

El hombre, desvestido de sus ropajes culturales*

1. *El hombre y la cultura*

Hace aproximadamente dos mil quinientos años, en la Grecia clásica, en un mundo pagano, el poeta Píndaro formuló este imperativo ético básico: “llega a ser el que eres”. También los pensadores griegos se dieron cuenta de que para cumplir este precepto humanístico dirigido a la ordenación de la propia vida, para así poder llevar a cabo las posibilidades de cada hombre individual, se necesita de la actividad educativa. En esta ayuda al desarrollo pleno de cada persona, que realiza la educación intervienen tres elementos esenciales: las tendencias naturales, la razón y la cultura.

Los impulsos naturales del hombre –de la voluntad, de los sentimientos y de las pasiones– son espontáneos. Originan unas actividades que pueden calificarse de espontáneas, porque se realizan sin la mediación de una causa exterior a estas tendencias naturales. No están directamente ordenadas por la razón, si no que obedecen únicamente a los impulsos naturales.

Todas las facultades del hombre tendrían que estar de modo natural sujetas a la recta razón, sin embargo, es un hecho que se encuentran como insubordinadas respecto al fin que impone la razón práctica y, por tanto, disgregadas. Otro gran pensador griego, Aristóteles ya advirtió que: “La naturaleza humana es esclava en muchos aspectos”.¹

La luz intelectual es necesaria para la orientación o la guía de la conducta humana. De ahí que, como decía Balmes, el pensador católico español más importante del siglo pasado: “Uno de los primeros cuidados que debe ocupar al

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b 25-29.

* Ponencia de la VIII edición del *Campus de Verano de Pastoral Universitaria de Valencia* sobre “Los grandes interrogantes del hombre”, dirigido por D. José Luis Sánchez, Presidente de la Comisión de Enseñanza y Educación Católica de la Diócesis de Valencia, Responsable de Pastoral Universitaria, y bajo la coordinación de D^a Carmen Pellicer, el día 24 de julio de 1997, en Valladolid.

hombre es tener bien arreglada esta luz. Si ella falta nos quedamos a obscuras, andamos a tientas, y por este motivo es necesario no dejarla que se apague. No debemos tener el entendimiento en inacción, con peligro de que se ponga obstuso y estúpido, y, por otra parte, cuando nos proponemos ejercitarle y avivarle conviene que su luz sea buena, para que no nos deslumbre; bien dirigida, para que no nos extravíe”.²

Las pasiones son el primer obstaculo, para pensar bien porque pueden impedir el conocimiento de la realidad. “Si nuestra alma estuviese únicamente dotada de inteligencia, si pudiese contemplar los objetos sin ser afectada por ellos, sucedería que, en no alterándose dichos objetos, los veríamos siempre de una misma manera”. No ocurre así, porque: “Los objetos son a veces los mismos y no obstante se ofrecen muy diferentes, no sólo a distintas personas, sino a una misma, sin que para esta mudanza sea necesario mucho tiempo (...) ¿Y cuál es la causa? Es que el corazón se ha puesto en juego, es que nosotros nos hemos mudado y nos parece que se han mudado los objetos”.³ En general: “Lo que está delante de nuestros ojos, lo que nos afecta en la actualidad, he aquí lo que comunmente decide de nuestros actos y aun de nuestras opiniones”.⁴

El hombre debe sujetar con la razón sus pasiones, pero para ello es necesario tenerlas, no eliminarlas. Además, hay que tener en cuenta que la fuerza de voluntad no sólo requiere la razón sino también la pasión, “pero es una pasión constante, con dirección fija, sometida a regularidad”.⁵ Por consiguiente, la fuerza de voluntad: “Necesita dos condiciones, o más bien resulta de la acción combinada de dos causas: una idea y un sentimiento. Una *idea* clara, viva, fija, poderosa, que absorba el entendimiento, ocupándole todo, llenándole todo. Un *sentimiento* fuerte, enérgico, dueño exclusivo del corazón y completamente subordinado a la idea”. Ambos requisitos son necesarios. “Si alguna de estas circunstancias falta, la voluntad flaquea, vacila. Cuando la idea no tiene en su apoyo el sentimiento, la voluntad es floja; cuando el sentimiento no tiene en su apoyo la idea, la voluntad vacila, es inconstante”.⁶

La razón es luz señalizadora y el sentimiento da la energía. Ambos son necesarios. Como también explica Balmes: “Es increíble lo que pueden esas fuerzas reunidas y lo extraño es que su poder no es sólo con respecto al que las tiene, sino que obra eficazmente sobre los que le rodean. El ascendiente que llega a ejercer sobre los demás un hombre de esta clase es superior a todo encarecimiento. Esa fuerza de voluntad, sostenida y dirigida por la fuerza de una idea, tiene algo de misterioso que parece revestir al hombre de un carácter superior y le da derecho al mando de sus semejantes: inspira una confianza sin límites, una obediencia ciega a todos los mandatos del héroe. Aun cuando sean desacertados, no se los cree tales, se considera que hay un plan secreto que no se concibe”.

2. JAIME BALMES, *El Criterio*, en IDEM, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1949, 8 vols., v. III, pp. 551-755, I, p. 556

3. *Ibid.*, XIX, pp. 667-668.

4. *Ibid.*, XIX, p. 676.

5. *Ibid.*, XXII, pp. 751-752.

6. *Ibid.*, XXII, p. 753.

Añade que: “Para los usos comunes de la vida no se necesitan estas cualidades en grado tan eminente; pero el poseerlas del modo que se adapte al talento, índole y posición del individuo es siempre muy útil y en algunos casos necesario. De esto dependen en gran parte las ventajas que unos llevan a otros en la buena dirección y acertado manejo de los asuntos, pudiendose asegurarse que quien esté enteramente falto de dichas cualidades será hombre de poco valer, incapaz de llevar a cabo ningún negocio importante. Para las grandes cosas es necesaria gran fuerza, para las pequeñas basta pequeña; pero todas han de menester alguna (...) El hombre grande como el vulgar se dirigen por el pensamiento y se mueven por la voluntad y las pasiones. En ambos la fijeza de la idea y la fuerza del sentimiento son los dos principios que dan a la voluntad energía y firmeza. Las piedrezuelas que arrebatan el viento están sometidas a las mismas leyes que la masa de un planeta”.⁷

Las tendencias espontáneas –de la voluntad y de las pasiones– y la razón son necesarias para vivir de modo humano. Las tres facultades están sujetas a un orden.”El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita *armonía*, y no hay armonía sin atinada *combinación*, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal es un instrumento destemplado”.⁸ La razón es fría, sin fuerza pero ve claro, las tendencias son ciegas, pero tienen calor y fuerza. Si la razón las guía, les da dirección y aprovecha su calor y su fuerza”. Esta es la ordenación que debe proponerse y enseñarse a vivir en la educación.

Para la promoción humana debe tenerse en cuenta un tercer elemento. la cultura, porque toda actividad humana tiene lugar dentro del ámbito cultural. La promoción humana es cultural. Cultura es, por ello, todo aquello que permite desarrollar y perfeccionar las cualidades del hombre, sean del tipo que sean. Deben así considerarse como pertenecientes a la cultura todas las actividades realizadas por el ser humano.

En este sentido amplio del término “cultura”, que tiene su origen en otro latino, que significaba la agricultura o el cultivo de la tierra, se expresa todo aquello que es necesario para el desarrollo humano. Pertenecen así a la cultura cualquier realidad en la que ha intervenido el hombre como creador. Son así hechos culturales desde la agricultura hasta la organización jurídica, desde la caza hasta los distintos saberes, desde el modo de alimentarse hasta el arte, etc.

Con este significado, la cultura es claramente un efecto de la *naturaleza racional* y libre del hombre. No hay vida humana sin cultura. La persona no consigue un nivel verdadera y plenamente humano sino por la cultura, es decir, ordenando y cultivando sus aptitudes naturales.

La cultura se basa también en el carácter *temporal* y *comunicativo* del ser humano. Incluye, por consiguiente un aspecto histórico y social. En este sentido, puede decirse que hay una pluralidad de culturas. Cada hombre está insertado

7. Ibid., XXII, p. 754.

8. Ibid., XXII, p. 755.

en una particular cultura, por pertenecer a una nación y vivir en un determinado tiempo histórico. De esta manera particular de cultivar las ciencias y las artes, de expresarse, de trabajar, de actuar, de organizarse socialmente y hasta de practicar la religión, cada persona utilizará los elementos concretos que le permitan su perfección personal. La cultura es, por tanto, intelectual, social, histórica y creativa. Lo que posibilita la pluralidad de culturas, dado que existen distintos modos de de vivir humanamente.⁹

La cultura tiene como función esencial promocionar al hombre; ayudarle en su desarrollo, en orden a su perfección o a su acrecentamiento hacia su plenitud. Para mejorar a la persona humana en su integridad, debe auxiliar a la razón en su actividad ordenadora de todas las facultades humanas. Si progresa, en esta función de servicio al hombre, la cultura es un bien para él. Lo que es preciso tener muy en cuenta en la actividad educadora humana, que es permanente, pero cambiante en cuanto al modo, según las diferentes etapas de la vida.

2. *La dignidad humana*

Espontaneidad, racionalidad, y cultura, están, por tanto relacionadas estrechísimamente, o, lo que es lo mismo, la naturaleza y la cultura, ya que la tendencias y la razón pertenecen a la naturaleza humana. En la realidad, aunque distintas realmente, una no es la otra, son inseparables en el sujeto en que se dan. Sin embargo, para comprendernos mejor y dirigir adecuadamente nuestra vida, es posible estudiar al hombre en sí mismo, en su naturaleza, sin la cultura, que le envuelve a modo de ropaje, que le presta un servicio imprescindible.

El pensamiento griego expresaba la peculiar situación del hombre en el mundo con la expresión "*microkosmos*", un mundo menor. El hombre sería la síntesis de todo el universo, de todo lo que se encuentra disgregado en el cosmos. En esta imagen, que fue asumida por Aristóteles, el hombre aparece no sólo estando en el mundo, sino formando parte de él, de un modo completo, como su compendio. Después Santo Tomás, la expresó con la imagen del mar, al que van a parar todos los ríos.¹⁰ El hombre es como el mar en el que desembocan los ríos de las demás criaturas.

Otra imagen clásica es la neoplatónica. El hombre es concebido como el *horizonte*. En la parte superior, está el mundo infinito de lo espiritual. En la inferior, se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia. El hombre es el confín de dos mundos. El universo se concibe jerarquizado en una escala de seres superiores e inferiores, que, a pesar de su discontinuidad, por sus diferentes grados de ser, guardan una continuidad de orden. Tal graduación

9. El término "cultura", puede entenderse también en un significado estricto, y que es muy común en la actualidad. Se expresan, con el mismo, todas las dimensiones intelectuales, artísticas, políticas, económicas, éticas, sociales y políticas del mundo contemporáneo. Se significa, de este modo, la cultura propia del mundo occidental, que, por su carácter abierto y asimilador –a diferencia de otras culturas, cerradas en sí mismas e ignorantes de las demás, a las que muestran una total indiferencia, aunque sean vecinas–, se ha expandido por el mundo, consiguiendo una completa hegemonía.

10. SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, Prol.

sigue la siguiente ley: "Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior".

Este principio se cumple también en el hombre, porque su entendimiento es puramente potencial. No sólo en cuanto que posee una capacidad receptiva de lo inteligible, al igual que las substancias intelectuales inmediatamente superiores, sino también en cuanto que, por carecer del modo de conocimiento por inteligibles innatos, únicamente puede recibirlos, a través de los sentidos sensibles, de las cosas materiales. En cambio, el cuerpo humano es superior al de los demás animales por el conocimiento sensible, especialmente por los sentidos internos.

Según el Aquinate, por esta suprema superioridad del cuerpo humano e inferioridad del espíritu humano, con respecto a otras substancias inmateriales y subsistentes: "Se dice que el alma humana es como *horizonte y confín* de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo". El alma es sustancia inmaterial, un espíritu, porque realiza operaciones, como el entender y el querer, en las que no interviene intrínsecamente lo corpóreo. La materia en los actos de entender y de querer es sólo su *condición*, porque concurre en ellos de una manera *extrínseca e indirecta*.

Por lo mismo que es sustancia inmaterial, el alma es también forma del cuerpo. En el hombre hay una única sustancia, aunque compuesta de la sustancia alma, que necesita unirse esencialmente al cuerpo. Ambos componentes están referidos mutuamente. El alma es alma de un cuerpo y el cuerpo lo es de una alma. El uno es para el otro. De ahí que todo lo que llega al alma lo ha hecho por medio del cuerpo, e igualmente todo lo que ha surgido del alma ha sido por medio de alguna intervención de lo corpóreo. Por separado, ni el cuerpo ni el alma constituyen al hombre. El cadáver no es el hombre ni el alma separada tampoco.

En la unión de lo material y de lo espiritual no hay yuxtaposición, ni absorción del uno por el otro, sino una auténtica unidad los dos órdenes del ser. Por ello, gracias al hombre surge en la escala de los seres, que constituye el universo, una "conexión admirable", una especie de anillo que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que parece milagrosa. Por ello, aunque el alma humana sea espiritual no es acertado caracterizar al hombre como espíritu en el mundo o espíritu encarnado.

Por estar destinada a ser forma del cuerpo, el alma humana constituye la *unidad* del compuesto. El alma comunica al cuerpo su unidad, precisamente porque es su forma, que es siempre el principio de unidad del compuesto, lo que da su cohesión interna. En cambio, lo material es principio de multiplicidad. Según Santo Tomás: "No es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, resulta mayor unidad".¹¹

Por su naturaleza espiritual, el alma humana es distinta de la de los animales, pero también lo es de los otros espíritus, que no informan a ningún

11. IDEM, *Contra Gentes*, II, 68.

cuerpo. El alma, forma del cuerpo, siendo una substancia espiritual, y, por ello, la que posee el ser del hombre, penetra todo lo humano y lo cualifica y dignifica. El cuerpo del hombre, por consiguiente, no es idéntico a los otros cuerpos, ni siquiera al de los animales, ya que está constituido en parte por el alma humana, participando así de su dignidad. La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el obrar humano. Incluso en las mismas actividades económicas.¹²

Según esta concepción hilemórfica del ser humano, el alma humana, a diferencia de las otras formas, es también es *individual*, porque tiene que informar a un determinado cuerpo. Santo Tomás no admite la interpretación de la filosofía musulmana del aristotelismo de una única alma humana intelectiva. Cada alma humana es un individuo de la especie alma, no, por ser una substancia inmaterial, sino porque por su misma naturaleza esta destinada a informar a un cuerpo, únicamente a uno y no a otro. "Aunque el cuerpo no sea de la esencia del alma, sin embargo, el alma según su esencia tiene una *ordenación* al cuerpo, en cuanto le es esencial que sea forma del cuerpo. Luego, así como es de la noción de alma que sea forma del cuerpo, así de la noción de esta alma es que tenga una ordenación a este cuerpo"¹³ Cada alma tiene unas características propias es individual, y es proporcionada únicamente a un cuerpo y no a otro.

El alma no es el principio especificador del hombre, tal como ocurre con las otras formas, sino el *principio individualizador*, que se manifiesta tanto en las características anímicas como las corporales de cada hombre. El individuo material, tanto inerte como vivo, tiene la forma general de su especie y una corporeidad que lo individualiza, le hace ser un individuo de la especie. En cambio, el individuo humano tiene una forma individual y un cuerpo individual. En el hombre todo es individual.¹⁴

Gracias a su alma, constitutivo formal de su naturaleza, el hombre es racional. La naturaleza humana es racional. Cualidad que le caracteriza y diferencia de los otros seres vivientes corpóreos. Como ha indicado un tomista contemporáneo: "Si el *asombro* es el comienzo de la filosofía, puede decirse que este fue, por el contrario, para Santo Tomás el primer y fundamental asombro, origen de todos los demás, aquel del que es literalmente verdad decir que nunca salió. Que haya seres inteligentes y, como él dice, intelectos, ésto fue siempre, para él, un motivo de admiración (...) Que el intelecto pertenezca al individuo que lo posee, y que este conozca a través de él, es casi demasiado bello para ser verdad. Debe haber ahí un misterio".¹⁵ El conocimiento en cuanto tal, trasciende la singularidad, y el "misterio" está en que no cancela la misma persona humana singular como sujeto cognoscente. Existe precisamente para perfeccionarla en su singularidad.

12. Como ha señalado Millán-Puelles: "Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu, puede darse en el ser humano una cierta necesidad de cosas artificiales, o sea, de cosas que no llegaran a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón" (ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, 1984, p. 531).

13. SANTO TOMÁS, *De Spirit. Creat.*, q. un., a. 9, ad 4.

14. De ahí que la especie del hombre no incluye sólo la forma, como todas las otras, sino la forma alma y el cuerpo.

15. E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás*, París, J. Vrin, 1965, pp. 53-54.

De ahí que el hombre conciba su propio conocimiento racional como una actividad humana. El conocimiento es así algo que le conviene por ser hombre. Además, no parece posible ignorar, sin deformar la realidad, que, a pesar de la innegable y patente apertura universal del conocimiento en cuanto tal, que el hombre singular, cada uno de nosotros los hombres, es el sujeto de la actividad cognoscente. “El hombre no es una inteligencia que piensa, sino un ser que conoce otros seres en cuanto verdaderos, los ama en cuanto buenos y los goza en cuanto bellos”.¹⁶ Quien conoce es la persona y, precisamente, con la universalidad e infinitud del conocimiento, supera y trasciende su misma singularidad.

Santo Tomás considera que el conocimiento le es útil al hombre para reparar su deficiencia en cuanto parte del todo, de toda la realidad creada, porque: “Una cosa puede ser perfecta de dos modos. De uno, en cuanto a la perfección de su ser, que le compete según su propia especie. Sin embargo, puesto que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por ello, a la perfección tenida de este modo, por cualquier cosa creada, tanto le falta de perfección absoluta cuanto más perfecta se encuentra en otras especies, de suerte que la perfección de una cosa, en sí misma considerada, es imperfecta, como parte que es de la perfección de todo el universo, la cual surge de las perfecciones de todas las cosas singulares unidas entre sí”. Por ser parte del todo, el hombre posee esta clase de perfección, que, en realidad, es una perfección imperfecta.

Tiene, no obstante, otra perfección que compensa esta limitación. Como también explica seguidamente el Aquinate: “Para que hubiese algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra; y esta es la perfección del cognoscente en cuanto tal, porque, según esto, al ser conocido algo por el cognoscente, el mismo conocido de algún modo está en el cognoscente; y, por esto, dice Aristóteles, en III *De Anima* que ‘el alma es en cierto modo todo’, porque está hecha para conocerlo todo. Y según este modo, es posible que en una cosa exista toda la perfección del universo. De donde ésta es la última perfección a que podría llegar el alma, según los filósofos, que en ella se describiese todo el orden del universo y sus causas, en lo que pusieron el fin último del hombre”.¹⁷

El ser humano remedia su singularidad entitativa, con su entendimiento, ya que le permite la apertura a lo universal. Podría decirse que con esta posibilidad supera el ámbito de su singularidad, en cuanto, por una parte, puede ser objetivo, o situar el valor de las cosas en el orden del todo, y, por otra, querer el bien universal, por encima de sus intereses singulares. El conocimiento es, por tanto, perfeccionante del sujeto singular.

3. *La dignidad personal*

La dignidad del hombre, superior a la de todos los otros seres materiales, inertes y vivientes, estriba en tener una naturaleza racional. Como *naturaleza racional* está abierto a la comunicación en la verdad y el bien y a la solidaridad humana. Sus facultades tienen un alcance universal, que le hacen distinto de

16. IDEM, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1966, 2ª ed., p. 358.

17. SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 2, a. 2, in c.

las sustancias individuales infrahumanas, como son las plantas y los animales irracionales.

Además tiene una dignidad superior por ser persona. Esta segunda dignidad es superior a la de la naturaleza, ya que esta tiene una cierta variación en los individuos e implica cambios en el transcurso temporal de la vida humana. En cambio, la dignidad personal es permanente e inalterable, la persona siempre permanece en acto y en el mismo grado.

Santo Tomás determinó la constitución de la persona como sustantividad individual y racional. El pensador romano Boecio la había definido como: “sustancia individual de naturaleza racional”. El Aquinate la asumió, precisando y profundizando en su sentido.¹⁸ La definió también con estos términos análogos, más concretos: “Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional”.¹⁹

El mismo nombre “persona” tiene un *estatuto lógico-gramatical único*. La persona, a diferencia de los demás nombres, tanto comunes como propios, no significa primeramente la naturaleza humana, el concepto de hombre, predicable de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. El término persona nombra directamente lo *individual*, lo propio y singular de cada hombre.

El término persona significa directamente el *ser personal propio* de cada hombre, su nivel más profundo, misterioso y alcanzable, en alguna medida, únicamente desde la investigación metafísica. La persona no es algo, sino alguien. No es nombre de naturaleza sino del *ser personal*. La persona nombra a cada individuo personal, lo propio y singular de cada hombre, su estrato más profundo, que no cambia en el transcurso de cada vida humana. Lo que significamos con el término “yo”, “tú”, “nosotros”, “él”, “alguien”, una realidad consistente, estable, autónoma, en contraposición a lo accidental, a lo relacional.

El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, tal como descubrió Santo Tomás, es su *ser propio*. El ser es objeto de estudio de la Metafísica, parte fundamental de la Filosofía, que intenta penetrar en el nivel más profundo de la realidad, en donde reside su fundamento, base de todos los demás constitutivos. Este sustrato es el ente o el ser –término utilizado en el lenguaje común castellano como su sinónimo, lo que no es posible ni en latín y ni en griego, en donde el infinitivo “ser” siempre tiene significado verbal y no el del participio–. El ser, acto del ente, es la actualidad de todos los actos esenciales. Es el acto de los actos, la forma de las formas.

El acto de ser, constitutivo formal del ente creado, no se deja captar por el pensamiento conceptual. “Esta constatación es en gran manera desconcertante para el pensamiento lógico”. En primer lugar, porque: “Contrasta con su

18. Cf. IDEM, I, q. 29, a. 1-3; IDEM, De pot., q. 9, a. 1-4; y BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, en J. MIGNE, *Patrologiae*, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, t. LXIV, col. 1338-1354

19. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, q. 9, a. 4, in c. El humanismo de Santo Tomás puede calificarse de personalista en sentido propio, porque la mayoría de los humanismos, que tratan también del carácter personal del hombre, carecen de su *profundidad, altura y extensión*. Muchos reducen la persona a conciencia y libertad o a relaciones de alteridad vivida; además, a veces, están cerrados a la trascendencia y supervivencia personal; y otros reducen el alcance de la realización perfecta del hombre, no teniendo en cuenta ni la verdad ni el bien.

tendencia natural, o sea, con la tendencia a objetivar todo en forma de conceptos. Cuando se dice que el ente es 'lo que es', se le define en función del acto de ser; pero el ser o 'acto de ser', ¿en función de qué se puede definir? (...) no se ve a qué noción anterior se puede recurrir para aclarar su sentido". En segundo lugar, porque: "El pensamiento se resiste a utilizar la noción de 'acto de ser' para justificar el concepto de ente que deriva de él, porque esto significa referir lo que es concebible a algo que no lo es, hacer depender lo que es conocido de lo que no lo es".²⁰

Sin embargo, debe advertirse que: "Lo importante no es rematar un sistema del mundo como si pudiese deducirse el ser del pensamiento, sino referir la realidad (...) a los principios permanentes a cuya luz han de resolverse todos los cambiantes problemas de la ciencia, la ética y el arte".²¹ Si se ignora lo incognoscible, como hacen los racionalismos, se deforma la naturaleza de lo que se conoce. Para conservar la Filosofía, con su ideal de perfecta inteligibilidad, se recorta a la realidad.

En cambio, Santo Tomás ha logrado: "conservar el acto de ser sin renunciar a la filosofía". Respeto todos los constitutivos de la entendidad, su esencia cognoscible y su ser, fundamento de la misma esencia, pero que no es conceptualizable. De ahí que el pensamiento del Aquinate tenga una importancia extraordinaria. "Es verdad que ha sido formulado en el siglo XIII –dirá Gilson–, pero las conclusiones filosóficas a las cuales llega dependen exclusivamente de los principios de los que parte, no de la época en que se decide partir de esos principios. Los principios, en sí, no tienen fecha; una vez que han sido descubiertos y formulados, se encuentran fuera del tiempo".²²

Si el constitutivo formal de la persona fuese alguna propiedad esencial, como, por ejemplo, la racionalidad, la libertad, la capacidad comunicativa o relacional, o cualquier otra característica, por importante y necesaria que fuese, el hombre no sería *siempre* persona. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso de cada vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia, o en hábito, pero no siempre en acto. Además, como son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales, habrían entonces distintas categorías de personas.

Puede, por ello, afirmarse, en *primer lugar*, que la realidad persona se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más *común*. Está en cada hombre, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos. Todos los hombres y en cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., son siempre personas en acto.

20. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 318.

21. IDEM, *La unidad de la experiencia filosófica*, op. cit., p. 359. Gilson indica también, por ello, que: "La Metafísica del ser y sus propiedades no ha de buscarse ni en un nuevo sistema del futuro ni en la resurrección de algún sistema del pasado. Los tres mayores metafísicos de la Historia –Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino– no tuvieron sistema en el sentido idealístico de la palabra. Su deseo no era rematar la Filosofía de una vez para siempre, sino mantenerla y servirla en su época, como nosotros debemos mantenerla y servirla en la nuestra" (Ibid.).

22. E. GILSON, *L'être et l'essence*, op. cit., p. 321.

En *segundo lugar*, debe decirse que todo hombre es persona en el mismo grado. En cuanto personas todos los hombres son *iguales* entre sí, aún con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos inviolables. Nunca son ni pueden convertirse en “cosas”. Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

Por expresar directamente el ser, en *tercer lugar*, en la noción de persona, se alude al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Tanto por esta última como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal. La persona indica lo más digno y lo *más perfecto* del mundo. La persona *significa inmediatamente* la perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica: el ser participado de un modo máximo por la naturaleza, que no es significada directamente –tal como, sin embargo, ocurre en todos los demás seres–. De este modo expresa también lo que posee “más” ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero y lo más bueno.

En *cuarto lugar*, la persona se refiere así a la totalidad humana, todos sus constitutivos, los esenciales, los accidentales, y el ser, como constitutivo formal. La persona es una totalidad entitativa, de la que se destaca directamente el ser propio, que es significado de *modo inmediato*.

Además, y precisamente, por ello, en *quinto lugar*, la persona es siempre *singular, concreta*. Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos únicamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesa su individualidad, su ser propio. A diferencia de todos los demás: la persona humana es un individuo *único, irrepetible e insustituible*. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación algo genérico o específico, sino con un *nombre propio*, que se refiera a él mismo.

El ser propio de la persona confiere la *autoposesión*, que puede considerarse en *sexto lugar*, otro de los caracteres propios de la persona. Esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona se posee intelectivamente a sí misma. La posesión propia de la persona se lleva a cabo también por su facultad espiritual volitiva. Con esta autoposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no, desordenadamente, porque entonces este “amor de sí” se convertiría en egoísmo.

Por su autoposesión, o por ser dueña de sí misma –con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano–, la singularidad de la persona es *más plena* que la de los demás entes substanciales. Este ser personal, que hace que la persona se *posea a sí misma*, revela una suprema individualidad. En ella todo esta atravesado por la singularidad. En cualquier persona tal individualidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. De ahí que

Santo Tomás afirmase que la persona es lo más incomunicable, o menos común, metafísicamente y lo más comunicable intencionalmente, por su entendimiento y por su amor, que le hacen capaz de poseerlo todo en su universalidad e individualidad.

Por último, *en septimo lugar*, sólo la persona, por su bondad individual puede despertar un amor pleno, el *amor de donación* recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal. Puede decirse que la persona es el individuo capaz de amar y ser amado con amor de donación o como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo.

Entre todos los seres vivientes, únicamente las personas tienen una *vida personal*, una vida biográficamente descriptiva, que tiene interés por sí misma. Esta vida personal es la que se comunica en las relaciones de amor de donación desinteresada. En la donación recíproca amistosa, los que se aman se intercambian los pensamientos, las voluntades, los afectos y todo aquello que pertenece a la propia intimidad personal, y que son sus mejores bienes propios.

4. La dignidad moral

La persona humana se abre y se proyecta en muchas posibilidades y realizaciones. Gracias a su ser personal y a su naturaleza racional, el hombre puede obrar de acuerdo a estas dos dignidades.²³ El ser humano está proyectado hacia el *verum* y hacia el *bonum*. Sus realizaciones le ayudan a vivir según lo que es. En cambio, el error y el mal deshumanizan y despersonalizan.

La dimensión operativa de la persona tiene una importancia extraordinaria. Aunque en el orden de la realidad, la dignidad personal, basada en lo substancial, en el ser, goza de prioridad sobre la dignidad ética, que es adventicia y dinámica, en el orden del bien moral está última es mas perfectiva.²⁴ En este sentido puede decirse que ser buena persona es mejor que simplemente persona. Incluso podría decirse que sería mejor no ser nada que ser persona malvada. Advertía Santo Tomás que: “El bien moral es en cierto modo mayor bien que el bien natural, en cuanto que es acto perfectivo del bien natural”.²⁵

La razón metafísica de ello también la indica el Aquinate al decir: “El primer ser de las cosas es el ser substancial por el que decimos que las cosas son entes en sentido absoluto y buenas de algún modo. En cambio, cuando se las considera en posesión de su último acto, decimos que son buenas en sentido absoluto y entes de alguna manera”.²⁶ El ser substancial, por el que el ente es en acto, no confiere las últimas perfecciones del ente, que son accidentales. De

23. Véase: ABELARDO LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, en *El hombre en cuerpo y alma*, vol. I, de ABELARDO LOBATO (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Valencia, EDICEP, 1995, 3 v.; y A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en “Acti del IX Congresso Tomistico Internazionale”, Città del Vaticano, 1991, vol. I, *San Tommaso d’Aquino doctor Humanitatis*, pp. 51-82.

24. Véase: E. FORMENT, *La antropología de Abelardo Lobato*, en *Sanctus Thomas de Aquino, Doctor hodiernae humanitatis. Miscellanea offerta dalla SITA al suo Direttore Prof. Abelardo Lobato per il suo LXX gentiliaco a cura di Daniel Ols, O.P.*, “Coll. ‘Studi Tomistici’”, n° 58, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, pp. 182-226.

25. SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 2, a. 5, ad 2.

ahí que el ente substancial no puede denominarse ente bueno de modo absoluto, sino de alguna manera, la de la substancia. En cambio, el ente finito puede denominarse bueno absolutamente en cuanto perfeccionado por los accidentes, actos últimos.

De todo ello, se sigue que en el hombre se da una tercera dignidad, basada en su realización humana de cara a la verdad y al bien moral, cuya deficiencia le privaría de una dignidad propia. La persona humana quiere por su misma naturaleza un bien supremo, que le perfeccione o le lleve a su plenitud, y, por tanto, que le proporcione la felicidad, que como decía Boecio es “el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes”.²⁷

La persona humana aspira a la felicidad, a su fin último y no puede dejar de querer este fin, pero que debe elegir su concreción. La voluntad humana apetece necesariamente la felicidad, porque, como explica Santo Tomás: “La voluntad puede inclinarse a cosas opuestas, en cuanto a las cosas que son para el fin; pero respecto del fin último se dirige a él por necesidad natural, como lo evidencia el hecho de que el hombre no puede dejar de querer ser feliz”.²⁸

El reconocimiento del eudemonismo o de la aspiración irrenunciable del hombre a la felicidad, en primer lugar, no impide la afirmación de la autonomía moral, como se cree en el kantismo²⁹. Únicamente presenta su limitación, que no es un defecto, sino la condición para su realización.

En segundo lugar, tampoco implica el hedonismo. La felicidad no se identifica con el deleite o el placer. Como declara Santo Tomás: “El bien conveniente,

26. IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

27. BOECIO, *De consol.*, 3, p. 2.

28. SANTO TOMÁS; *Summa Theol.*, I-II, q. 5, a. 4, ad 2.

29. Las corrientes éticas actuales se pueden reagrupar en estas seis especies: “ética analítica”, que se ocupa del análisis lógico del lenguaje moral, sin determinar la bondad o maldad objetivas de los actos humanos; “ética utilitarista”, o “consecuencialista” cuya tesis principal es que cada persona debe compaginar sus intereses particulares con los intereses más comunes, de manera que la acción buena es la que proporciona la utilidad máxima a todas las personas implicadas en el resultado de dicha acción; “ética evolucionista”, que, afirmando que la evolución biológica puede ser orientada por el hombre, propone como principio básico la mayor supervivencia de la especie humana, con una mejor calidad de vida; la “ética civil” o de “mínimos”, cuyo fundamento es el consenso social, conseguido con la convergencia integradora en un diálogo pluralista, en el ámbito democrático; “ética kantiana”, basada en un “imperativo categórico”, por el cual un acto individual tiene que poder convertirse en ley general; y “ética naturalista”, denominada así, porque se apoya en la ley natural, o la ley moral que existe en la razón humana.

No parece posible aceptar éticas científicas o positivistas, como la analítica, la utilitarista y la evolutiva, porque es muy difícil admitir su postulado básico de que el modelo de racionalidad científica hace innecesarios y sustituye definitivamente todos los demás, como el filosófico. El hecho de que la afirmación, en que se basan, ya no sea científica, sino claramente filosófica, patentiza que los fundamentos de la ética haya que buscarlos en este nivel. En cuanto a la ética dialógica, deben tenerse en cuenta las siguientes advertencias de José Miguel Serrano Ruíz-Calderón: “En aras del consenso y ante el escepticismo ante el argumento racional, se buscaría la confluencia de las diversas posturas, la cual, no lo olvidemos, se realizaría en la ideología dominante del materialismo contemporáneo. El mínimo común denominador implica a medio plazo el sacrificio del débil, y, además, el dominio por quien tiene el poder de crear opinión, es decir, por quien controla los medios de comunicación” (*Cuestiones de Bioética*, Madrid, 1991, p. 20). La ética del deber por el deber tampoco se muestra viable, por negar que el motivo del acto moral tenga que ser la aspiración a la felicidad.

si de verdad es perfecto, constituye la misma felicidad del hombre; si no es perfecto, constituye una felicidad participada, o próxima o remota, o por lo menos aparente. Es pues manifiesto que ni aun la delectación que sigue al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad, sino una consecuencia de la misma o su accidente propio”.³⁰

En tercer lugar, tampoco supone que una ética de fines lleva al egoísmo, que, como afirma Kant, impurificaría el acto moral. Ciertamente, la felicidad se ama con amor de deseo, se quiere para mí, pero no necesariamente con un amor egoísta, o el amor de deseo desordenado. El amor de sí es egoísta, cuando sólo se concentra exclusivamente en sí y pretende que todos los afectos y servicios de los demás hombres se centren en él. En cambio, no lo es, sino incluso conveniente y obligatorio, si se trasciende en amor de donación a los demás.

Por último, en cuarto lugar, esta ética no es heterónoma, ya que la regulación de los actos humanos no se hace de manera violenta, como una coacción exterior, sino que surge del mismo sujeto, pues “Dios la ha impreso en las mentes de los hombres”.³¹ Entre esta ley natural y el sujeto moral hay un perfecto acuerdo, porque aquello que obliga es a la vez deseado por el hombre, desde lo más profundo. Obedeciendo el imperativo de la ley, el hombre se obedece a sí mismo y a su razón. El deber o la obligación queda constituida como tal, sin quedar subordinado a algo extrínseco al hombre, porque surge del bien humano, de su fin último, en cuanto ciertos actos guardan una relación necesaria con él, que es indicada por la ley natural.

La ética naturalista, por el contrario, es la única que se fundamenta en una metafísica, que es el desarrollo y culminación del recto conocimiento espontáneo. La ética de la ley natural es autónoma, pero no en cuanto no suponga la dependencia del hombre a Dios, en el mismo orden moral. No es una ética antropocéntrica, sino claramente teocéntrica, ya que concibe esta ley como: “La participación de la Ley Eterna en la criatura racional”.³² La ley natural es una participación, en la mente del hombre, en donde se encuentra de modo inmanente, de la misma razón o entendimiento divino en cuanto gobierna el mundo. Por ello, es a la vez inmanente y trascendente, se encuentra de modo natural en la mente del hombre y en Dios, que la ha promulgado.³³

5. *La dignidad sobrenatural*

La dignidad de la persona humana, que incluye la dignidad de la naturaleza del hombre, es la raíz de su dignidad ético-jurídica. En la *dignidad* de la

30. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, I-II, q. 2 a. 6, in c.

31. *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 4, ad 1.

32. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 2, in c.

33. Se trata de una ética que está alejada de todas las que presentan la escisión entre heteronomía y autonomía, entre lo material y lo formal y, de las que no admiten que el hombre apetece la felicidad, como el formalismo kantiano, y su heredera, la ética “material” de la fenomenología, que hace derivar el deber del mismo valor. Desde esta concepción de la ley natural, situada en un plano superior a estas antítesis y reducciones, se fundamentan todos sus tesis esenciales: la doctrina de la virtud; la concepción de la virtud como justo medio; la función primordial de la prudencia; la recta razón como regla de la moralidad; el papel esencial de las pasiones; el carácter fundamental de la humildad y del amor; y la finalidad de la cotemplación amorosa.

persona se apoyan los *derechos humanos* y todas las demás dignidades. En el orden teológico toda esta triple dignidad, natural, personal y de las facultades, se explica por la afirmación bíblica de que el hombre ha sido hecho a *imagen de Dios*.

Además, la fe enseña que el hombre ha sido superdignificado por el hecho de la encarnación o humanización del Verbo. En la unión hipostática de la naturaleza individual humana de Jesús con la persona divina o Verbo, no se transformó ni degradó Dios, sino que se dignificó al máximo la naturaleza humana. Como consecuencia se elevó y superdignificó al hombre por la superdotación de gracia divina, conseguida por Cristo. La gracia de Dios es una fuerza sobrenatural de liberación y perfección. Esta santificación se realizó plenamente en Cristo "*perfectus Deus et perfectus homo*", del que participan vitalmente los cristianos, miembros organizados Iglesia, cuya cabeza es Cristo.

En nuestro tiempo, a pesar del gran y casi exclusivo interés por la antropología,³⁴ se da un "*olvido de la gracia*". Como consecuencia del "*olvido de Dios*", se han olvidado también las realidades del pecado y de la gracia. En la medida en que se va perdiendo el sentido de Dios, se va perdiendo consiguientemente el sentido del pecado y de la gracia, los dos más grandes misterios del hombre.³⁵

El monje inglés Pelagio, en el siglo V, ya había enseñado la autosuficiencia de la naturaleza humana. El hombre es bueno por sí mismo. No existe el pecado original heredado. Puede con solas sus fuerzas: pensar, querer y obrar todo bien y evitar cualquier pecado, y salvarse. Admitía la existencia de la gracia, pero creía que era El mismo don de la naturaleza con su natural libre albedrío.

Para Pelagio, además de la gracia en este sentido amplio, podía llamarse gracia a la ayuda que nos viene del exterior, como el ejemplo de la vida de Cristo, sus normas y sus preceptos. Sin embargo, el hombre interiormente no recibe don alguno que le capacite para obrar perfectamente. No lo necesita, ni sería compatible con la naturaleza autónoma del hombre.

El pelagianismo, como reacción contra el maniqueísmo, determinista y pesimista y basándose en el optimismo de los estoicos y del fariseísmo judaico, que habían asumido los judaizantes, exageró la fuerza de la naturaleza humana. Sin embargo, el hombre necesita la gracia de Dios. El mismo misterio del mal humano lo patentiza. Sobre este misterio del hombre, escribía Balmes: "El hombre presenta a cada paso tan extraña *mezcla* de nobleza y degradación, de grandor y pequeñez, de bien y de mal, que no es fácil concebir cómo un ser de tal naturaleza haya sido obra de Dios. En efecto, mientras que con su *entendimiento* abarca, digámoslo así, el cielo y la tierra; mientras que adivina el curso de los astros y penetra en los más hondos arcanos de la naturaleza, le vemos también lleno de dudas, de ignorancia, de errores; tiene un *corazón* noble, amante de la virtud, que se entusiasma con el solo recuerdo de una acción

34. Véase: ABELARDO LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre*, en *Antropología e Cristología ieri e oggi*, "Atti del Convegno di studio della SITA", Città del Vaticano, 1987, pp. 5-41.

35. Muchas veces los mismos cristianos parecen padecer una especie de complejo evitan hablar de Dios y de la urgente necesidad de la gracia. Deben pensar que más interesante y más eficaz presentarse y actuar como simples humanistas, celosos de los derechos humanos.

generosa, pero que se pega también a los objetos más viles y sabe abrigar la crueldad la traición y la perfidia; es capaz de concebir y de realizar agigantados *proyectos*, de arrostrar impertérrito todo linaje de peligros, y quizás tiembla pavoroso a la vista de un riesgo despreciable, y se acobarda y desfallece por sólo tropezar con la dificultad más liviana; suspira siempre por la *felicidad*, y vive abrumado de infortunio; en una palabra, por dondequiera que miremos al hombre encontramos una *extraña mezcla* que asombra y confunde”.³⁶

Ello explica que la vida humana sea una continua lucha. “Todo el curso de nuestra vida es una continuada *lucha* entre la verdad y el error, la virtud y el vicio, el deseo de la felicidad y el sufrimiento de la desdicha. El cumplimiento de nuestras obligaciones por una parte, y la *pereza* y todas las *pasiones* por otra, tienen en no interrumpida tortura a nuestra alma; por manera que no parece sino que dentro de cada uno de nosotros hay *dos hombres* que disputan y luchan incansables, el uno bueno, el otro malo; el uno cuerdo, el otro loco. Y por lo que toca a la dicha, ¿quién puede gloriarse de disfrutarla, de haberla gustado apenas? ¿Cómo es posible, dirán los incrédulos, que una monstruosidad semejante haya salido de las manos de un Dios infinitamente sabio, infinitamente bueno?”³⁷

Todo en el hombre está en pugna. Le falta la armonía consigo mismo, y con los demás. Sin embargo: “El hombre de ahora no es tal como Dios le crió, sino que es un *hombre degenerado*. Dios le había criado inocente y feliz; su *entendimiento* estaba ilustrado con la luz de la verdad, su *voluntad* ajustada a los dictámenes de la razón y de la ley divina, su vida se deslizaba en agradable quietud, en apacible bienestar; su *corazón* rebosaba de dicha. Tamaña felicidad hubiera pasado a su descendencia si se hubiese conservado sumiso a los mandatos de Dios; pero el hombre pecó, y por inescrutables designios del Altísimo ha quedado todo el linaje Adán infecto de la culpa y sujeto a la pena”.

La defectuosidad de la naturaleza humana ha oscurecido la imagen humana de Dios. “Esta noble criatura es imagen y semejanza del mismo Dios, por la mancha de la culpa ha *desfigurado* a la hermosa imagen; cuando vemos al hombre inteligente inclinado a la virtud, alzando su noble frente para mirar al cielo, vemos allí la imagen de Dios; cuando le vemos en las tinieblas del error, en el cieno de la corrupción, en las angustias del infortunio, vemos el estrago hecho en la bella imagen por el borrón del pecado”.³⁸

Por este olvido de la gracia, en la actualidad, coinciden la *autosuficiencia* pelagiana de la razón (racionalismo), y de la propia voluntad para hacer el bien (naturalismo moral), y el *pesimismo* nihilista de un mundo sin sentido y de un hombre que se encuentra desesperado. En nuestra época el naturalismo pelagiano se encuentra no sólo en los ambientes materialistas o agnósticos sino también en humanismos antropocéntricos, que consideran, como Rousseau, al hombre naturalmente bueno. Este naturalismo y antropocentrismo explican porqué, en estos momentos se reduce todo lo sobrenatural a natural, todo lo divino a lo humano.

36. J. BALMES, *La religión demostrada al alcance de los niños*, en IDEM, *Obras completas*, op. cit., v. V, pp. 5-49, c. XI, p. 15.

37. Ibid., c. XI, pp. 15-16.

38. Ibid., c. XI, p. 16.

Sin embargo, la gracia es lo más valioso de lo creado. Vale más que toda la naturaleza del universo. Afirma Santo Tomás que la gracia que recibe una persona es más perfecta que ella misma y que todo el conjunto del universo: “*El bien de la gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo*”.³⁹ Comenta Cayetano: “Ten siempre ante tus ojos, de día y de noche, que ‘El bien de la gracia de un sólo hombre es mayor que el bien natural de todo el universo’, para que así puedas comprender en todo momento la condenación que amenaza a quien no sabe apreciar y estimar tanto bien, tan generosamente ofrecido”.⁴⁰

Por consiguiente, la *dignidad humana* puede ser cuádruple, ya que si el hombre está en gracia de Dios tiene una dignidad superior incluso a la de ser persona. La gracia tiene el papel más destacado, en cuanto que confiere una mayor dignidad a la natural dignidad personal y un mayor y superior perfeccionamiento al obrar personal.

La gracia es un *ser creado*, distinto del ser divino y de las personas divinas. El don maravilloso de la gracia no es Dios mismo, sino algo *real*, distinto de Dios, causado por El e inherente a nosotros. No es posible entender la gracia como externa al alma, como el amor que Dios tiene al hombre, porque sería inoperante. Es un efecto de este amor de benevolencia de Dios, inherente al hombre.

La gracia no es una substancia, sino un *accidente*, concretamente una *cualidad* espiritual. Se puede infundir como una cualidad permanente y, por tanto, como hábito, se llama entonces *gracia habitual*, o bien como una cualidad transeúnte, que es así *gracia actual*. Al igual que Dios en el orden natural ha dotado al hombre de unos principios de por los que puede actuar y conseguir así sus fines naturales, le dota, en el sobrenatural, de principios para alcanzar el fin sobrenatural. El principio que es, en este sentido, como el alma es la *gracia santificante*, que pertenece al ámbito de los *hábitos entitativos*; y los que representan las facultades son las *virtudes santificantes*, que junto con los dones del Espíritu Santo, son sus derivados inmediatos, se sitúan en el de los *hábitos operativos*.

A estas gracias habituales, llamadas santificantes, porque santifican al hombre y le unen con Dios, están ordenadas las *gracias actuales*. Su función puede ser doble. Por una parte, disponer al alma para recibir los hábitos infusos, cuando todavía no se poseen: la *gracia santificante*, que reside en la esencia del alma; y los que están en sus facultades: las *virtudes*, en las que Dios es causa principal primera y la criatura, causa principal segunda subordinada; y los *dones*, cuya causa principal es única, el Espíritu Santo, y la criatura sólo causa instrumental. Por otra, para ponerlos en movimiento, si se tienen.

Toda gracia, que trasciende a cualquier naturaleza creada y a sus fuerzas y, por ello, no es exigible por ninguna de ella, produce dos efectos formales fundamentales: la *deificación o filiación divina* del hombre y la *renovación o restauración de la imagen* sobrenatural de Dios. Estas dos funciones revelan la dimensión teándrica de la gracia, su carácter divino-humano.

39. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

40. CATETANO, In I-II, q. 113, a. 9.

La *deificación* es una cierta comunicación de la misma naturaleza de Dios, de su vida íntima. Por la gracia el hombre participa formal y accidentalmente de la naturaleza divina. La gracia es una participación de la misma naturaleza divina, porque no la comunica en toda su plenitud. No es una comunicación sustancial y total, como se da en la vida intratrinitaria y en la Encarnación del Verbo. La gracia no destruye a la naturaleza que la recibe, sino que la perfecciona natural y sobrenaturalmente, pero se *acomoda* a ella, ya que todo lo que es recibido en otro se acomoda a la ser de este recipiente. Es una *participación*, que es *física*, en cuanto contrapuesta a moral, *formal*, porque es principio de operaciones, *accidental*, porque es una cualidad sobrenatural, y *análoga*, que es la única conveniencia que puede darse ente Dios y la criatura.

Esta participación directa de la naturaleza misma de Dios implica una semejanza real y verdadera, pero análoga, aunque origina una cierta filiación, pues la filiación es comunicación de naturaleza. No lo es directamente de las Personas divinas, que como personas son incommunicables. Por su incommunicabilidad la persona es siempre lo más individual. Así la persona humana es lo más propio que es el hombre. Afirma Santo Tomás que: “El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numericamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos (...) Pero no las cosas puramente personales”.⁴¹

La filiación divina que nos consigue la gracia no es natural, porque no es unívoca, como la que se da entre padres e hijos humanos, sino *adoptiva*. Sin embargo, es *intrínseca* y, por ello, es superior a las adopciones humanas, que son meramente jurídicas o externas.

Respecto a la *renovación* sobrenatural de la *imagen Dios*, que ya tiene el hombre por su naturaleza creada, explica Santo Tomás que: “En el hombre existe cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen y en cuanto es de nuevo creado según la semejanza de la gracia, por esto de uno y otro modo puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios y porque, mediante la gracia, se asemeja a El”.⁴² El concepto de imagen es más específico que el de semejanza, porque le añade el de originación. El hijo es más que semejante con su padre, es su imagen del padre. El Verbo es *imagen sustancial*, perfecta y acabada del Padre. El hombre en gracia, por la filiación que comporta es también imagen de Dios pero *accidental y analógica*.

6. El entendimiento, la voluntad y la gracia

Ante la actitud pelagiana actual, es preciso recordar la necesidad y suprema dignidad de la gracia, y de este modo quedarán fijados los límites de la naturaleza humana y de su poder. Santo Tomás comienza por tratar su *necesidad en la inteligencia* para conocer la verdad. Lo hace teniendo en cuenta que hay que estudiar por separado dos cuestiones distintas: la necesidad de la gracia

41. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 2, in c.

42. *Ibid.*, III, . q. 32, a. 3, in c.

para conocer las verdades naturales, las que pueden ser conocidas por nuestro entendimiento en y por lo sensible; y para las verdades sobrenaturales o suprarafilosóficas, que no están ni pueden ser inferidas de lo sensible.

El pelagianismo no reconocía la necesidad de la gracia interior para conocer verdad alguna, aunque fuese sobrenatural. Esta autosuficiencia será la propia del *racionalismo*, y la de la actual reducción de la teología a filosofía. Frente a este grave error, afirma el Aquinate, en *primer lugar*, es necesaria absolutamente la gracia externa de la divina revelación, tanto para conocer las verdades estrictamente sobrenaturales o los misterios, que trascienden todo entendimiento creado, como la sobrenaturales, que están ocultas al entendimiento humano, como los decretos de la voluntad de Dios y los futuros contingentes.

Es necesaria, en un *primer momento*, la percepción externa de la revelación manifestada en las palabras, la gracia externa. En un *segundo momento*, es necesaria absolutamente la gracia divina interna para que haga *asentir* a esta “gracia” externa de la revelación. La virtud infusa de la fe teologal da la capacidad interior para asentir a la verdad sobrenatural. Es comparable al hábito de los primeros principios para el conocimiento de las verdades de orden natural. La virtud teologal de la fe posibilita el acto de fe, definido por Santo Tomás como: “Acto del entendimiento que asiente a la Verdad divina por imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios”.⁴³ Esta necesidad de la gracia, que ilumina el entendimiento y mueve la voluntad, abarca no sólo a los actos mismos de la fe sino también a los actos previos que los preceden, tanto si son causas como si normas o reglas de los mismos.

A estos dos momentos se añaden otros dos. *Uno*, porque el conocimiento de la verdad sobrenatural de la fe es clarificado en su oscuridad por los dones del Espíritu Santo: sabiduría y entendimiento, que están perfeccionados en la mística. *Otro*, porque la culminación de estas gracias santificantes se dará en la bienaventuranza eterna con el *lumen gloriae*.

En *segundo lugar*, en relación a la necesidad de la gracia para el conocimiento de la verdad natural, debe tenerse en cuenta que, en el estado de naturaleza caída, el hombre con su razón, sin necesidad de la gracia, aunque está debilitada por la herida del pecado, conserva las fuerzas necesarias para poder conocer con certeza las verdades fundamentales de orden metafísico y ético, como la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la libertad.

Sin embargo, como igualmente explica el Aquinate, además de la revelación divina de las verdades sobrenaturales: “Fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de *pocos*, tras de mucho *tiempo* y mezclados con muchos *errores*, y, no obstante, de su conocimiento depende que el hombre se salve y su salvación está en Dios. Luego, para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina”.⁴⁴

43. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9, in c.

44. *Ibid.*, I, q. 1, a. 1, in c. Cf. *Contra Gentes*, I, c. 4.

Por consiguiente, la inteligencia humana en sí misma es capaz de conocer las verdades naturales, pero de hecho, dada su situación, con el *debilitamiento* de la inteligencia, por el pecado original, para un conocimiento fácil, pronto, seguro y universal sobre verdades difíciles, cuyo conocimiento es urgente intelectual y moralmente, como la existencia de Dios, su providencia; la espiritualidad, inmortalidad, la responsabilidad del hombre y la ley moral, verdades naturales necesarias para la orientación de la vida personal, es necesaria moralmente la gracia externa de la revelación.

La gracia divina también es *necesaria para querer y obrar bien*. Para el conocimiento de las verdades prácticas ya es *necesaria moralmente* la *gracia externa* de la divina revelación, porque, como explica Santo Tomás: “La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; pero con la costumbre de pecar hace que se oscurezca su juicio en los casos particulares. Más sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren”.⁴⁵

Además, la situación se agrava en la voluntad, porque como también señala el Aquinate: “La naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad”.⁴⁶ La razón que aporta es la siguiente: “La infección del pecado original (...) mira primariamente a las potencias del alma. Luego, debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original se fija, ante todo, en la voluntad”.⁴⁷

Por ello, en *primer lugar*, para realizar todo bien honesto sobrenatural, tanto el inicial como el perfecto, tiene necesidad absoluta de la *gracia interna*. enseñanza que que se encuentra en muchos pasajes de la Escritura, como, por ejemplo, los siguientes: “Sin mí nada podéis hacer”⁴⁸; “Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito”⁴⁹; “Confiamos que quien empezó en vosotros la obra buena la acabará hasta el día de Cristo Jesús”⁵⁰; “Por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no fue vacía en mí, sino trabajé más que todos ellos, no yo, sino la gracia de Dios conmigo”⁵¹ (*I Cor.*, 15, 10); y “No que seamos capaces de pensar nada por nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios”.⁵² La desproporción que existe entre la fuerza la voluntad humana y el fin totalmente sobrenatural de la gloria es tan grande, y de orden tan diverso, que es insalvable sin la gracia interior relevante o confortante.

45. *Ibid.*, I-II, q. 99, a. 2, ad. 2.

46. *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, ad 3.

47. *Ibid.*, I-II, q. 83, a. 3, in c.

48. *Jn.*, 15, 5.

49. *Flp.*, 2, 13.

50. *Flp.*, 1, 6.

51. *I Cor.*, 15, 10.

52. *II Cor.*, 3, 5.

En *segundo lugar*, en el orden del querer y obrar el bien honesto natural, en el estado de naturaleza humana caída, caben aún sin la gracia de Dios, acciones morales honestas. El pecado original *dañó pero no corrompió* la naturaleza humana. Conserva sus inclinaciones al bien y fuerzas para no hacer siempre el mal.

Con el pecado no ha desaparecido la libertad del hombre. Ha quedado disminuida o imperfeccionada en su misma limitación, en cuanto libertad humana o participada. A pesar de la “herida” del pecado, que la ha debilitado, conserva suficiente poder para hacer algún bien moral honesto y por algún tiempo. Según Santo Tomás: “Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno –también en el estado de naturaleza caída–, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto que en ninguna cosa sea deficiente. Lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina”.⁵³ Los bienes físicos, que pone como ejemplo, no los considera en cuanto tales, sino en su aspecto moral, en cuanto ejecutados por un fin honesto. Lo mismo hace más adelante, incluyendo la virtud de la amistad: “Puede, no obstante, hacer obras que alcancen algún bien connatural al hombre, como trabajar en el campo, beber, comer, tener amigos y otras semejantes”.⁵⁴

Sin embargo, al hombre no le es posible hacer todo el bien moral proporcionado a su naturaleza. Para ello necesita de la ayuda de la gracia. El hombre en el orden moral es un *enfermo crónico*. Necesita de la medicina de la gracia para el uso sin trabas ni dificultades de sus facultades. Sin embargo, aunque no pueda hacer expeditamente todo el bien natural sin la gracia, sí puede hacer algunos que no entrañen especial dificultad

Sobre la cuestión del cumplimiento del primer mandamiento del Decálogo y la necesidad de la gracia.⁵⁵ La posición de Santo Tomás es la siguiente: “Quien no tiene caridad, aunque pueda cumplir *algunos* preceptos en cuanto a la sustancia y con dificultad, sin embargo, no puede cumplirlos *todos*, como tampoco puede evitar *todos* los pecados”.⁵⁶ Concretamente: “No puede el hombre cumplir el precepto de amar a Dios sólo con las fuerzas naturales, lo mismo que se cumple con la caridad”.⁵⁷

Enseña además que: “La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de un modo más eminente que la naturaleza, pues la naturaleza ama a Dios sobre todas las cosas en cuanto es *principio y fin del bien natural*, y la caridad en cuanto que es *objeto de la bienaventuranza* y en cuanto que el hombre constituye con Dios cierta sociedad espiritual”. Hay otra perfección, porque: “Añade además la caridad, sobre el amor natural de Dios, cierta prontitud y gozo, como también lo

53. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, in c.

54. *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 5, in c.

55. Su cumplimiento implica los demás: ‘Se me amáis, guardaréis mis mandamientos’ (Jn., 14, 15 y 21).

56. SANTO TOMÁS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 24, a. 14, ad 7.

57. IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 4, ad 3.

añade todo hábito virtuoso sobre el acto bueno producido por sola la razón natural del hombre sin el hábito de la virtud”.⁵⁸

En cambio: “El hombre en el estado de *naturaleza íntegra*, para amar a Dios sobre todas las cosas con amor natural, no necesitaba un don de la gracia añadido a sus facultades naturales (...) Pero en el estado de *naturaleza caída* necesita además el auxilio de la gracia, que restablece la naturaleza”.

La razón es la siguiente: “El hombre, en el estado de *naturaleza íntegra*, ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su propio fin, y lo mismo el amor de todas las demás cosas, y así amaba a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas. Pero en el estado de *naturaleza caída* el hombre falla en esto debido al apetito racional de la voluntad, que por la corrupción de la naturaleza sigue el *bien particular*, a no ser que sea restablecido por la gracia de Dios”.⁵⁹

Como explica, en otro lugar: “El hombre en el estado de *naturaleza íntegra* pudo cumplir todos los mandamientos de la ley, de otra manera no estaría inmune de pecado, puesto que pecar no es más que traspasar los mandamientos divinos. Pero en el estado de *naturaleza caída* no puede el hombre cumplir todos los mandamientos divinos sin la gracia sanante”.⁶⁰ No puede cumplir *todos* los preceptos de la ley natural por *largo tiempo*, con la *perfección connatural debida*. Tampoco puede cumplir separadamente preceptos naturales especialmente *difíciles*, durante *mucho tiempo*, como, por ejemplo, la veracidad no rentable, vida matrimonial en desavenencia, la continencia prolongada, o el amor a los enemigos. Si puede hacerlo con preceptos *fáciles*, como honrar a los padres, juzgar con rectitud pleitos elementales, etc.

El hombre en estado de naturaleza caída conserva *la capacidad real*, o potencia física para amar a Dios sobre todas las cosas, como autor y fin de la naturaleza, con amor afectiva y efectivamente eficaz, pero no *potencia moral*. Únicamente podrá amar a Dios sobre todas las cosas y sobre sí mismo de su manera afectiva, pero ineficazmente o imperfectamente, porque, a pesar de su buena disposición, después cede y no puede someter todos sus afectos. Al hombre le incapacitan moralmente para amar a Dios afectiva y efectivamente de modo eficaz y absoluto, es decir, sometiendo todos los demás afectos de su voluntad y todas sus obras, por mucho tiempo, el hecho de su debilitamiento por el pecado original y los pecados personales, y de su consiguiente encorvadura hacia los bienes de la tierra.

San Agustín consideraba que esta inclinación estaba simbolizada en la narración evangélica de la mujer encorvada. En el Evangelio se lee: “Enseñaba en una sinagoga un sábadó. Había allí una mujer que tenía un espíritu de enfermedad hacía dieciocho años, y estaba encorvada y no podía absolutamente levantar la cabeza. Viéndola Jesús, la llamó y le dijo: Mujer, estás libre de tu enfermedad. Le impuso las manos y al instante se enderezó, y glorificaba a Dios”⁶¹.

58. Ibid., I-II, q. 109, a. 3, ad 1.

59. Ibid., I-II, q. 109, a. 3.

60. Ibid., I-II, q. 109, a. 4, in c.

61. Luc. 13, 11-13.

Comenta el Doctor de la gracia que: “El haz de tus pecados, recaera sobre tu cabeza y te encorvarás ¿Qué es estar encorvado? No poder erguirse. Así encontró el Señor a aquella mujer que había estado encorvada durante dieciocho años: no se podía erguir. Como ella son los que tienen su corazón en la tierra”.⁶² El hombre, débil por el pecado original y encorvado, porque su corazón se dirige a la tierra, no puede elevarse hacia Dios y cumplir sin dificultad los preceptos de la ley natural.

El hombre en el estado actual, en definitiva, puede cumplir aisladamente cualquier precepto de la ley natural, a excepción del primero de amar a Dios sobre todas las cosas. Para cumplirlos colectivamente y por largo tiempo necesita de la gracia divina. También la necesita, aunque de modo total para los actos sobrenaturales. Por esto dice el Aquinate que de no haber ocurrido la Encarnación: “Hubiesen desaparecido totalmente de la Tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres”.⁶³

7. Necesidad de la gracia

El pelagianismo no admite ni el pecado original ni la necesidad de la gracia interna para merecer la salvación. Con el intento de buscar la postura media entre esta herejía y San Agustín, que la combatió, en los monasterios franceses de San Víctor y Lerins, surgió lo que después se llamó *semipelagianismo*. Admitían que la gracia de Dios es necesaria, pero afirmaban que para recibirla el hombre tenía que prepararse, de manera que el primer movimiento lo comienza el hombre. Dios confiere la gracia ordinariamente secundando la iniciativa humana. Además, sostenían que El que Dios la confiera o no depende del uso que hagan de ella después, previsto por Dios (*post praevisa merita*).

Con esta posición –en la que se admite la necesidad de la gracia para el crecimiento, la perseverancia y la perfección en el bien, pero niegan la gracia del inicio, que sustituyen por la propia voluntad humana–, querían salvar la *libertad* del hombre y la *justicia* de Dios. Creían que, con la doctrina San Agustín, quedaban comprometidas y que, además, llevaba a la *pereza moral*. La máxima “al que hace lo que está de su parte Dios no le niega la gracia” expresaría esta modificación del pelagianismo.

La Iglesia aclaró definitiva e inequívocamente la enseñanza de la Sagrada Escritura sobre la disposición o preparación a la justificación, en el siglo siguiente, en el II Concilio de Orange, del 529, reprobando la herejía semipelagiana. En efecto, en uno de sus canones se dice: “*El querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros*”.⁶⁴ En el siguiente, explícitamente se niega que “el *aumento* lo mismo que *el inicio* de la fe y hasta el afecto de credulidad”⁶⁵ comience con las fuerzas naturales del hombre. El hombre sin la gracia de Dios no puede, por tanto, prepararse de ningún modo para recibir

62. SAN AGUSTÍN, *Comentario al Salmo 37*, 10.

63. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q, 1, a. 6.

64. Can. 4; D 177.

65. Can. 5; D. 178.

la gracia inicial. Se citan, por ello, las palabras de San Pablo: “¿Qué tienes que no lo hayas recibido?”⁶⁶ y “Por la gracia de Dios soy lo que soy”.⁶⁷

En otro canon, citando íntegramente a San Agustín, para responder a “lo que es propio de los hombres”, se dice: “Nadie tiene de suyo, sino mentira y pecado. Y si alguno tiene alguna verdad y justicia, viene de aquella fuente de que debemos estar sedientos en este desierto, a fin de que, rociados, como si dijéramos, por algunas gotas de ella, no desfallezcamos en el camino”.⁶⁸

El Papa en la confirmación de este concilio contra los semipelagianos, dijo, sintetizando esta doctrina: “La fe por la que creemos en Cristo, se nos confiere por la gracia previniente de la divinidad (...) no hay absolutamente bien alguno según Dios que pueda nadie querer, empezar o acabar sin la gracia de Dios, pues dice el Salvador mismo: ‘Sin mí nada podéis hacer’ (Ioh. 15, 5)”.⁶⁹ Y más adelante cita el siguiente texto: “Nadie viene a mí, si no le fuere dado por mi Padre”.⁷⁰

En el Concilio de Trento, en el *Decreto sobre la justificación* (1547) se estableció que sólo la gracia actual puede salvar la separación entre los ordenes natural y sobrenatural. Se afirma que, “sin mérito ninguno suyo”, el hombre pecador recibe la: “gracia excitante y auxiliante para convertirse a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia, de tal modo, que tocando Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni el mismo hombre deje absolutamente de obrar alguna cosa, al recibir aquella inspiración, puesto que puede también *desecharla*; ni pueda, sin embargo, moverse sin la divina gracia hacia la justificación delante de Dios por sola su libre voluntad, por lo cual, cuando se dice en las Sagradas Letras: *Convertíos a Mí y yo me volveré a vosotros* (Zach., I,3; Joel, II, 12; Jerm., III, 12) se nos advierte nuestra libertad; y cuando respondemos *Conviértenos, Señor á Ti, y seremos convertidos*, confesamos que estamos prevenidos por la gracia de Dios”.⁷¹

Es de fe que se necesita la *previa gracia actual* para recibir la *gracia santificante* y las ulteriores *gracias actuales*.⁷² Después de la previa moción divina de la gracia actual, el hombre puede aceptar la gracia o poner impedimento. Como se declara en otro canon siguiente: “Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, *movido y excitado* por Dios, nada *coopera* asintiendo a Dios que le excita y llama para que se disponga y prepare a conseguir la gracia justificante, y que no pueda *disentir* aunque quiera, sino que, como un ser inanimado, nada absolutamente obra y sólo concurre pasivamente, sea excomulgado”.⁷³ Queda así reafirmada la libertad humana, aunque reconociéndose que esta atenuada e inclinada al mal.

66. 1 Cor. 4, 7.

67. 1 Cor 15, 10.

68. Can. 22; D. 195. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioh. tract.* 5, 1.

69. Carta *Per filium nostrum*, 25-I-531; D 200b.

70. Ioh. 6, 44.

71. Conc. Trento, *Decreto sobre la Justificación*, c. V; D 797.

72. Ibid., Can. 3; D 812.

73. Ibid., Can. 4; D. 813.

Igualmente, más recientemente, en el nuevo *Catecismo* se afirma la previa necesidad de la gracia para cualquier acto sobrenatural. De manera que: “La *preparación del hombre* para acoger la gracia es ya una *obra de la gracia*. Esta es necesaria para *suscitar y sostener* nuestra *colaboración* a la justificación mediante la fe y a la santificación mediante la caridad. Dios completa en nosotros lo que El mismo comenzó, ‘porque él, por su acción, comienza haciendo que *nosotros queramos*; y termina *cooperando* con nuestra voluntad ya convertida (S. Agustín, *Grat.* 17)”.⁷⁴

En otros pasajes, se concreta esta *tesis general* de que el movimiento inicial de lo sobrenatural procede ya de la gracia. Se afirma, en uno de ellos: “Bajo la *moción de la gracia*, el hombre se vuelve a Dios y se aparta del pecado, acogiendo así el perdón y la justicia de lo alto”.⁷⁵ Y, sin embargo, siempre la respuesta del hombre es libre, porque: “La iniciativa divina en la obra de la gracia *previene, prepara y suscita* la respuesta libre del hombre. La gracia responde a las aspiraciones profundas de la libertad humana, y la llama a cooperar con ella, y la perfecciona”.⁷⁶

La moción de esta primera gracia actual, que es también *preveniente*, porque Dios obra *en nosotros sin nosotros*, es necesaria para realizar una acción salvífica y, no obstante, la voluntad sigue siendo libre. “La libre iniciativa de Dios exige la respuesta libre del hombre, porque Dios creó al hombre a su imagen concediéndole, con la libertad, el poder de conocerle y amarle. El alma sólo libremente entra en comunión del amor. Dios toca inmediatamente y mueve directamente el corazón del hombre”.⁷⁷ Frente a esta gracia el hombre tiene posibilidad de elección: puede cooperar con ella, o bien rechazarla, aunque la primera opción es también fruto de la gracia.

Santo Tomás, en el artículo titulado “Si el hombre puede merecer para sí la primera gracia”, da la siguiente razón teológica: “La gracia no puede caer bajo mérito, que excede la proporción de la naturaleza, y tampoco porque antes de la gracia, en el estado de pecado, el hombre tiene un impedimento para merecer la gracia, que es el pecado mismo (...) Luego es evidente que nadie puede merecer para sí la primera gracia”.⁷⁸

También, en la *Summa Contra Gentes*, había escrito que: “El hombre no se mueve a sí mismo para alcanzar el auxilio divino; por el contrario, para conseguirlo, es *movido por Dios*. La moción del motor precede al movimiento del móvil en naturaleza y causa. En consecuencia, no se nos concede el auxilio divino porque nosotros nos movemos hacia el mediante las buenas obras, sino que más bien progresamos mediante las buenas obras porque nos predispone el auxilio divino (...) Con esto se refuta el error de los pelagianos (semipelagianos), quienes decían que tal auxilio se nos da por nuestros méritos y que el

74. *Catecismo de la Iglesia Católica* (Versión en español), Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, n. 2001.

75. *Ibid.*, n. 2018.

76. *Ibid.*, n. 2022.

77. *Ibid.*, n. 2002.

78. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 5, in c.

principio de nuestra justificación procede de nosotros, aunque la consumación venga de Dios”.⁷⁹

En la *Suma Teológica* declara, con respecto a la gracia santificante, que: “Para prepararse a recibir este don no es necesario presuponer otro *don habitual* en el alma, porque así no acabaríamos nunca, pero es necesario presuponer algún auxilio gratuito de Dios, que mueve al alma en su interior o la inspira el buen propósito”,⁸⁰ es decir la *gracia actual previa*.⁸¹

Concluye indicando que: “No puede el hombre ordenarse a Dios, si Dios no le ordena a sí mismo. Y, pues, prepararse a la gracia es lo mismo que ordenarse a Dios, de la misma manera que el que tiene apartados de la luz solar sus ojos se dispone a recibir la luz del sol volviéndose hacia él, es evidente que el hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia, sin el *auxilio gratuito* de Dios, que *le mueve interiormente*”.⁸²

El axioma semipelagiano: “el hombre se prepara a la gracia haciendo lo que está en su poder, porque si hace lo que puede, Dios no le niega la gracia”,⁸³ que supone la conexión entre lo natural y la gracia, tanto la habitual como la actual, es rechazado por Santo, al indicar que: “Nada puede hacer el hombre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: “Sin mí nada podéis hacer” (Io. 15, 5). Por eso, cuando decimos que le hombre hace lo que puede, presuponemos la previa moción divina”.⁸⁴

La fórmula semipelagiana para ser aceptable debería, por consiguiente entenderse del modo siguiente: “Al que hace lo que está de su parte (bajo la moción de la gracia actual), Dios no le niega la gracia (habitual)”. También tendría un sentido admisible si se interpretase así: ‘Al que hace lo que está de su parte (bajo las precedente gracia actual), Dios no le niega la gracia (actual subsiguiente).

No hay, por consiguiente, ninguna *preparación natural positiva* para la primera gracia actual y es ésta la que prepara para las demás gracias, porque: “Para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que

79. IDEM, *Summa Contra Gentes*, III, c. 149.

80. IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 6, in c.

81. Las distinciones de la gracia, actual y habitual, así como operante y cooperante, se encuentran en el siguiente texto de Santo Tomás: “La gracia puede entenderse en un doble sentido. Primero, como *auxilio divino* que nos mueve a querer y obrar bien, segundo, como *don habitual* infundido en nosotros por Dios. En ambos casos la gracia de que hablamos se divide adecuadamente en operante y cooperante. En efecto, la operación de un sujeto no se atribuye al móvil, sino al motor, por consiguiente, en aquellos efectos en que nuestra mente es *movida* y no *motor*, sino que es Dios solo el motor, la operación se atribuye a Dios, y, en este sentido se llama ‘gracia operante’; más en aquel efecto en el cual nuestra mente *mueve* y es *movida*, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama ‘gracia cooperante’” (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 2, in c.).

82. IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 6, in c. “La conversión del hombre a Dios se hace ciertamente por el libre albedrío; por eso se le manda que se vuelva a El. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios, a no ser que Dios le oriente hacia sí mismo, según dice Jeremías: ‘Vuélveme a ti y me volveré, porque tú, Señor, eres mi Dios’ (Jer, 31, 18). Y en otro lugar: ‘Vuélvenos, Señor a ti y nos volveremos’ (Lam 5, 21).” (Ibid., ad 1).

83. Ibid., I-II, q. 109, a. 6, ob. 2.

84. Ibid., ad 2.

El mismo no realice”.⁸⁵ Tampoco cabe ninguna *preparación natural negativa*, en cuanto remoción del pecado, que es impedimento para la gracia. No sólo porque, aún sin pecado, el hombre no tiene derecho a la gracia, sino también porque el hombre en el estado de naturaleza caída no puede salir del mismo sin la gracia. “En modo alguno puede salir el hombre del pecado por sí mismo sin el auxilio de la gracia; pues siendo momentáneo el acto del pecado y duradera la culpa, no es lo mismo salir del pecado que cesar en el acto del pecado, sino que salir del pecado implica en el hombre recobrar lo que perdió pecando.”⁸⁶

Respecto a la *libertad humana* ante la gracia, puede decirse, por una parte, como advierte también Santo Tomás, que: “Aunque uno no pueda merecer ni obtener la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, no obstante, *impedirse* a sí mismo de recibirla”. Por ello: “No sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, ‘Quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad (I *Tim* 2, 4). Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol”.⁸⁷

No obstante, Dios, si quiere, incluso puede quitar este impedimento y hacer que continúe el curso de la gracia. “Mas, aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar *fuera del orden aplicado a las cosas*, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia”.⁸⁸

Por otra, puede inferirse que, para el Aquinate, el hombre, en estado de naturaleza caída, por sí mismo, no podrá, por *mucho tiempo* o en *acciones difíciles*, no poner impedimentos a la gracia.⁸⁹ Afirma, por un lado, que: “Está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia”.⁹⁰ Por otro, precisa que: “Lo que se ha dicho, de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculos a la gracia, corresponde a aquellos en quienes

85. Ibid., I-II, q. 112, a. 2, ad 3.

86. Ibid.-I-II, q. 109, a. 7, in c.

87. IDEM, *Summa Contra Gentes*, III, c. 159.

88. Ibid., c. 161.

89. Véase: FRANCISCO MARÍN-SOLA, “El sistema tomista sobre la moción divina”, en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 94 (1925), pp 5-54; IDEM, “Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina”, en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 97 (1926), pp 5-574; e IDEM, “Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina”, en *La Ciencia Tomista* (Salamanca), 99 (1926), pp. 321-397.

90. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, III, c. 159.

está *íntegra la potencia natural*. Más si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependería absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque *en un momento* pueda por su propia voluntad abstenerse de *un acto particular* de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por *largo tiempo* caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se pone un obstáculo a la gracia que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenerse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido”.

Texto que se puede interpretar según la explicación de Marín-Sola: “La naturaleza sola sin la gracia tiene el *poder de no resistir* de hecho a la gracia (poder limitado en la naturaleza caída a los actos imperfectos), y ese poder no lo destruye la gracia suficiente sino que lo *perfecciona* y eleva al orden sobrenatural”.⁹¹

La naturaleza caída ha adquirido el poder de hecho de resistir a la gracia y ha *conservado* el poder de hecho de no resistirla. Este último, que a diferencia del anterior, es una perfección, queda *perfeccionado y aumentado* por la gracia. Puede, por tanto, decirse que el no oponer resistencia de *modo perfecto*, tanto para los actos difíciles o perfectos como para los fáciles o imperfectos, a la acción de la gracia divina, que Dios comunica libre y gratuitamente, y pueda seguir su curso, se debe a la misma gracia.⁹²

8. La dignidad divina

Por último, es posible también un quinto modo de *dignidad humana*, que se da únicamente en el hombre que está en gracia de Dios, porque, como consecuencia Dios, uno y trino, está presente en él de un modo especial. Como Padre, en cuanto le ha dado la gracia, la participación de su misma naturaleza, y como Amigo, por la caridad, que establece una verdadera amistad entre Dios y el hombre.

Dios está presente en las criaturas de un triple modo: por *presencia* o visión, por *potencia* o poder y por *esencia* o substancia. Tal como razona el Aquinate: “Dios está en todas partes por *potencia* en cuanto que todos están sometidos a su poder. Esta por *presencia* en cuanto que todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por *esencia* en cuanto está en todos como causa de su ser”.⁹³

91. FRANCISCO MARÍN-SOLA, “Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina”, op. cit., pp. 366.

92. Según Marín-Sola: “La idea de una naturaleza que, sin la gracia, siempre y en todo peque o resista a Dios, es la idea calvinista y jansenista de una naturaleza muerta o podrida para el bien. Igualmente la idea de una gracia suficiente que, sin la gracia eficaz, siempre y en todo falle, esto es, no tenga el poder de hecho no resistir a Dios, ni aún en cosas fáciles o imperfectas, nos parece también la idea de una gracia suficiente muerta o inútil: la idea calvinista jansensita”. (FRANCISCO MARÍN-SOLA, “Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina”, op. cit., pp. 366-367). Sostiene también, y es una de las claves de su interpretación, que: “El exigir premoción especial para todo acto bueno natural, o gracia perfectamente eficaz o especial para todo acto bueno sobrenatural, *hasta para no poner impedimento* a la gracia suficiente en cosas fáciles y por poco tiempo, es confesar implícitamente que ni la naturaleza en el orden natural, ni la gracia suficiente en el sobrenatural, sirven para nada bueno, por pequeño que sea, que no sirven sino para el mal” (IDEM, “Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina”, op. cit., p. 66).

93. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3, in c.

El hombre en gracia tiene además esta mayor presencia de Dios en su alma, que se denomina inhabitación. Por esta presencia de Dios puede decirse que el hombre es su templo. Para comprender de algún modo este misterio, esta presencia no puede univocarse con ninguna humana. Es análoga con la presencia íntima de dos amigos que es una con-vivencia, una co-existencia, un estar juntos. Sin embargo, no es nunca una “insistencia” (una colocación en), porque por mayor unidad real y afectiva que tengan están uno fuera del otro. La naturaleza corpórea humana no permite mayor intimidad. Dios habita en el hombre justo de otro modo. No mora co-existiendo sino que, por ser espiritual y trascendente, están presente en lo más profundo del ser humano, penetrando en lo más interior del hombre.

A diferencia de los otros modos de presencia divina, la inhabitación implica por parte de Dios *donación* y por parte del hombre, *posesión*. Este poseer a Dios supone unos actos humanos espirituales, como son el conocimiento y el amor. Así lo indica Santo Tomás, al explicar que: “Hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, como la causa en los efectos que participan de su bondad. Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza (*atingit*) por su operación hasta al mismo Dios, según este modo especial no solamente se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en su templo”.⁹⁴

Según Santo Tomás, la inhabitación de Dios se consuma o se constituye formalmente por el conocimiento y el amor que brotan de la gracia. En el siguiente pasaje, se afirma clara y explícitamente, al decirse que: “Sólo en los Santos habita Dios por la gracia. La razón es porque Dios está en todas las cosas por su acción, en cuanto se une a ellas, creándolas y conservándolas en el ser; más en los Santos está por la operación de los mismos Santos, mediante la cual tocan (*atingunt*) a Dios y lo comprenden en cierto modo, alamarlo y conocerlo, pues quien ama y conoce se dice que tiene las cosas conocidas y amadas”.⁹⁵

El conocimiento y amor sobrenaturales, que tienen su origen en la gracia no sólo asemejan al hombre más con Dios que por sus facultades naturales, sino que además permiten la comunicación personal con El. Establecen, en cierto sentido, la *comunicación directa e inmediata*, con las divinas Personas. La mera gracia por ser una participación de la naturaleza divina sólo refiere y une al hombre a la naturaleza divina, no a las Personas. En cambio, los hábitos teológicos establecen comunicación con las Personas de la Santísima Trinidad, por su ordenación al conocimiento y amor trinitarios.

Sobre esta comunicación misteriosa con la Santísima Trinidad, precisa asimismo Santo Tomás que: “La persona divina no puede ser poseída (*haberi*) por nosotros, sino como fruto perfecto, por el don de gloria; o como *fruto imperfecto* por el don de la gracia santificante, o más bien por aquello que nos une al bien fruiblé, esto es por el amor y la sabiduría”.⁹⁶

94. *Ibid.*, I, q. 43, a. 3, in c.

95. *IDEM*, *Super II Cor.*, c. 6, lec. 3, n. 240.

96. *IDEM*, *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2.

Por consiguiente, nuestro conocimiento de Dios *en esta vida* no es *totalmente inmediato*. Aunque tenga por objeto a Dios mismo, lo es por medio de conceptos, juicios y raciocinios, imperfección del conocimiento, que desaparecerá en la otra vida. No ocurre exactamente igual con la otra operación, porque el amor de caridad, ya en esta vida, es más *inmediato*, *porque actúa* sin intermedios, y por eso no desaparece en la otra vida como la fe y la esperanza.

No obstante, la caridad tampoco, en esta vida, es perfectamente inmediata, por estar supeditada a un conocimiento esencialmente imperfecto, como es el de la fe. La caridad no es así perfecta. Todo amor de amistad tiende a la posesión real y completa de la persona, a la presencia total, sin ningún tipo de ausencia. Para esta unión perfecta se necesita, además de la unión afectiva, la unión intelectual, el conocimiento pleno. Por ello, la inhabitación en esta vida no es plena, no es 'como fruto perfecto', como dice Santo Tomás. En el cielo, gracias a la visión beatífica se conseguirá la presencia sin ausencia, la unión perfecta que exige el amor. También, como consecuencia, en esta vida, la inhabitación de la Santísima Trinidad tiene grados, puede aumentar y disminuir. Según sea mayor o menos la gracia, y con ella el conocimiento y el amor, aumentará y disminuirá su presencia

Podría parecer que, como la unión intencional del conocimiento y la unión afectiva del amor no implican la *presencia real* de las Divinas Personas en el alma, la inhabitación no suponga una presencia *real y substancial* de Dios, uno y trino, sino meramente intencional. Sin embargo, no es así. La unión del alma con Dios no tiene las características de la unión real de orden humano, condicionado siempre por la corporeidad. La unión real espiritual se realiza por la vía del conocimiento y del amor. La Santísima Trinidad está *real y sustancialmente* presente por el modo de inhabitación en el alma en gracia del hombre por las operación teologales.

Este misterio, que tiene una gran importancia en la práctica de la vida cristiana, está claramente expresado en la Sagrada Escritura. Se lee en el Nuevo Testamento: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos nuestra morada"⁹⁷; "¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?"⁹⁸; "O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis?"⁹⁹, y "Pues vosotros sois templo de Dios vivo"¹⁰⁰.

DR. EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

97. *Io* 14, 23.

98. *1 Cor* 3, 16.

99. *1 Cor* 6, 19. No hay una presencia especial del Espíritu Santo. La inhabitación es común a las tres divinas personas. Si se atribuye al Espíritu Santo es por apropiación, ya que es obra del amor de Dios y el Espíritu Santo es el Amor esencial en el seno de la Trinidad.

100. *2 Cor* 6, 16.