época, las ideas de Nietzsche sobre la muerte de Dios, y sus consecuencias entre los surrealistas, los marxistas, Sartre, Camus, etc. En ellas veía «una voluntad universal de aniquilación». Y continuó diciendo: «Hemos explicado esta voluntad universal de aniquilación a partir de la pretensión que tiene el hombre de reemplazar él mismo a Dios y hacerse creador. Todo lo que podemos decir a nuestra época –y lo decimos de todo corazón– es que el hombre, al contrario, ha de volver al orden natural que es el de la creación divina, y volver a la sabiduría de Cristo, o, mejor, a Cristo mismo, que es la sabiduría. Porque no estamos hablando aquí de una doctrina abstracta, no hablamos aquí de un tratado de teodicea, ni siquiera de un tratado de teología. Hablamos de un Alguien, de aquel que Santo Tomás de Aquino, nuestro doctor, ha señalado tan bien cuando se pregunta al comienzo de su *Comentario al Libro de las Sentencias*: ¿qué es la Sabiduría?, y, desde la primera frase de su tratado, da la siguiente respuesta: «Entre tantas opiniones de autores tan diversos sobre qué es la verdadera Sabiduría, es singularmente lúcida y verdadera aquella del apóstol San Pablo. La Sabiduría, dice en la primera carta a los Corintios, es Cristo, poder de Dios, sabiduría de Dios y al que Dios ha hecho Sabiduría también para nosotros». ¡Cristo! Aquel que encontramos primero en el Evangelio, a quien volvemos a encontrar –si queremos– en cada página de este libro divino; a quien podemos dirigirnos sencillamente –iba casi a decir de hombre a hombre, pero digamos de hombre a Hombre-Dios–, a quien podemos decir: «¡Señor, Hijo de David, ten piedad de nosotros! Señor, si quieres, puedes curarnos...». Él está ahí a nuestra disposición, y podemos –si queremos– ponerle a disposición de todos. GILSON, É., «Les intellectuels et la paix», en *Les intellectuels devant la charité du Christ. Semaine des intellectuels catholiques (11-18 avril, 1948)*, Éditions du Flore, París 1948, pp. 227-228.

raleza tal que presenta a cada individuo como diseñador del significado acerca de la vida humana. Este tipo de pensamiento recibe el apoyo de las ideologías materialistas unidas al método científico, ideologías que disocian los valores morales de la realidad objetiva. Todo ello es una fuente de confusión y tentación para el cristiano, y es responsabilidad de los teólogos y filósofos cristianos hacer todo lo que esté en su mano para eliminar esa confusión.

Santo Tomás de Aquino

Quisiera meditar sobre la concepción de la realidad que sitúa al ser humano en el mundo de la moral. Yo defiendo que Santo Tomás de Aquino es quien mejor planteó esa concepción. En ese sentido, voy a acudir a la historia para ofrecer una respuesta. Sin embargo, se ha de tener cuidado con las ideas que se tengan sobre la «historia del pensamiento». En nuestra cultura actual somos muy proclives a ver la historia de la filosofía como una serie de «concepciones creativas», de «historias», de «narraciones fundadoras» ofrecidas por «pensadores». Yo fomentaría la vuelta a una concepción más realista de la historia del pensamiento, a una concepción que todavía encontramos de alguna manera en la historia de las ciencias. Podemos concebir al observador humano como en tiempos pretéritos, como verdadero conocedor de la realidad, aunque conociéndola de forma vaga, y entonces, al avanzar con los años y contar con más experiencia y descubrimientos, llegaremos a comprender la realidad con más profundidad. En resumen, no es simplemente que una imagen sustituya a otra, sino que una imagen perfecciona la anterior.

Así, cuando consideramos a Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, no encontramos que el sucesor simplemente echa por la borda las enseñanzas anteriores, sino que, al corregir, también retiene y mejora la visión de las cosas previamente vistas. Los tres hombres sabios mencionados tomaron la realidad como base de un verdadero vivir humano, pero algunos lo hicieron mejor que otros. Nos dirigimos a Tomás de Aquino no para descubrir meramente qué pensaba Tomás de Aquino, sino para ayudarnos a nosotros mismos a intentar ver la realidad².

Obviamente, nos volvemos hacia Santo Tomás por nuestra experiencia en la lectura de su obra, pero también, y en especial, porque

2. Como Tomás, insisto en que «... el estudio de la filosofía no pretende saber qué han pensado las personas, sino cuál es la verdad sobre la realidad» («... studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum»): TOMÁS DE AQUINO, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, 1.22 (ed. R. Spiazzi), Marietti, Roma/Turín 1952, #228 (8).

viene muy bien recomendado por la Iglesia. El Papa actual, en su Encíclica de 1998 *Fides et ratio*, haciéndose eco de sus predecesores, nos recordó el *status* único de Santo Tomás como «apóstol de la verdad»³.

Lo natural y lo sobrenatural

El título de mi conferencia habla de «lo natural y lo sobrenatural». Esa distinción entre lo que es proporcionado a la naturaleza de los seres humanos y lo que sobrepasa la naturaleza humana resulta esencial si se ha de tener alguna apreciación de la grandeza de los dones de Dios a través de Cristo. La totalidad de la vida cristiana se ordena hacia la entrada en la vida eterna con Dios, una vida eterna que toma la forma de una participación en el conocimiento y en el amor de Dios hacia su propia bondad divina. Para que esto se produzca, nuestra naturaleza debe elevarse a una condición divina, una condición, por tanto, que sobrepasa la naturaleza humana, una condición sobrenatural⁴. Sin embargo, esto no es algo que sólo se produzca al final, en la próxima vida. Por el contrario, la vida de la persona bautizada es, y ya debe ser, una vida elevada, una vida divinizada por la gracia. Las virtudes de la Fe, de la Esperanza y de la Caridad pertenecen a esa vida elevada de la gracia⁵.

Es importante darse cuenta de que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no se establece entre dos terrenos totalmente extraños entre sí. Ambos son de Dios, y uno prepara para el otro: lo natural prepara para lo sobrenatural. Si hemos de considerar adecuadamente lo sobrenatural, deberemos considerar adecuadamente lo natural. La relación entre ambos también es comentada por Tomás de Aquino, por ejemplo en relación con la demostración filosófica de la existencia de un Dios. Un objetor discutirá sobre la posibilidad de demostrar la existencia de un Dios utilizando como base que se trata de un artículo de fe que Dios exista, y que la fe trata de cosas que no vemos de manera intelectual. Santo Tomás replica:

«... la existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, como dice la Epístola del Apóstol San Pablo a los Romanos 1, 19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales

3. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, n. 44.

4. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1.12.5. El texto en castellano de la mayor parte de las citas de Santo Tomás se toma de las ediciones de la *Suma de Teología*, vols. I-V, BAC, Madrid 1995-1998, y de la *Suma contra gentiles*, vols. I y II, BAC, Madrid 1967-1968. Los textos restantes –de Santo Tomás y otros autores– se han trasladado sin otras correcciones de la versión inglesa, en la que está escrita originalmente la conferencia.

5. *S.Th.*, 1-2.62.1 y 3.

artículos: porque la *fe presupone el conocimiento natural como la gracia presupone la naturaleza y una perfección lo perfectible*. Sin embargo nada impide que aquello que es en sí mismo demostrable y comprensible sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración»⁶.

De hecho, la gracia no sólo presupone una naturaleza, sino que su función consiste en elevar la naturaleza en una dirección ya indicada por la naturaleza⁷. Así pues, —y aquí me refiero a una doctrina de Santo Tomás que, como insistiré, resulta totalmente básica para este concepto del reino de la moral—, la voluntad humana es por naturaleza tal que ama a Dios más de lo que se ama a sí misma, es decir, en su fuero interno prima el interés de Dios sobre su propio interés privado. Al defender esta idea, Santo Tomás dice:

«Si, por el contrario, naturalmente se amasen más a sí mismos que a Dios, habría que concluir que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona sino que lo destruye»⁸.

(Obviamente, aquí la «caridad» se refiere al amor *sobrenatural* de Dios). Siendo así, la propia naturaleza nos puede enseñar algo acerca de lo sobrenatural a quien prefigura. De esa manera, al discernir qué preferencia hemos de dar a las personas si realmente somos caritativos, Tomás dice:

«... la gracia y la virtud *imitan el orden de la naturaleza*, instituido por la sabiduría divina»⁹.

Tras lo que pasa a considerar el orden natural y el modelado del orden de la caridad basado en él.

Digo todo esto para que quede claro que, aunque principalmente voy a hablar sobre el reino natural para presentar la idea de la moral, mi proyecto resulta esencial para discutir el orden sobrenatural. Por el contrario, y como veremos, lo totalmente natural sólo se puede encontrar coronado por lo sobrenatural.

Obviamente, en la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino escribe como maestro de la verdad revelada. Consecuentemente, su visión de la moral es principalmente la visión de nuestro viaje hacia la visión beatífica,

6. *S.Th.*, 1.2.2.*ad* 1. Se debe observar también 1.1.1 («necesitamos una revelación incluso de aquellas cosas sobre Dios que la filosofía puede conocer») y 2-2.2.10.*ad* 1 («no perdemos el mérito de la fe, incluso aunque comprendamos la demostración filosófica, siempre que tengamos la voluntad de creer toda revelación basándonos únicamente en la autoridad divina»).

7. *S.Th.*, 1.12.4.*ad* 3; 1-2.5.5.*ad* 2; 2-2.2.3.

8. *S.Th.*, 1.60.5; cfr. 2-2.26.3. Ver también 1-2.109.3.*ad* 1, que trata de la diferencia entre el amor natural por el que amamos a Dios y el amor caritativo por el que le amamos.

9. *S.Th.*, 2-2.31.3.

es decir, hacia la visión sobrenatural de Dios. No obstante, existe una base natural esencial para lo que nos dice¹⁰.

El orden moral

¿A qué me refiero cuando hablo de «el orden moral»? Algunos filósofos parten de una concepción minimalista (y verdaderamente degradante) del agente humano. Dan por sentado un autointerés privado junto al reconocimiento de cada persona de la necesidad de cooperar con los demás, aunque sólo sea para protegerse de los individuos más poderosos. La sociedad, en el campo político, nace así de un «contrato» o pacto de no agresión entre individuos que subrayan el autointerés. La política o la legislación y su aplicación se convierten en una especie de cálculo de los intereses implicados en una sociedad.

La visión de la realidad que encontramos en las obras de Platón comienza en la intuición de valores absolutos. Al vivir nuestras vidas somos más o menos capaces de dirigir nuestras almas hacia la visión de las realidades absolutas: y en última instancia hacia lo que es el bien. Esto hace que resulte posible determinar qué hacer en situaciones particulares, para poder comulgar con lo divino y lo bueno¹¹.

Aristóteles percibió la necesidad de contar con una doctrina práctica que pudiera lanzar un llamamiento amplio y así, en su *Ética a Nicómaco*, limita al mínimo su descripción de la visión de la realidad que se encuentra en la base del verdadero orden moral¹². Sin embargo, sigue estando presente un esquema de la ética. Aristóteles establece claramente que la naturaleza humana («la función del hombre») ¹³ es la clave de la verdadera moralidad. Es necesario tener una concepción de la meta de la vida humana; existe la concepción de la virtud como una formación de la persona con el objetivo de hacer que la vida de la razón no sólo resulte aceptable, sino algo de lo que se pueda disfrutar. Y, en todas sus demás obras, Aristóteles define claramente lo que él percibe como la meta del deseo humano: «... cada ser humano, por naturaleza, desea saber», lo que en última instancia significa: desea conocer la más elevada causa¹⁴.

10. Podemos observar que la revelación cristiana, es decir, lo que Santo Tomás denomina «la doctrina sagrada» no necesita la ayuda de la filosofía, como si fuera un modo inferior de saber; más bien, el intelecto humano, como instrumento débil, necesita ayuda de la filosofía al acercarse a verdades que superan el poder natural de la razón. Cfr. *S.Th.*, 1.1.5.ad 2.

11. Cfr. PLATÓN, *Fedón* 67e-69b, sobre la verdadera virtud y el amor a la sabiduría; 82b-84b, sobre la virtud, el amor a la sabiduría y la comunión con lo divino.

12. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1.13 (1102a16-32).

13. Cfr. *ibid.*, 1.7 (1097b25).

14. ARISTÓTELES en *Ética a Nicómaco* 10.7-8 nos enseña que la felicidad consiste en la contemplación, la actividad humana más divina: «... aquellos a quienes más totalmente per-

Esto queda mejor desarrollado por Santo Tomás en *Suma Teológica* 2. Deberíamos tomar nota de las dos formas en las que presenta la parte moral de la *Suma*. Al presentar el plan de toda la obra, dice:

«Así pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios y no sólo como ser sino también como principio y fin de las cosas, y especialmente de las criaturas racionales [...] en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual como hombre es el camino [*via*] en nuestra marcha hacia Dios»¹⁵.

Siendo Dios el fin de la criatura racional, Santo Tomás presenta lo que se llama «moral» como un viaje, un acercamiento, un movimiento que nos lleva directamente a Dios¹⁶. Observamos cómo, en su plan, toda la tercera parte de la *Suma* se percibe como una coronación de la segunda parte: el movimiento de la criatura racional que Santo Tomás tiene en mente sólo se puede concebir de manera correcta cuando se percibe a la luz de la economía de la gracia en Jesucristo.

No obstante, existe una segunda presentación de la parte moral de la *Suma*. Al principio de esa parte Santo Tomás escribe un magnífico prólogo. Leemos:

«Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos»¹⁷.

tenece la contemplación son más verdaderamente felices» (1178b30); la mayor plenitud obviamente corresponde a la contemplación de «los mejores objetos conocibles», los objetos de la razón (1177a22). Es en la *Metafísica* donde explica con más claridad que la meta del deseo humano es el conocimiento de la causa del ser como ser. Cfr. *Metafísica*, 1.1-2 (980a23-ff.); 4.1 (1003a17-32); 12.7 (1072b13-29); 12.10 (1076a3-4).

15. *S.Th.*, 1.2. prólogo.

16. Cfr. *S.Th.*, 1.3.1ad5: «... a Dios no se accede por pasos corporales, estando como está en todas partes, sino por la mente y el corazón. Del mismo modo se aleja uno de Él. Es así como el “acercarse” y “alejarse”, bajo la semejanza del movimiento local, designan el afecto espiritual».

17. *S.Th.*, 1-2. prólogo. En su prólogo a sus *Comentarios a la Ética a Nicómaco* (1.1: #3), Santo Tomás nos dice que el tema de la filosofía moral es un funcionamiento humano guiado hacia un fin, o incluso el hombre en tanto que agente voluntario que actúa para alcanzar un fin. Asimismo, se debe observar que la «imagen de Dios» es una doctrina que se relaciona no sólo con Dios como una Trinidad de Personas, sino también con la esencia divina única. El entorno agustiniano se centra en las Personas, pero como dice Santo Tomás: «... en

En este ejemplo, aunque sigue preocupado por el «movimiento» o funcionamiento de la criatura racional, nos transmite que el interés propiamente teológico del agente humano libre es ser parecido a Dios¹⁸.

La moral y el conocimiento de Dios van juntos, pero la conexión pasa a través de nuestro conocimiento de la naturaleza. Recordemos una enseñanza de Santo Tomás sobre el argumento ateo de que la existencia del mal demuestra la no existencia de un Dios. Santo Tomás replica que el verdadero argumento es más bien que la existencia del mal demuestra la existencia de un Dios. El motivo es que si no hubiera Dios no habría un orden del bien; y si no hubiera un orden del bien, no habría mal¹⁹.

Esto nos enseña cómo percibir la conexión entre Dios y la moral. No es sencillamente que postulemos un Dios que decreta acciones que se deben llevar a cabo y acciones que se deben evitar. Es más bien que, si consideramos el mundo en el que vivimos, *observamos una jerarquía del bien*; que esa jerarquía del bien nos hace llegar a la conclusión de que existe un ser que es la fuente de todo bien y a quien llamamos «un Dios»²⁰. Ese Dios se nos hace conocido de tal manera que podemos ver que su existencia y la existencia del bien en las cosas no se pueden separar. Y dado que «el mal» representa precisamente algo que falta y

el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la Trinidad de personas». [*S.Th.*, 1.93.5 (Ottawa ed., 576b32-34)]

Los dos enfoques quedan cuidadosamente diferenciados en 1.93.6 (578a6-ff.). Esto es importante porque el conocimiento de la esencia divina y nuestra semejanza con ella es natural, mientras que el conocimiento de la Trinidad es sobrenatural: *S.Th.*, 1.32.1.

18. En *S.Th.*, 1.93.4, sobre si la imagen de Dios se encuentra en cualquier ser humano, Santo Tomás nos enseña que el hombre es en su mayor parte imagen de Dios dado que en su mayor parte puede imitar a Dios; y la naturaleza intelectual imita a Dios en su mayor parte con respecto a que *Dios se conoce y ama a Él mismo*. Consecuentemente, Santo Tomás percibe que la «imagen de Dios» tiene tres niveles en el hombre; leemos:

1) Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer [*intelligendum*] y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; ésta es la imagen común a todos los hombres. 2) Segundo, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad con la gracia. 3) Tercero, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria.

El nivel natural, que se encuentra en todo ser humano, parece tener que ver con el ser natural de la criatura intelectual de tal forma que puede ser elevado por la gracia: cfr. *S.Th.*, 1.12.4.*ad* 3. No obstante, hemos de observar 1-2.109.3, donde se nos dice que, en el estado de la naturaleza en su integridad, antes de la Caída, el hombre era capaz de amar a Dios más que a sí mismo sin la ayuda del don de la gracia añadido a su bondad natural (aunque esto se refiere al amor a Dios como autor de la naturaleza, y no a la sociedad espiritual con Dios, constituida por la caridad: cfr. 1-2.109.3.*ad* 1).

19. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, 3.71 (en adelante SCG).

20. Obviamente, esto sigue la línea de pensamiento perseguida en la «Cuarta Vía» de Tomás; cfr. mi artículo «Santo Tomás, la Cuarta Vía y la Creación», *The Thomist* 59 (1995), 371-378.

que pertenece al bien propio de las cosas²¹, hemos de deducir que el mal puede existir únicamente si Dios existe. Eso, obviamente, no responde todavía a la pregunta de por qué existe el mal²². No obstante, sí que aúna el orden del bien hallado en las cosas y en Dios. Sólo cuando vemos el lugar del ser humano dentro de este orden y la relación humana con Dios llegamos a comprender de manera adecuada la moral.

La sabiduría

¿Qué quiero decir cuando hablo de «sabiduría»? Me refiero a ese conocimiento que nos dice todo lo que es posible acerca de Dios y de la relación de otras cosas con Dios. Santo Tomás presenta la concepción de la sabiduría al principio de la *Suma contra gentiles*²³ y al principio de la *Suma Teológica*²⁴. Esto se debe a que el propio Santo Tomás defiende que el trabajo que realiza en ella, es decir, la teología que pertenece a la religión cristiana revelada, es la forma más elevada de sabiduría²⁵. Más adelante, en la *Suma Teológica*, comenta la sabiduría filosófica como la más elevada de las virtudes intelectuales²⁶.

Como ya he mencionado, propongo que la ética tiene sus cimientos correctos en la consideración de la relación entre el ser humano y Dios, el creador y la providencia. La idea es que sin la doctrina de Dios la moral será posible en actos particulares²⁷, pero en una situación debilitada que la convierte en presa del error y el desorden.

Santo Tomás, al analizar el ascendente de la sabiduría sobre todas las demás virtudes intelectuales (entre las que se encuentra la ética)²⁸,

21. *S.Th.*, 1.48.1.

22. Al respecto, cfr. *S.Th.*, 1.48.2.

23. *SCG*, 1.1.

24. *S.Th.*, 1.1.6.

25. *Ibid.*: «... Así, pues, aquel que tenga como punto de referencia la causa suprema de todo el universo, que es Dios, será llamado sabio en grado sumo; de ahí que la sabiduría sea definida como *conocimiento de lo divino*, según refiere Agustín en *XII De Trin.* Lo más genuino de la doctrina sagrada es referirse a Dios como causa suprema, y no sólo por lo que de Él se puede conocer a través de lo creado (y que en este sentido ya lo conocieron los filósofos, tal como dice Rom 1, 19: *Lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista*); sino también por lo que sólo Él puede saber de sí mismo y que comunica a los demás por revelación. De donde se deduce que la doctrina sagrada es sabiduría en grado sumo».

La «Doctrina Sagrada» es el término que utiliza Tomás para el tipo de conocimiento recogido en *S.Th.*

26. *S.Th.*, 1-2.66.5. Ver también 2-2.45, sobre el don del Espíritu Santo titulado «sabiduría». El término se utiliza de muchas maneras distintas: ver, de hecho, 2-2.45.1.*ad* 1, sobre las muchas formas de sabiduría *maligna* («sabiduría» en un sentido con restricciones).

27. Cfr. *S.Th.*, 1-2.109.2.

28. Dado que la ética es una ciencia y por ello versa sobre universales, se puede conocer y enseñar sin poseer personalmente los dictados de la virtud moral: «... en el plano de la

señala la excelencia de su objeto, al compararse con los objetos de las demás:

«... la magnitud específica de una virtud se mide por su objeto. Ahora bien, el objeto de la sabiduría sobresale entre los objetos de todas las virtudes intelectuales, pues se ocupa de la causa suprema, que es Dios, según se dice en el principio de los *Metaphys*. Y como de los efectos se juzga por la causa, y de las causas inferiores, por la causa superior, de ahí que la sabiduría juzgue de todas las demás virtudes intelectuales, y que las ordene [*ordinare*] a todas, siendo como la ciencia arquitectónica respecto de todas ellas»²⁹.

La sabiduría es el conocimiento de Dios, la causa más elevada, ya que es su ontología, es decir, la ciencia del ser como ser. Esto se debe a que el ser en cuanto ser, es decir, el ser tomado formalmente, es el efecto adecuado de su causa más elevada³⁰. No resulta sorprendente, por tanto, que nos dirijamos a la metafísica como base de la ética. Es la arquitectura utilizada por todas las ciencias.

La fe presupone un conocimiento natural, al igual que lo sobrenatural en general presupone lo natural. ¿Cuál es el conocimiento natural de Dios y su plan? La mente humana se siente más naturalmente cómoda en la consideración de la naturaleza material. La capacidad que tiene la mente de buscar más allá de eso surge del hecho de que, incluso cuando consideramos la realidad material, la mente discierne leyes que pertenecen a la naturaleza del ser. El resultado es que esa realidad material se convierte para la mente en una especie de trampolín espiritual que nos permite llegar a conclusiones sobre las cosas inmateriales³¹.

Ése es el motivo de que la mayoría de los seres humanos tienda a afirmar la existencia de un Dios. Como lo expresa Santo Tomás, al argumentar que forma parte del derecho natural que el ser humano ofrezca sacrificios:

«... la razón natural dicta al hombre, a causa de las deficiencias que experimenta en sí mismo, en las que necesita ayuda y dirección de un ser superior, el que se someta a él. Y cualquiera que éste sea, es a quien todos [los hombres] llaman Dios»³².

castidad juzga rectamente, inquiriendo la verdad, la razón de quien aprende la ciencia moral; juzga en cambio, por cierta connaturalidad con ella, el que tiene el hábito de la castidad» (2-2.45.2 [1657b48-1658a1]).

29. *S.Th.*, 1-2.66.5: sobre la referencia a Aristóteles, cfr. 1.2 (983a5-12) y los *Comentarios a la Metafísica*, 1.3 (64).

30. *S.Th.*, 1-2.66.5.ad 4.

31. *S.Th.*, 1.87.3.ad 1.

32. *S.Th.*, 2-2.85.1.

Santo Tomás habla de un proceso de *razonamiento* que cualquier ser humano realiza *de manera espontánea*. Sus premisas son que un ser deficiente depende de uno superior; y que yo, hombre, me descubro un ser deficiente. En este sentido resulta aquí crucial nuestra capacidad de apreciar que un ser puede depender de otro para ser. Somos capaces de ver la dependencia, es decir, que *éste* es realmente el hecho, sólo porque *aquello* es realmente un hecho. Ésta es la visión del ser de las cosas tal y como se dividen entre aquello que únicamente es en potencia por sí mismo, y aquello que tiene el carácter de real. Vemos lo que sólo puede ser un efecto y lo que tiene el *status* de causa relativa a ese efecto³³.

Santo Tomás, hablando sobre el conocimiento que todos tenemos de un Dios, en otro texto, acentúa su imperfección. Dice:

«... el hombre, mediante el raciocinio natural, puede llegar con facilidad a un cierto conocimiento de Dios. En efecto, viendo los hombres que las cosas naturales se desenvuelven sujetas a cierto orden, y no habiendo orden sin ordenador, caen en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles. Aunque esta consideración general no permite detallar sin más, quién, cómo y si es sólo uno ese tal ordenador»³⁴.

De hecho, Santo Tomás considera que cualquiera que rechace este juicio de que existe un Dios será moralmente merecedor de culpa³⁵.

Todos somos metafísicos nacientes. Y esto es así porque percibimos, dentro de los seres materiales, leyes que pertenecen a la naturaleza del ser, se halle donde se halle. Sin embargo, el trabajo del metafísico totalmente desarrollado consiste en esculpir los argumentos que alcanzan nuestra mente hacia un Dios de la manera más certera, y hacia un conocimiento de que sólo hay un Dios y hacia alguna apreciación de qué tipo de ser es un Dios. Dado que «un Dios» significa una primera causa, la tarea de la metafísica consiste en vislumbrar las cosas como efectos de la causa más elevada. Una cosa es ver un efecto particular de alguna causa particular. Un paso más es el de vislumbrar aquello que debe unir a las cosas con la causa más elevada y más universal.

33. Cfr. mi artículo: «Santo Tomás y el principio de la causalidad», en *Jacques Maritain: philosophe dans la cité. A Philosopher in the World*, Ed. J.-L. Allard, University of Ottawa Press, Ottawa 1985, pp. 53-71.

34. *SCG*, 3.38.

35. *Ibíd.* (párr. 4: «Item. Nullus...»): «... quien carece de dicho conocimiento de Dios es evidentemente vituperable [*máxime vituperabilis*] en sumo grado, porque la máxima estupidez del hombre está en no percibir unas señales tan manifiestas de la divinidad; como tomaríamos por un estúpido a quien, viendo a un hombre, no comprendiera que tiene alma. Por esto se dice en el salmo: “Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios”».

La jerarquía del bien

Uno de los mayores espectáculos intelectuales se desarrolla en la primera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Allí observamos la presentación de Dios en su verdadera naturaleza, como fuente y meta de toda realidad. Se consigue de tal manera que se establecen con claridad los fundamentos de la metafísica, dado que son esos fundamentos los que sirven al proyecto teológico. Allí tenemos una doctrina de la realidad desde la perspectiva del ser, pero también desde el punto de vista de las nociones de perfección y bien.

Es importante aprender acerca del bien como algo que pertenece a cada tipo de cosa, a cada una de su propia manera. Entonces, aprendemos de forma similar sobre el mal relativo a esos distintos tipos de bien. Sólo entonces se ve al bien y al mal relacionados con la vida humana como un caso entre muchos (aunque uno de los más importantes, no sólo para nosotros, los humanos, sino dentro del esquema completo de las cosas).

Consideremos la presentación de Santo Tomás desde el punto de vista de que la criatura corpórea³⁶ tiene su razón de ser en su representación del bien divino. Lo que aquí se nos da es una presentación de las cosas en función de su finalidad. Se ve que el bien se encuentra principalmente en aquello que tiene el papel de meta o fin, es decir, en aquello que se yergue por delante de cualquier grupo de cosas meramente útiles, aquello que no tiene necesidad de defender su «utilidad» porque es amado por sí mismo y es intrínsecamente valioso. En un sentido más secundario, ser «bueno» es ser «útil» o «práctico»³⁷. Mi automóvil es útil porque presta todo tipo de servicios a mi familia; mi familia, por otro lado, es simplemente merecedora de amor: es buena sin limitaciones. La visión de una jerarquía de bienes es, por tanto, una visión de las cosas que merecen ser consideradas como fines en sí mismas, junto a otras cosas consideradas valiosas al buscar o satisfacer su propio bien. La idea del análisis de la bondad de la creación corpórea que realiza Santo Tomás consiste en mostrar que tiene a) una bondad intrínseca; que además b) sirve a la bondad superior que se halla en la realidad espiritual; pero que asimismo c) tiene el carácter de servir a la bondad divina. Esto es lo que él dice:

36. Por «criatura corpórea» Santo Tomás aquí se refiere a una realidad sub-humana; así, en el prólogo de *S.Th.*, 1.75. introduce al hombre como «compuesto de sustancia espiritual y corpórea», en comparación con la criatura corpórea estudiada en qq. 65-74 y con la criatura angelical estudiada en qq. 50-64.

37. *S.Th.*, 1.5.6.

«... todo el universo está hecho con todas las criaturas como el todo con las partes. Si queremos indicar el fin [*finem*] de algún todo y de sus partes nos encontramos : 1) En primer lugar, que cada parte lo es por sus actos, como el ojo para ver. 2) En segundo lugar, encontramos que lo menos noble se ordena a lo más noble, como el sentido al entendimiento y el pulmón al corazón. 3) En tercer lugar, encontramos que todas las partes tienden a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes son como la materia del todo. Al margen de todo esto, todo el hombre está ordenado a un fin extrínseco a él, como puede ser el disfrutar de Dios»³⁸.

Tras haber propuesto este enfoque, Santo Tomás lo aplica ahora a todo el universo:

«Así pues, en el universo cada criatura está ordenada a su propio acto y perfección. Las criaturas menos nobles a las más nobles; como las inferiores al hombre. Cada criatura tiende a la perfección del universo. Y todo el universo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como a su fin en cuanto que en el universo, y por cierta [medida de] imitación, está reflejada la bondad divina, para la gloria de Dios; si bien, las criaturas racionales de un modo especial tienen por fin a Dios, al que pueden alcanzar obrando, conociendo y amando [a Él]. Queda patente que la bondad divina es el fin [es decir, la *raison d'être*] de los seres corporales»³⁹.

En lo arriba citado, a Santo Tomás le interesa especialmente relacionar el ser de las cosas corporales con la manifestación de la bondad divina. Son buenas en sí mismas, buenas para otras criaturas y buenas como reflejos, no importa cuán débiles, de la bondad divina⁴⁰.

38. Lógicamente, este texto se produce en un momento en que ya se ha establecido la existencia de Dios; de hecho, el cuarto de los cinco argumentos sobre la existencia de Dios en *S. Th.*, 1.2.3 concluye con Dios como origen de una jerarquía de bondades. Cfr. mi artículo: «Santo Tomás, la Cuarta Vía y la Creación», art. cit., 371-378.

39. *S. Th.*, 1.65.2. La primera objeción de ese artículo opone que las criaturas corpóreas fueron creadas por el bien de su propio ser; y Santo Tomás señala que eso armoniza totalmente con el ser creado por bien de la bondad divina. La segunda argumenta que la criatura corpórea, siendo un bien menor que el espiritual, es para el bien de lo espiritual; y Santo Tomás replica que eso también es cierto. La última objeción y respuesta se centra en el bien de todo el universo, que necesita criaturas de una bondad superior e inferior para representar la bondad divina. Así vemos los cuatro niveles: el ser corpóreo, el ser espiritual, el ser universal, el ser divino.

40. En este caso la idea es que la única explicación final de la realidad que no sea Dios es el propio Dios, quien posee el tipo de ser que merece ser repetido, aunque sólo sea en imitaciones. Así en *S. Th.*, 1.44.4, sobre si Dios es la causa final de todas las cosas, leemos: «... todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente [...]. Pero, al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para *adquirir* algún fin, sino que [el primer agente] tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas».

Por otro lado, mi interés por presentar este texto es ofrecer un ejemplo de una visión de las cosas a través de los ojos de Tomás de Aquino, que percibe el bien en ellas, y los niveles de bondad. Se utiliza como primer paso la consideración del ser humano, y el primer paso en la presentación del ser humano consiste en mirar a un órgano corporal en relación con su operación. Esto encaja con la presentación aristotélica de la proporción de la potencia al acto⁴¹. Así, también nos sentimos animados a considerar la proporción de todas las partes del todo: las partes son al todo como la materia a la forma, que más adelante será el caso primero de potencia hacia el acto⁴². De nuevo se espera alcanzar la bondad superior, la intrínseca amabilidad superior, de la mente en comparación con el sentido, y del animal humano frente a los animales inferiores y las plantas⁴³.

En este tema quiero insistir en que la visión de la realidad como una jerarquía de bondades no es una visión meramente de bondades *morales* (que son bondades dentro del terreno del *libre albedrío*), sino primordialmente una comprensión de cada clase de cosas como intrínsecamente dignas de ser amadas y de las muchas clases de cosas como poseedoras, unas más, otras menos, de aquello que hace que una cosa resulte merecedora de una existencia actual⁴⁴.

Decir que una cosa «es merecedora de una existencia actual» podría llevarnos a juzgar que la bondad es meramente la aprobación expresada por el ser humano (o incluso por un observador más exaltado). La única cura para esa concepción «subjetivista» de la situación consiste en comprender la función de la *aprobación*, es decir, de la inclinación o del apetito o del amor, en el esquema del ser. La bondad es

Y en el mismo lugar, *ad 1*: «... obrar movidos por la necesidad no es más que algo propio de seres imperfectos, hechos para obrar y recibir. Pero esto no le corresponde a Dios. Por eso, sólo Él es liberal en grado sumo, porque no actúa por utilidad sino sólo por su bondad».

41. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 9.8 (1050a7-13).

42. *Ibíd.*, 9.6 (1048a30-b9); cfr. *Sobre el alma*, 2.1 (412a20-27).

43. Ver, por ejemplo, *SCG*, 3.112, donde Santo Tomás ofrece argumentos para la mayor capacidad de ser amada la criatura intelectual (ángeles y seres humanos) en comparación con la no intelectual (animales, plantas y los inertes).

44. Cfr. *S. Th.*, 1.65.1.*ad 2*: Tomás de Aquino, que vivió en el siglo XIII, se enfrentó a los herejes que defendían que las cosas materiales eran malas, productos de un dios malo o maligno. Santo Tomás reprende a quienes consideran una cosa «mala» sencillamente porque resulta dañina para el ser humano. Dice: «... la criatura corporal por naturaleza es buena; pero no se trata de un bien universal, sino particular y reducido, por lo que se origina en ellas cierta contrariedad por la que una [criatura corporal] se opone a otra aunque en sí mismas ambas sean buenas. Algunos, considerando las cosas no en sí mismas, sino por lo que les reportan, las que les resultan nocivas las llaman, sin más, malas. Y no se detienen a pensar que lo nocivo en algo para unos es beneficioso para otros o también para ellos mismos en algo. Esto no sería así si las cosas corporales en sí mismas fueran malas y nocivas».

aquello que se aprueba, sí, pero no es que algo no sea bueno por haberse aprobado; se aprueba porque es bueno⁴⁵. Llamar a lo bueno «bueno» es hablar de ello como algo que, para nosotros, es iluminado por su propia capacidad de provocar aprobación. Si deseamos acercarnos más a como es en sí mismo, deberíamos hablar de la *perfección* del objeto⁴⁶. Así, Tomás de Aquino presenta un análisis de la perfección en la q. 4 de la *Suma Teológica*, 1, y en las qq. 5 y 6 realiza, de hecho, el análisis de la bondad en general y en Dios, como extensiones de la cuestión acerca de la perfección.

Una doctrina así sobre la bondad nos invita a ver qué quiere decir la «perfección» de las cosas y que la *tendencia* o el *apetito* son universales. Esa interpretación nos presenta el orden, la proporción, la tendencia, no como algo que se encuentre «fuera del ser», «fuera de la bondad» de tal forma que percibamos las naturalezas de las cosas, pero no veamos por qué el apetito tiene como objetivo esas naturalezas; más bien, esa interpretación presenta la inclinación como parte de la naturaleza, la presenta como la contrapartida, dentro del ser, de las metas o perfecciones. Como dice Santo Tomás: «... cada forma lleva inherente una tendencia»⁴⁷.

Así, la verdad de que *la naturaleza actúa por un fin* resulta crucial para la existencia de la ética. Sólo si percibimos esto veremos que el fin y la tendencia pertenecen juntos al ser en cuanto ser. Y es así como ve-

45. Esto es cierto respecto a la aprobación que da la criatura a la bondad de las cosas. El amor de Dios hacia un objeto es anterior al ser y a la bondad del objeto; cfr. *S.Th.*, 1.20.2: «... pues, como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que [la voluntad] es movida por ella [la bondad] como por el objeto, nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sino que sucede al revés, es decir, su bondad, real o [meramente] aparente, provoca el amor por el que queremos que conserve el bien que posee y alcance el [bien] que aún no tiene. A ello nos entregamos. Pero el amor de Dios infunde y crea [*infundens et creans*] bondad en las cosas».

46. Se puede encontrar un texto interesante sobre al estudio completo de la bondad y su relación con el «apetito», la «perfección» y el «ser» en *SCG*, 1.37, sobre la bondad de Dios. Santo Tomás argumenta que la comunicación (es decir, la causalidad) del ser y de la bondad surge de la bondad, por lo que, dado que Dios es la causa del ser, es verdaderamente bueno. Al argumentar que la comunicación del ser y de la bondad pertenece a la bondad, dice que esto resulta aparente tanto por la naturaleza misma del bien [*ex ipsa natura boni*] como por la noción del bien [*ex eius ratione*]. Es decir, divide su argumento para defender su tesis en términos de la naturaleza del bueno, por una parte, y de la idea del bueno, por otra. En primer lugar, la naturaleza: «Pues, naturalmente, el bien de cada uno es su acto y su perfección. Un ser obra [es decir funciona] precisamente en cuanto está en acto. Y obrando difunde en los otros el ser y la bondad». En segundo lugar, la idea: «La razón de bien se funda en su apetibilidad que es el fin [*Quod est finis*] y que también mueve al agente a obrar».

47. *S.Th.*, 1.80.1; hallamos una presentación más completa de esta doctrina en *S.Th.*, 1.19.1. En *De veritate* 22.12 (Ed. Leonine, líneas 93-95), se nos dice: «... la inclinación es la disposición de quien mueve, en el sentido de que una causa eficiente mueve [es decir, que produce movimiento] [... *inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet ...*].».

mos la rectitud de nuestra búsqueda de ciertas cosas en la vida y de nuestro rechazo hacia ciertas otras.

Para argumentar en contra de quienes niegan la verdad de que la *naturaleza actúa* por un fin, nuestro camino comienza con la evidencia de nuestras propias acciones por alcanzar un fin en nuestras vidas cotidianas. Entonces vemos que la naturaleza actúa por un fin, puesto que vemos el mismo tipo de orden, el mismo tipo de proporción que *nosotros* establecemos entre una meta y los pasos hacia ella, y vemos ese orden que se encuentra en los objetos que se consideran existentes antes –es decir, independientemente– de la mente humana y sus trabajos⁴⁸. Vemos que en la naturaleza existen metas e instrumentos para producir esas metas. Las naturalezas de las cosas son en sí mismas metas y las vidas⁴⁹ de los seres naturales se ordenan hacia esas metas. Vemos en el ser, anterior a la intervención humana, la naturaleza de «lo amable incondicionalmente» y de «lo amable condicionadamente», del «*bonum honestum*» y del «*bonum utile*». No solamente la bondad, sino también el amor, pertenecen al ser⁵⁰.

Cuando se dice que la «naturaleza» actúa por un fin, se puede comprender como algo que solamente se relacione con la realidad *subhumana*. El ser humano sería concebido como superior a la naturaleza, y como una especie de libertad pura. Más bien la verdad es que, aunque el hombre posee el libre albedrío respecto a los medios de alcanzar los objetivos, las metas de la vida humana ya están determinadas⁵¹. Así, tenemos una «naturaleza» y tenemos un conocimiento natural y un amor natural. Se trata de las perfecciones más nobles que poseemos y hacen que nos resulte posible perfeccionarnos aún más a través de la influencia divina, es decir, a través de más perfecciones naturales y más perfecciones sobrenaturales.

48. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios sobre la Física de Aristóteles*, 2.12-13-14, sobre 2.8 de Aristóteles, en su totalidad. Santo Tomás, como Aristóteles, defiende que reducir los acontecimientos naturales a causas meramente materiales y eficientes que «da la casualidad» de que llegan a lo que llamamos «fines» significa deshacer completamente la naturaleza y lo natural: los fines son verdaderamente alcanzables, ya sea por naturaleza o (rara vez) por casualidad. La doctrina de Empédocles (que vemos en el darwinismo y neodarwinismo, tomada como explicaciones completas) va *contra la idea misma de naturaleza*. Santo Tomás, 2.14 (267 [7]).

49. Digo las «vidas», es decir, las operaciones vitales; no pretendo excluir la acción encaminada a un fin de las cosas naturales inertes, pero su presencia queda más evidente en los objetos vivos.

50. *S.Th.*, 1-2.26.1. ¿Es el amor un bien? Sí, como algo que es bueno *para* aquellas cosas que lo tienen: *S.Th.*, 2-2.25.2 en su integridad, lo que nos plantea, ¿es el amor caritativo como tal algo que merezca amor?

51. *S.Th.*, 2-2.47.15: «... Los fines rectos de la vida humana están ya prefijados». [*Fines autem recti humanae vitae sunt determinati*]. Y cfr. también 2-2.47.6.

Tras haber tomado nota de la teleología que hallamos en la naturaleza, nos encontramos bien ubicados para vernos a nosotros mismos no sólo como electores, sino como nosotros mismos en cuanto tenemos una *inclinación natural*. Tenemos una naturaleza no sólo como parte de una realidad corpórea, sino también como seres intelectuales. Esta naturaleza tiene un tipo de infinitud que se encuentra en relación con la realidad corpórea⁵². Tenemos la capacidad de saber lo que está ordenado al ser en su universalidad: «todas las cosas». Además, tenemos un deseo natural que es proporcional a esa capacidad universal de saber⁵³. Esta visión del ser humano –como naturaleza que tiene un fin natural, un estado perfeccionado natural o realizado– es la que controla la concepción total de la ética⁵⁴. Obviamente, aquí me hago eco de Aristóteles:

«... decir que la felicidad es el bien supremo parece un tópico y una explicación más clara de lo que todavía se desea. Tal vez eso se dé, si podemos primero garantizar *la función del hombre...*»⁵⁵.

Y Santo Tomás de Aquino comenta:

«... Dado que el hombre es algo que existe por naturaleza, es imposible que sea por naturaleza ocioso, como [un objeto] que no tuviera una operación propia. Existe, por lo tanto, alguna operación propia del hombre, como las hay de esas [técnicas] que se le añaden. La causa de ello es que cada cosa, sea natural o artificial, tiene ser [*est*] a través de alguna forma, que es el principio de alguna operación. Así, así como cada cosa tiene su propio ser [*proprium esse*] a través de su propia forma, también tiene su propia operación»⁵⁶.

Una vez entendemos al hombre como una naturaleza, con un funcionamiento adecuado y un fin natural adecuado, podemos comprender la utilidad del libre albedrío y la nobleza del libre albedrío. Se ha discutido mucho sobre la libertad, no sólo en el mundo moderno, sino también a lo largo de la historia. La valoración moderna de la libertad la convierte en un fin supremo, y el ejercicio de esa libertad viene a parar en una especie de «autocreación» de un hombre ateo. No obstante,

52. Cfr. por ejemplo *S.Th.*, 1-2.2.6 (723b30-724a5); 1-2.10.1.*ad* 3.

53. *S.Th.*, 1.54.2; 1.59.1; 1.80.2; 1-2.10.1.*ad* 3. Todo el contenido de 1.60, excepto a. 2, trata del amor natural y su voluntad. Es una pena que se preste tan poca atención a *S.Th.*, 1.60 al leer 1-2.94.2, sobre las inclinaciones que pertenecen al derecho natural.

54. Cfr. *S.Th.*, 1-2.1.7. *in toto*, especialmente *ad* 3; también los ya mencionados 2-2.47.15.

55. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1.7 (1097b24-25) (trad. David Ross; cursiva mía).

56. TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios sobre la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, 1.10 (ed. Pirotta, Turín, 1934: Marietti, #121).

la libertad en el sentido de libre albedrío es un bien, aunque no el bien supremo. Una de las bases de esta tesis es que, una vez obtenemos la visión beatífica, no tenemos la opción de verla o dejar de verla, ni querríamos elegir esa opción⁵⁷.

La inclinación humana natural

Santo Tomás distingue tres niveles de inclinación en la realidad. Los vemos planteados, por ejemplo, cuando presenta a los ángeles como seres que tienen el tipo de inclinación que conocemos como «voluntad». De hecho, el Aquinate presenta la dimensión inclinativa de los objetos como resultado del hecho de que todas las cosas no se producen meramente por Dios, sino por la *voluntad* divina (que él ya había presentado). Todas las cosas implican algún tipo de *imitación* de su causa y, por lo tanto, exhiben una inclinación. Comienza diciendo:

«... hay que tener presente que, como todas las cosas *proceden de la voluntad divina*, a su modo todas *tienden al bien en virtud de su apetito*, si bien de distintas maneras⁵⁸. Las hay que únicamente tienden al bien por una relación natural, pero sin conocimiento, como es el caso de las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama *apetito natural*. Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como es el caso del sentido, que conoce lo que es dulce, blanco, y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento se llama *apetito sensitivo*. Otras tienden al bien por un conocimiento que llega a conocer la razón misma de bien. Éstas *tienden al bien de un modo más perfecto*, y no simplemente dirigidas al bien por otro, como es el caso de los que carecen de entendimiento; ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo; sino que tienden al mismo bien universal [*in ipsum universale bonum*]. Esta tendencia es llamada *voluntad*. Por lo tanto, como los ángeles por su entendimiento conocen la razón universal de bien [*ipsam universalem rationem boni*], es evidente que en ellos hay voluntad»⁵⁹.

Así, vemos la realidad como impregnada de una tendencia hacia el bien, aunque aquellos seres que poseen intelecto o mente tienen la in-

57. *S.Th.*, 1-2.5.4, en su totalidad; entiendo 1-2.10.2 que considera la vida en este mundo, donde no se ve en realidad al *ser divino*.

58. En *De veritate*, 22.1, «si todas las cosas apetecen el bien», encontramos un prelude notable para esta presentación de la *S.Th.*

59. *S.Th.*, 1.59.1.

clinación en su *realización más perfecta*, como *seres que experimentan la atracción de la bondad como tal*.

En primer lugar, podría subrayar que el texto que acabo de mencionar no sólo se aplica a los ángeles, sino también a los seres humanos, dado que el ser humano tiene intelecto⁶⁰.

En segundo lugar, podríamos concebir la voluntad así descrita como fuente de libre albedrío. Aunque la voluntad es el poder que ejerce el libre albedrío⁶¹, ésta no es ni su única ni su primera función. Santo Tomás lo establece claramente en la siguiente cuestión⁶², que trata del acto angelical del amor, siendo el amor la operación primera del apetito⁶³. Una vez más, una lectura de estos textos establece con claridad que se aplican a la voluntad humana tanto como a la angelical. El primer artículo se plantea si hay un amor *natural* en los ángeles y en el a. 2 ese amor natural se compara con el amor *electivo*, es decir, con la elección: de hecho, aprendemos que todo amor electivo de un ángel, el amor por elección, debe fluir de manera causal de su amor *natural*. ¿Qué es el amor natural y por qué debe existir? Leemos:

«... es necesario atribuir amor natural a los ángeles. Para demostrarlo, hay que tener presente que lo anterior siempre se mantiene en lo posterior. La naturaleza es anterior al entendimiento, porque *la naturaleza de un ser es su esencia* [*natura cuiuscumque rei est essentia eius*]. Por eso, lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se mantenga también en el ser dotado de entendimiento. Es *común a toda naturaleza tener alguna tendencia*, que es el apetito natural o el amor. Sin embargo, dicha tendencia no se encuentra de la misma manera [*diversimode*] en todas las naturalezas, sino que en cada una está según su propio modo de ser. De aquí que en la naturaleza intelectual se encuentre una tendencia natural *según la voluntad* [*secundum voluntatem*]. En la sensitiva, según el apetito sensitivo. En la que carece de conocimiento, sólo según su natural ordenación. Por lo tanto, como el ángel es naturaleza intelectual [*est natura intellectualis*], es necesario que en su voluntad esté el amor natural»⁶⁴.

Debemos observar que este amor natural se encuentra dentro de la voluntad⁶⁵ está conservado en la *voluntad*. Esto significa que, dado que

60. De hecho, cuando Santo Tomás argumenta que Dios debe tener una voluntad, dice que, dado que Dios tiene intelecto, debe tener voluntad, ya que acompaña al intelecto: *S.Th.*, 1.19.1.

61. *S.Th.*, 1.83.4.

62. *S.Th.*, 1.60.

63. *S.Th.*, 1.20.1.

64. *S.Th.*, 1.60.1.

65. Cfr. *S.Th.*, 1-2.10.1.ad 1.

la voluntad, por lo general, sigue al conocimiento intelectual, el amor natural que pertenece a la voluntad presupone una comprensión natural de lo bueno⁶⁶.

En el siguiente artículo, vemos que existe un amor electivo en el ángel, pero que éste fluye de su amor natural:

«En los ángeles hay un amor natural y otro electivo. En ellos, el natural es principio del electivo. Lo que pertenece a lo primero tiene siempre razón de principio. Pero como *lo primero que hay en cada ser es la naturaleza*, es necesario que *lo perteneciente a la naturaleza de cada ser tenga razón de principio*. Esto se da en el hombre como podemos observar, tanto en cuanto al *entendimiento* como en cuanto a la *voluntad*. El entendimiento conoce *naturalmente* los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de modo natural, sino por hallazgo o por doctrina. Tratándose de la voluntad, el fin es, respecto a ella, lo que los principios son con respecto al entendimiento, como se dice en *II Physic*. Por eso, la voluntad, tiende *naturalmente* al fin último; pues *por naturaleza* todo hombre quiere la *felicidad* [*beatitudinem*]⁶⁷. De esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás, ya que todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por lo tanto, el amor del hombre quiere naturalmente el fin; y todo amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo»⁶⁸.

Hoy me interesa el amor natural que Santo Tomás atribuye al ser humano. Esa inclinación natural de nuestra voluntad ha de ser comprendida si pretendemos tener una idea correcta sobre nosotros mismos, el tipo de seres que somos, y el tipo de comportamiento que nos beneficiará.

En el resto de la q. 60, Santo Tomás presenta los objetos, las metas del amor natural, es decir, las cosas que son amadas sobre la base de ese tipo de amor. No nos limitamos a amar así la bondad. No nos limitamos a amar así la felicidad. De hecho, el «objeto del amor» es ambiguo. Santo Tomás, en un fragmento anterior de la *Suma Teológica*, ya había señalado una dualidad, y por lo tanto una ambigüedad, al decir que se «ama» a un ser:

66. Cualquier operación de la voluntad presupone un acto del intelecto, cfr. *S.Th.*, 1.82.4. *ad* 3. Sobre la inclinación natural en cuanto presupone conocimiento natural, en la doctrina del derecho natural, cfr. mi artículo: «Jacques Maritain and the Philosophy of Cooperation», en *Altérité. Vivre ensemble différents*, ed. M. Gourgues y G.-D. Mailhiot, Montréal y París, 1986: Bellarmin/Cerf, 109-117.

67. Sobre la felicidad (*beatitudo*) como el bien perfecto de la naturaleza intelectual, cfr. *S.Th.*, 1.26.1

68. *S.Th.*, 1.60.2.

«... el amor tiene siempre una *doble dimensión*: una, *el bien que quiere* para alguien; otra, *aquel para quien quiere* el bien. Pues en esto consiste propiamente amar a alguien: querer para él el bien...»⁶⁹.

En este caso, en el a. 3 de la q. 60 se aclara este punto una vez más:

«... puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien reside en la sustancia y en el accidente, como resulta claro en *I Ethic.*, algo se puede amar de dos maneras. Como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Algo es amado como bien subsistente cuando, de tal manera se ama, que se quiere su bien. Por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otro, no para que aquello sea bueno sino para poseerlo. Este segundo amor es llamado por algunos *concupiscencia*. El primero, *amistad*»⁷⁰.

Hemos visto ya que el amor natural tiene como principal objetivo la felicidad, pero esto es amar algo como lo que deseamos para alguien («concupiscencia») ⁷¹. Y ahora nos preguntamos: *¿para quién deseamos la felicidad?* El a. 3 pregunta si el ángel se ama a sí mismo por amor natural; el a. 4 pregunta si ama naturalmente a otros ángeles como se ama a sí mismo; y a. 5, de una importancia suprema, se pregunta si ama naturalmente a Dios más de lo que se ama a sí mismo.

Dado que mi tiempo para esta conferencia es limitado, propongo centrarme en lo que me parece la más notable y sorprendentemente menos observada doctrina de Santo Tomás en el campo de inclinación natural del ser humano, lo que resulta tan absolutamente fundamental y primordial para la realidad de lo moral, a saber, *que es natural amar a Dios más de lo que uno se ama a sí mismo*. Santo Tomás presenta esta doctrina con cuidado en tres lugares distintos de la *Suma Teológica*. Lo hace, en primer lugar, en el tratado de los ángeles. Luego, en la 1-2, lo presenta en el tratado de la gracia, y de nuevo en la 2-2, en el tratado sobre la caridad⁷².

En 1.60.3, Santo Tomás no discute que nos amemos a nosotros mismos. Eso lo toma como algo evidente basado en nuestra experiencia. De hecho, buscamos para nosotros mismos nuestro propio bien y nuestra propia perfección. El tema en cuestión es si dicho amor es natural o elegido. Santo Tomás lo argumenta, basándose en la inclinación que se encuentra en los seres cuya naturaleza no incluye una ca-

69. *S.Th.*, 1.20.1.ad 3.

70. *S.Th.*, 1.60.3.

71. Cfr. *S.Th.*, 1-2.2.7.ad 2: «... la bienaventuranza es lo que más se ama como bien deseado [*bonum concupitum*], pero al amigo se le ama como a quien se le desea un bien; y así también se ama el hombre a sí mismo». Cfr. también *S.Th.*, 2-2.26.3.ad 3.

72. Cfr. *S.Th.*, 1-2.109.3 y 2-2.26.3.

pacidad cognitiva. Cada uno de esos seres tiene un apetito natural de conseguir lo que es bueno para él mismo⁷³. Y, en consecuencia, concluye que la tendencia a actuar que presentan las criaturas intelectuales, es decir, los ángeles y los seres humanos, es asimismo una inclinación *natural*. Buscamos, por naturaleza, ciertos bienes que pertenecen a nuestra propia perfección⁷⁴. El autor añade que también amamos ciertos bienes para nosotros mismos, basándonos en nuestra capacidad de elegir⁷⁵.

En 1.60.4, al preguntarse si un ángel ama a otro como a sí mismo, con un amor natural, Santo Tomás comienza repitiendo que tanto el hombre como el ángel se aman a sí mismos de manera natural. Entonces argumenta que aquello que es *uno* con un objeto *es* ese objeto; y llega a la conclusión de que uno ama aquello que es *uno* con uno mismo. Si la unión es natural, el amor es natural, y si es no natural, entonces el amor es no natural: uno ama a sus familiares de sangre de forma natural porque la unión es natural; uno ama a sus conciudadanos con un amor que es no natural, sino que más bien pertenece a la virtud política. Santo Tomás observa que la unidad específica o genérica es natural. Así, llega a la conclusión de que un ángel ama a otro porque tienen una unidad natural, aunque si se basa en otros tipos de unidad existirán otros modos de amor⁷⁶.

73. El ejemplo usado por Santo Tomás está desfasado. Habla del fuego como algo que tiende hacia un lugar superior. En la actualidad sería mejor utilizar un ejemplo del mundo de los objetos vivos no cognitivos, como los árboles y su tendencia a funcionar con el objetivo de mantenerse.

74. Cfr. *S.Th.*, 1-2.10.1: «... el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo querido naturalmente. Ahora bien, a lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es [1] al *bien en común*, y también [2] al *fin último*, que se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible; y, en general, [3] a todo lo que conviene a quien tiene voluntad según naturaleza. Pues, mediante la voluntad, deseamos no sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. Por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el *conocimiento de lo verdadero*, que corresponde al entendimiento; o el *ser*, el *vivir* y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares».

75. Cfr. *S.Th.*, 2-2.25.7, que se pregunta si los pecadores se aman a sí mismos.

76. Aquí resulta importante observar una de las respuestas a las objeciones, a saber, *S.Th.*, 1.60.4.ad 2. En la objeción se defiende que el amor de uno por los otros se basa en el amor de uno por uno mismo (Santo Tomás mismo lo afirma y cita *Érica a Nicómaco*, 94 (1166a1) de ARISTÓTELES, en el argumento *sed contra S.Th.*, 1.60.3). Dado que el efecto es más potente que la causa, es imposible que uno ame a otro «como a sí mismo»: uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro. A esto, Santo Tomás replica que cuando uno dice: «como a sí mismo» en este caso, uno no significa *igualdad*, sino más bien, *similitud*. Y ya que la unidad numérica es más uno que la mera unidad específica, resulta imposible tener un amor tan grande por otro como por uno mismo. Además uno ama al otro como uno se ama a

Hemos llegado al aspecto más importante de todos. ¿Es natural para los ángeles y para el ser humano amar a Dios más que a sí mismos? Santo Tomás comienza la contestación con una relación de respuestas ofrecidas por algunos profesores de Teología, respuestas que él mismo rechaza, pero cuyo conocimiento ayudará a ver exactamente qué deseamos decir. Leemos:

«... algunos dijeron que el ángel por naturaleza ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, debido a que apetece para sí el bien divino más que el propio. De algún modo también con amor de amistad, en cuanto que naturalmente quiere para Dios un mayor bien que para sí mismo, ya que naturalmente quiere que Dios sea Dios, y respecto a sí mismo quiere tener su propia naturaleza. Pero en resumidas cuentas, con amor natural se ama más a sí mismo que a Dios, porque a sí mismo se ama naturalmente con más predilección e intensidad que a Dios».

Santo Tomás lo rechaza de forma inmediata:

«Pero la falsedad de esta opinión salta a la vista de quien considere a qué cosas tienden naturalmente los seres de la naturaleza; pues la tendencia natural que hay en los carentes de razón manifiesta la tendencia natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres de este mundo observamos que aquellos cuyo ser pertenece por su naturaleza a otro, tiende preferentemente y más a otro que a sí mismo. Esta tendencia natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como se dice en *II Physic.*, *lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así*. En efecto, vemos que la parte por naturaleza se expone al peligro para conservar el todo. Ejemplo: La mano, sin deliberación, se expone a herirse para conservar todo el cuerpo. Y como quiera que la razón imita la naturaleza, encontramos también esta tendencia en las virtudes sociales. Así, lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de la muerte para la conservación de todo el Estado. Y si el hombre fuera parte natural de la ciudad, esta tendencia sería natural».

Santo Tomás ya está ahora preparado para defender su tesis:

«Así, pues, porque el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas; porque toda criatura, con todo su ser pertenece naturalmente a Dios, hay que concluir que también el ángel y el hombre con amor natural aman preferentemente y más a Dios que a sí mismos».

sí mismo, al igual que uno desea que el otro sea su propio bien como uno desea el bien para sí mismo.

Y añade un argumento suplementario:

«Si, por el contrario, naturalmente se amasen más a sí mismos que a Dios, habría que concluir que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye»⁷⁷.

Esta postura adoptada por Santo Tomás es el resultado de su visión metafísica de la realidad. Toda la creación tiene su *ratio existendi*, su *raison d'être*, en cuanto manifestativa de la bondad divina⁷⁸. Así, todas las criaturas permanecen en el ser más por su relación con esta bondad que por sí mismas. Su inclinación fundamental meramente expresa ese orden.

Santo Tomás lo afirma de manera más explícita en su respuesta a una de las objeciones. El objetor se basaba en la doctrina previamente vista según la cual el amor que siente uno por los demás se basa en la extensión de su unión consigo mismo. Dice:

«... como dijimos (a. 4), el amor natural se fundamenta en la unión natural. Pero la naturaleza divina está a infinita distancia de la angélica. Por lo tanto, el ángel ama con amor natural a Dios menos que a sí mismo, y también menos que a otro ángel»⁷⁹.

A esto, Santo Tomás ofrece una respuesta cuidadosa y completa:

«... aquel argumento es viable cuando se trata de cosas que se dividen por igual, y una de ellas no es *la razón de la existencia y bondad de la otra*, pues sabemos que cada uno se ama naturalmente más a sí mismo que a otro, porque consigo mismo es más uno que con otro. Pero cuando uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad del otro, éste naturalmente le ama más que a sí mismo, como la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, como dijimos (sol.) y todo ser ama naturalmente más el bien de su especie que el particular. Pero Dios no es solamente el bien de una especie, sino el mismo bien universal y absoluto. Por lo tanto, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama naturalmente más a Dios que a sí misma»⁸⁰.

Santo Tomás establece con mucha claridad el estado del alma del ser humano correctamente constituido cuando, en la presentación de

77. *S.Th.*, 1.60.5.

78. Cf. *S.Th.*, 1.19.2; 1.6.4; y 1.2.3 (la «Cuarta vía»).

79. *S.Th.*, 1.60.5.obj. 1.

80. *S.Th.*, 1.60.5.ad 1.

la gracia divina, pregunta si el hombre puede amar a Dios más que a sí mismo sin la gracia. Leemos:

«... el hombre en su estado de integridad podía con sus solas fuerzas naturales realizar el bien que le es connatural, sin ningún don gratuito sobreañadido, salvo el impulso de Dios primer motor [...]. Por consiguiente, el hombre en estado de integridad *ordenaba el amor de sí mismo a Dios como a su fin*, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo»⁸¹.

Deberíamos acentuar esta visión del ser humano natural, que es la visión de nuestra propia naturaleza. De ella depende toda la ética. ¿Qué deberíamos ser nosotros? Viendo 1.60.5: todas las cosas tienen un apetito a favor de su *propio ser individual* y, *todavía aún más* tienen un apetito a favor de la bondad *divina*. Y así, en el resto de los textos, se enfatiza lo poco natural que resulta llegar a odiar a Dios, Santo Tomás dice:

«... lo *primero y más natural* en el hombre es amar el bien, y principalmente el *bien divino* y el bien del prójimo [*Id autem quod est maxime et primo naturale homini est quod diligat bonum, et praecipue bonum divinum et bonum proximi*]»⁸².

Santo Tomás lo dice al analizar si el odio hacia Dios o hacia nuestro prójimo es un pecado «capital». La respuesta es que no lo es, porque un pecado capital es una clase de pecado del que habitualmente surgen otras clases de pecado. Como nosotros caemos en el pecado por alejarnos *gradualmente* de lo que es connatural a la naturaleza racional, los pecados capitales son aquellos que son los menos contrarios a esa naturaleza. El odio a Dios y al prójimo es lo más contrario a la naturaleza racional⁸³.

81. *S.Th.*, 1-2.109.3; cfr. además *S.Th.*, 2-2.26.3.ad2.

82. *S.Th.*, 2-2.34.5.

83. La misma doctrina, a saber, que es natural para el hombre amar a Dios con un amor de amistad incluso más de lo que se ama a sí mismo, se presenta al hablar sobre la caridad: *S.Th.*, 2-2.26.3. Leemos: «... de Dios podemos recibir dos tipos de bienes: de naturaleza y de gracia. El amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y, en virtud de ese amor, el hombre en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo, y lo mismo hace cualquier otra criatura con el amor que le es propio, sea intelectual o racional, sea animal o, al menos, el natural de las cosas que carecen de conocimiento, como las piedras y demás cosas [...]. Con mucha mayor razón, pues, se da esto en la amistad de caridad, fundada en la comunicación de los dones de gracia».

Los efectos del pecado

En 1-2.85 Santo Tomás habla acerca de los efectos del pecado respecto a los bienes de nuestra naturaleza. El pecado reduce el bien de la naturaleza, pero no acaba totalmente con él. En el primer artículo distingue tres niveles del bien de la naturaleza. Se trata de a) los principios que constituyen la naturaleza, junto a las propiedades causadas por ellos, como las potencias del alma; b) la *inclinación* a la virtud; c) el don de la justicia original. A través del pecado, el tercero queda totalmente perdido, el primero no se pierde en absoluto, pero el intermedio, la inclinación a la virtud, se reduce⁸⁴.

El segundo artículo explica esta disminución como algo que no elimina completamente la inclinación a la virtud. Se basa en nuestra naturaleza racional que siempre permanece en nosotros, y por eso nunca se elimina; pero nuestra naturaleza racional está ordenada hacia las virtudes, y en ese aspecto se ve cada vez más impedida a la hora de intentar alcanzar el objetivo.

El tercer artículo explica un conjunto de heridas producidas en la naturaleza y originalmente enumeradas por San Beda: debilidad, ignorancia, maldad y concupiscencia. Santo Tomás dice:

«Por la justicia original la razón controlaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma; y la razón misma, sujeta a Dios, se perfeccionaba. Pero esta justicia original nos fue arrebatada por el pecado del primer padre, según hemos dicho ya (q. 81, a. 2). Y por ello todas las fuerzas del alma quedan como destituidas [*destitutae*] de su propio orden, con el que se ordenan naturalmente a la virtud: la misma destitución [*destitutio*] se llama herida [*vulneratio*] de la naturaleza. Mas son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de las virtudes, como dijimos más arriba (q. 61, a. 2); a saber: la razón, en la cual reside la prudencia; la voluntad, en la cual reside la justicia; la irascible, en la cual reside la fortaleza; y la concupiscible, en la cual reside la templanza. Pues en cuanto la razón está destituida de su orden a lo verdadero, está la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituida de su orden al bien, está la herida de la malicia; en cuanto la irascible está destituida de su orden a lo arduo, está la herida de la debilidad; en cuanto la concupiscible [podría leerse como

84. Una objeción se basa en la prioridad de la naturaleza sobre la voluntad. Como el pecado es una acción voluntaria, en él el desorden no debería afectar a la naturaleza, al ser la naturaleza anterior a la voluntad. Santo Tomás responde (*S.Th.*, 1-2.85.1.*ad 2*): «... aunque la naturaleza sea anterior a la acción voluntaria, sin embargo, tiene una inclinación a cierta acción voluntaria. Por consiguiente, la naturaleza misma en sí no cambia por la variación de la acción voluntaria; pero cambia la inclinación en cuanto se ordena a un término». En el caso que estamos analizando, el término natural de la inclinación es Dios, y es en ese aspecto donde sufre un debilitamiento.

“lo concupiscible”, pero cfr. ad 3] está destituida de su orden a lo deleitable moderado por la razón, está la herida de la concupiscencia»⁸⁵.

Santo Tomás pasa entonces a decir que esas heridas no son exclusivamente el resultado de un pecado original, sino que se ven aumentadas por nuestros pecados reales⁸⁶.

Con esto simplemente defendemos que debido al pecado original ya no tenemos presente la inclinación natural a amar a Dios en nosotros con su fortaleza original⁸⁷. Así, como veremos, Santo Tomás habla del hombre, en su estado actual, como de alguien que necesita la gracia incluso para amar a Dios de la manera en que originalmente hacía de forma natural.

La necesidad de la gracia

El título de mi conferencia incluye el término «sobrenatural». No me he confinado en la dimensión natural de la ética. Deberíamos incluso preguntarnos si es posible hacerlo así, siendo realistas. Sin duda, existe una presentación de la ética en el nivel de nuestras capacidades naturales, pero la pregunta es si esa presentación resulta satisfactoria en términos prácticos. En un famoso comentario, Jacques Maritain habló de una «filosofía moral tomada de manera adecuada», defendiendo que, justo porque la filosofía moral tiende a ser directiva de la acción en el mundo real, y dado que el mundo real de la acción es el del ser humano caído y redimido, la propia filosofía moral necesitaba ser completada con la doctrina de la revelación⁸⁸. Sin duda, una explica-

85. *S.Th.*, 1-2.85.3. Una de las respuestas a las objeciones (*ad 2*) señala que la «malicia» (*malitia*) aquí no tiene el significado por el que da nombre a un pecado, sino que más bien significa una *proclividad* en la voluntad hacia lo malo. No he dicho nada sobre los artículos que tratan acerca de la muerte u otros efectos *corpóreos* (aa. 5 y 6). Se trata de efectos y de castigos por el pecado original. Esto significa que se debería intentar prever cómo sería nuestra vida moral si no tuviéramos que vivir con esas cosas. Sugiere una razón para un ser entendido en cuanto el pobre ser humano en su estado actual.

86. Santo Tomás dice que por el pecado actual la razón pierde su agudeza, en particular respecto a la esfera de la acción: *S.Th.*, 1-2.85.3 (1178b5-6).

87. Cfr. *S.Th.*, 1-2.100.5.ad 1, sobre por qué los diez mandamientos hablan de nuestros deberes hacia Dios y hacia nuestro prójimo, y no de nuestros deberes hacia nosotros mismos: «... los preceptos del decálogo son relativos a los preceptos del amor. El hombre ha de recibir un precepto en relación al amor de Dios y del prójimo porque en este aspecto el orden natural ha sido oscurecido por el pecado. Y no respecto del amor de sí mismo, porque en este aspecto el orden natural está todavía en vigor. O [se podría decir] porque el amor a sí mismo está incluido en el amor a Dios y al prójimo: ya que uno se ama verdaderamente a sí mismo si se ordena a sí mismo hacia Dios».

88. Cfr. MARITAIN, J., *Science et sagesse*, Labergerie, París 1935, pp. 321-322 (trad. al inglés por Bernard Wall, *Science and Wisdom*, Bles, Londres 1940, pp. 194-195); y mi artícu-

ción adecuada de la ética y del dominio ético requiere las enseñanzas de la revelación sobre la situación real del agente humano. En este caso estoy pensando en *Suma Teológica*, 1-2.109, que versa sobre nuestra necesidad de gracia.

Santo Tomás primero pregunta si el ser humano puede conocer alguna verdad sin la ayuda de la gracia. Presenta objeciones que siguen una línea negativa. Su *sed contra* y su propia respuesta principal siguen con bastante firmeza la línea positiva. El ser humano puede conocer alguna verdad sin la gracia.

Si consideramos la estrategia en la respuesta principal, vemos que lo primero que observa Santo Tomás es que conocer una verdad es realizar un *uso o acto* de luz intelectual. Entonces explica el papel de Dios como fuente de esa actividad y, de hecho, de cualquier actividad de cualquier criatura en dos sentidos. Dios es la fuente de todo *movimiento* o actividad (y Santo Tomás enfatiza que, al contrario que la causalidad de los cuerpos celestiales, la causalidad de Dios es providencial, es decir, surge del intelecto y de la voluntad), y Dios es la fuente de cada perfección *formal*. De este modo podemos decir:

«De donde se sigue que la acción del entendimiento como la de cualquier otra criatura, depende de Dios doblemente: porque recibe de él la forma por la que obra, y porque de él recibe además el impulso para obrar».

A continuación, Santo Tomás introduce la limitación de las perfecciones creaturalmente formales, los cimientos mismos de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural:

«Sin embargo, cada forma comunicada por Dios a las criaturas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su propia naturaleza; pero su acción no puede ir más allá a no ser en virtud de una forma sobreañadida, como el agua no puede comunicar calor si no ha sido previamente calentada por el fuego».

Esto se aplica ahora al caso del intelecto humano:

«Así pues, el entendimiento humano tiene una forma determinada, que es su misma luz intelectual, de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles, aquellas que alcanzamos a través de lo sensible. Pero otras cosas inteligibles más altas no las puede conocer más que si es perfeccionado por una luz superior, como la de la fe o de la profecía, que se llama *luz de gracia*, porque es algo sobreañadido a la naturaleza».

Y Santo Tomás concluye:

«Debemos, pues, concluir que, para conocer una verdad, de cualquier orden que sea, el hombre necesita de un auxilio divino mediante el cual el entendimiento sea impulsado a su propio acto. Pero no se requiere una nueva ilustración añadida a la luz natural para conocer cualquier verdad, sino únicamente para aquellas que sobrepasan el conocimiento natural»⁸⁹.

El objetivo del artículo consiste en definir el papel de Dios en todo, pero circunscribiendo aquello que pertenece al orden sobrenatural.

¿Es una gracia el movimiento de las cosas por Dios? La respuesta parece ser que se podría redactar así: si el acto hacia el que se mueve a una criatura supera su poder natural. Así, más adelante, el movimiento hacia actuar «bien» se llama «gracia» (especialmente cuando «bien» sugiere algo que tiene como objetivo la vida eterna)⁹⁰.

Un efecto primordial del artículo es establecer meridianamente la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, aunque también aclara la necesidad de que exista una causalidad divina en todo lo que ocurre.

El segundo artículo se pregunta si el ser humano puede hacer el bien sin la gracia. En este asunto, Santo Tomás empieza distinguiendo dos estados de la naturaleza humana: en su integridad, como estaba en el primer padre antes del pecado; y dado que ya está corrupto en nosotros, después del pecado del primer padre. En ambos estados, el ser humano necesita la ayuda de Dios como primer motor para hacer cualquier bien. No obstante, sigue diciendo:

«En el estado de integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el bien de las virtudes infusas.

»En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde.

»Sin embargo la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural;

89. Santo Tomás añade la aclaración: «Lo que no impide que a veces Dios instruya milagrosamente a algunos con su gracia acerca de verdades que son del dominio de la razón natural, como también a veces realiza milagrosamente cosas que puede producir la naturaleza».

90. Cfr. *S. Th.*, 1-2.111.2. En este artículo queda especialmente claro que lo primero en la vida virtuosa es que Dios nos mueva a querer el auténtico bien.

por eso, aún en este estado de degradación, puede el hombre con sus solas fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero *no puede llevar a cabo todo el bien* que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia [...].

»Así pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar»⁹¹.

Tal y como yo lo entiendo, la persona con una naturaleza parcialmente corrupta construirá la casa que necesita la familia, pero a veces no lo hará cuando sea necesaria, por ejemplo porque se haya gastado el dinero en bebida⁹².

Lo más importante en esta consideración es 109.3, según lo cual un hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas, basándose sólo en sus propios medios naturales, sin la gracia. Santo Tomás, tras recordar la doctrina de 1.60.5, continúa diciendo:

«... cada cosa particular ama su propio bien, incluso con apetito y amor natural, en orden [*propter*] al bien de todo el universo, y este bien es Dios. Por eso dice Dionisio en su libro *De div. nom.* que *Dios dirige todas las cosas al amor de él mismo*. Por consiguiente, el hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así ama-

91. *S.Th.*, 1-2.109.2.

92. Así, una de las objeciones, que mantiene que un hombre siempre puede hacer el bien, argumenta basándose en la posesión del libre albedrío. Leemos: «El hombre tiene poder sobre todo aquello de que es dueño. Pero como queda ya dicho (q. 1, a. 1; q. 13, a. 6), el hombre es dueño de sus actos, y sobre todo del acto de querer. Luego puede querer y hacer el bien por sí mismo sin el auxilio de la gracia» (1-2.109.2.obj. 1).

Santo Tomás replica: «El hombre es dueño de sus actos, tanto de querer como de no querer, debido a la deliberación de la razón, que puede inclinarse [*flecti*] a una u otra parte. Por eso, si es dueño también de deliberar o no deliberar, esto se deberá a su vez a una deliberación anterior. Pero como no se puede continuar así hasta el infinito, hay que llegar finalmente a un término en que el libre albedrío [*liberum arbitrium*] es movido por un principio exterior que está por encima de la mente [*mentem*] humana, y que es Dios, como también prueba el Filósofo en el capítulo *De bona fortuna*. Por tanto, la mente humana, aún en estado de integridad, no tiene tal dominio de su acto que no necesite ser movida por Dios. Y mucho más necesita esta moción el libre albedrío del hombre después del pecado, debilitado como está para el bien por la corrupción de la naturaleza» (1-2.109.2.ad 1). Aquí es como si Santo Tomás quisiera, en primer lugar, deshacer cierta visión general del libre albedrío humano. Después, llegamos al caso de la naturaleza corrupta, donde la necesidad de recibir ayuda es especial, dado que Santo Tomás defiende que se debe añadir una perfección formal. Para comprender esa necesidad, podríamos considerar los cuatro efectos del pecado, ya comentados.

ba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, *se inclina al bien privado*, mientras no sea curado por la gracia divina»⁹³. «Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza»⁹⁴.

Así, 109.3 trata estrictamente del amor natural y de amar a Dios como autor de la naturaleza⁹⁵. Quisiera hacer hincapié en la imagen de nuestra naturaleza corrupta y la ayuda que necesita incluso para ser natural. Nuestra búsqueda de los cimientos de la ética se debe centrar en el amor natural hacia Dios por encima de todo lo demás, como algo propio de la naturaleza del hombre. Santo Tomás nos está diciendo que, desde el pecado de Adán, sólo se puede tener una bondad natural en el hogar de la gracia⁹⁶.

En 109.7 Santo Tomás habla de la necesidad de la gracia para volver desde el estado de pecado al estado de rectitud. Nos dice:

«... aunque el pecado es un acto transitorio, deja la huella permanente del reato [*reatu*], como vimos arriba (q. 87, a.6), y por eso, para levantarse [*resurgere*] del pecado, no basta [meramente] cesar en el acto de pecar, sino que se ha de reponer en el hombre aquello que perdió pecando. Ahora bien por el pecado incurre el hombre en un triple detrimento, como consta por lo dicho arriba (q. 85, a. 1; q. 86, a. 1; q. 87, a. 1), a saber, la mancha, el deterioro de la bondad natural y el reato de la pena [*re-*

93. Tal y como yo interpreto *S. Th.*, 1-2.89.6.*ad* 3, en nuestro estado actual, el primer acto de una persona no bautizada que llega a la edad de responsabilidad moral, puede ser un acto de conversión, por medio de la deliberación por la que uno se ordena a sí mismo para el servicio de Dios. Esto coincidiría con la preparación por la gracia que coincide con la infusión de la gracia (cfr. 1-2.122.2.*ad* 1), y también con la justificación del pecador presentada en 1-2.113. Así, tal persona no solamente estaría haciendo algo natural, sino que obra también sobrenaturalmente.

94. *S. Th.*, 1-2.109.3 (1354b33-1355a5).

95. Cfr. *S. Th.*, 1-2.109.3.*ad* 1: esto queda bastante claro en las respuestas a las objeciones. Esta primera objeción sigue la línea de que sólo la caridad podría producir un amor por Dios por encima de todo. Santo Tomás replica: «... la caridad ama a Dios sobre todas las cosas de manera más eminente que la naturaleza. Porque la naturaleza ama a Dios por encima de todo en cuanto es principio y fin del bien natural; la caridad, en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre mantiene cierta sociedad espiritual [*quandam societatem spirituales*] con Dios».

96. Cfr. *De veritate* 14.11.*ad* 1, sobre la providencia divina que hace que la salvación se ponga a disposición de todo el mundo, ¡incluso aunque alguien fuese criado por animales salvajes! Cfr. también mi artículo: «Natural Law and the First Act of Freedom: Maritain Revisited», *Études Maritainiennes/Maritain Studies* 12 (1996), 3-32 (ver nota final a).

atum poenae]. En efecto, incurre en la mancha, porque es privado de la belleza de la gracia por la deformidad del pecado. *Se deteriora la bondad de su naturaleza porque esta cae en el desorden al no someterse su voluntad a la de Dios, ya que, si falta esa sumisión, toda la naturaleza del hombre que peca queda desordenada.* Finalmente, el reato de pena sobreviene porque el hombre, al pecar mortalmente, se hace merecedor de la condenación eterna.

»Ahora bien, es manifiesto que cada uno de estos tres males no puede ser reparado sino por la acción de Dios. En primer lugar, la belleza de la gracia proviene de la luz de la iluminación divina, y no puede recuperarse más que si Dios ilumina de nuevo el alma. Se requiere, por tanto, un don habitual, que es la luz de la gracia. A su vez, *El orden natural por el que el hombre se somete a Dios no puede restablecerse más que atrayendo Dios hacia sí la voluntad del hombre, como ya dijimos* (a. 6). En tercer lugar, el reato de la pena eterna no puede ser perdonado sino por Dios, ya que contra él se cometió la ofensa y él es el Juez de los hombres. Por consiguiente, para que el hombre resurja del pecado se requiere el auxilio de la gracia, como don habitual y como moción interior divina».

Conclusión

He presentado una reflexión principalmente dirigida a los cimientos naturales de la vida moral. Para poder hacerlo así, me he visto obligado a analizar la verdad revelada, y en particular la doctrina del efecto que tiene el pecado de Adán sobre la naturaleza humana. La concepción que tengamos de la naturaleza humana afectará en el sentido más fundamental a qué pidamos del ser humano. El verdadero ser humano tiene en su corazón, por naturaleza, los intereses de Dios, autor de la naturaleza, incluso más que su propio bien. La sólida metafísica así lo indica y, de hecho, constituye una especie de indicativo según el cual el hombre, tal y como lo conocemos, está caído⁹⁷.

No recuerdo que estas doctrinas de Santo Tomás sugieran que lo único que se deba hacer sea recordar a las personas cuál es su verdadera naturaleza para que todo vaya bien. Por el contrario, he remarcado la necesidad de contar con la gracia divina si realmente se ha de exhibir la naturaleza humana al completo. Mi meta ha sido más una meta que pretendía eliminar tanto cierto optimismo como cierto pesimismo. Se supone que el optimismo surge de vislumbrar la dignidad humana y pensar que la naturaleza es suficiente para que «todo vaya bien». El pe-

97. Cfr. *SCG*, 4.52 (párr. 4: «Sic igitur huiusmodi...»): Santo Tomás argumenta que el hecho mismo de que los humanos deban morir es un signo de la existencia del pecado original, dado el poder de la divina providencia y la dignidad propia de la parte superior de la naturaleza humana.

simismo supuestamente parte de la experiencia de la «inhumanidad del hombre hacia el hombre» e intentaría sobrevivir con un individualismo basado en meros contratos⁹⁸.

Por una parte, la verdadera moralidad exige apreciar las inclinaciones naturales humanas. Por otra, es necesario explicar la situación concreta en que se produce la acción humana, la situación de un hombre caído y redimido. La llamada a «ser natural» debe ser una llamada a buscar la salvación a través de Cristo.

*Coloquio*⁹⁹

Pregunta. Un filósofo no cristiano como, por ejemplo, Aristóteles carece del complemento de la revelación respecto a la situación real del hombre. No tiene acceso al hombre como redimido, tampoco tiene acceso al hombre natural antes de la caída y entonces tendría acceso al hombre caído, pero tampoco tiene ese concepto. Quisiera preguntarle a qué ámbito de la realidad tiene acceso un pensador como él.

Respuesta. Ciertamente la salvación de los pueblos no cristianos es algo que tenemos que debatir.

Santo Tomás tenía confianza en que la salvación se ofreciese a cada uno, fuera quien fuera. Hay un texto de Santo Tomás sobre el niño que se crió entre los lobos. Santo Tomás confiaba en que cualquier persona en cualquier situación tuviese la posibilidad de dirigirse a Dios, a Dios entendido como Dios de la revelación.

Ese problema enlaza con la discusión sobre las clases de amor que implica la aspiración a conocer a Dios. En el comentario a las sentencias, Santo Tomás diferencia la clase de aspiración de conocer a Dios que existe entre los filósofos y la aspiración cristiana de conocer a Dios. En la *Suma*, en la *secunda secundae*, cuando Santo Tomás se pregunta sobre el amor que implica la vida contemplativa, vuelve a hacer la distinción entre el amor del conocimiento y el amor de lo que quieres conocer y amar. Deliberadamente está hablando sobre el concepto cris-

98. Se puede percibir una idea de la complejidad de la historia moderna respecto a la naturaleza del hombre y la vida moral en las páginas escritas por MARITAIN, Jacques sobre «The Rousseauist dogma of natural Goodness» como ejemplo de un análogo degradado del misticismo católico. Cfr. *Trois Réformateurs*, cap. III: «Jean-Jacques ou le saint de la nature», en MARITAIN, J. y R. *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Universitaires, Friburgo, Suiza / Éditions Saint-Paul, París 1984, pp. 576-578, junto con las notas 74 y 75, pp. 653-654.

99. Se añaden las respuestas a las preguntas que corresponden al coloquio final de la conferencia y, también, a la sesión final del simposio, dedicada a la discusión de los temas planteados. Obviamente, se han hecho algunas correcciones de estilo sobre la transcripción de la exposición oral de las preguntas y respuestas.

tiano de contemplación. El amor real que viene de la contemplación es el deseo de conocer al que ya amas por la caridad. En ese texto no menciona a los filósofos, y por eso lo he citado.

En esta cuestión, suelo preguntarme: ¿qué puede y qué sabe él, sobre la forma en que Aristóteles se dirigió a Dios? Nos encontramos en esa situación en la que interviene la espontaneidad del ser humano, de la que he hablado, y eso significa que estamos hablando de la espontaneidad de nuestras mentes, nuestros intelectos, de la espontaneidad de nuestros deseos.

Es muy interesante que cuando Santo Tomás enseña sobre las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– no las presenta como, o tanto como, un conjunto de virtudes en el sentido ordinario de lo que se llama exactamente una virtud. Las presenta como un conjunto nuevo de primeros principios, que perfecciona la inclinación de la voluntad al hábito de los primeros principios a partir del primer movimiento de nuestras vidas.

Desde ese punto de vista, podemos plantearnos para cualquiera, también para nosotros mismos, esa maravillosa pregunta: ¿puedes estar seguro de tener caridad? La respuesta es, por supuesto, un no. Esperamos tener caridad cada uno de nosotros, pero es muy fácil equivocarse un amor natural por las cosas con la auténtica caridad. Santo Tomás confiaba en que cada uno tendría su oportunidad, sin importar cuándo viviesen; él habla sobre la angustia, sobre el ansia de los filósofos, al plantear estos problemas. Así, ve incompletitud en su trabajo filosófico, como la veo también yo, pero en esos textos almacena un tesoro que se puede aplicar a Platón o a los aristotélicos.