

# ORDEN NATURAL Y ORDEN SOBRENATURAL EN SANTO TOMAS DE AQUINO

(Un reajuste del llamado "humanismo integral" cristiano)

## I. EL ORDEN NATURAL

1. *Orden y principio.* Para Santo Tomás de Aquino "el orden se dice siempre por comparación a algún principio"<sup>1</sup> Y "como hay principios de muchas clases, vgr., un principio de situación (local), el punto; un principio intelectual, el de la demostración; un principio en cada una de las cuatro líneas de causalidad; así habrá también tantas clases de orden"<sup>2</sup>. Cada principio es, pues, polo de orientación de un orden que depende de él. Todo "orden" se origina en una razón de "principio". Sólo con un "primero" ("*prior*") puede darse una "ordenación" o posterioridad ("*posterior*"). Notemos, pues, que el orden "incluye en sí un modo de prioridad y posterioridad"<sup>3</sup>. Por ello los tomistas definen el orden como "dispositio secundum prius et posterius relative ad aliquod principium"<sup>4</sup>.

2. *Los cuatro órdenes objetivos.* Santo Tomás advierte que la mente humana se encuentra frente a cuatro órdenes objetivos distintos: "Hay un orden que la razón no lo hace, sino que sólo lo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que lo hace la razón en su mismo acto, como cuando ordena unos conceptos con otros y las palabras que designan estos conceptos. El tercer orden es el que hace la razón en las operaciones de la voluntad. El cuarto es el orden que hace la razón... en las cosas exteriores de las que ella es causa, como un arca o una casa"<sup>5</sup>. Cada uno de estos órdenes con que se enfrenta la razón humana determinan, pues, un campo ob-

---

<sup>1</sup> *S. Th.*, I, 42, 3.

<sup>2</sup> *S. Th.*, I, 42, 3.

<sup>3</sup> *S. Th.*, II-II, 26, 1.

<sup>4</sup> V. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Roma, 1950, I, p. 198.

<sup>5</sup> *In Ethic.*, proem.

jetivo distinto, propio de las distintas disciplinas filosóficas: filosofía natural, lógica, ética, arte. El orden natural es, pues, el que la inteligencia humana no lo hace, sino que lo encuentra ya hecho, lo descubre en las cosas. En él incluye Santo Tomás no sólo las cosas materiales que ya fueron objeto de especulación para los filósofos más antiguos, sino también a “Dios y las demás substancias separadas” de la materia, entre las que comprende también al alma humana<sup>6</sup>. Y así, según la expresión de Boecio que Santo Tomás hace suya, el mundo natural está constituido por “todas aquellas cosas que de algún modo pueden ser alcanzadas por el entendimiento”<sup>7</sup>.

3. *Orden natural efectivo, formal y final.* Según la doctrina de Santo Tomás de Aquino habrá, pues, que definir el orden natural como la disposición de las diversas naturalezas creadas en prioridad y posterioridad en relación a Dios, autor, fin y ejemplar de todas ellas<sup>8</sup>.

Santo Tomás estudia el orden natural en relación a Dios, autor y causa primera efectiva de los seres creados en la primera parte de la Suma Teológica, al demostrar la existencia de Dios por la causalidad eficiente<sup>9</sup> y al hablar del origen divino de las criaturas<sup>10</sup>. Todo este orden natural efectivo se basa en la relación creativa de dependencia de los seres creados respecto a Dios creador; relación que es inherente a las criaturas<sup>11</sup> aunque ontológicamente no sea en ellas más que un accidente<sup>12</sup>.

El orden natural de los seres creados en relación a Dios primer principio formal de todas las cosas, lo considera Santo Tomás en la “cuarta vía” para demostrar la existencia de Dios<sup>13</sup>, que es la vía de la participación formal intuita ya por Platón<sup>14</sup>, debidamente expurgada de su idealismo metafísico por Aristóteles<sup>15</sup> e integrada en la teología gracias al autor del *Libro de los Nombres Divinos*. Santo Tomás apela a este orden natural formal o ejemplar en lugares tan fundamentales de su Suma Teológica como son las cuestiones 11 y 44 de la Prima en que estudia el conocimiento analógico de Dios a partir de las criaturas y la causalidad divina de todo lo creado. Y en la misma línea del orden formal del universo se encuentra el tratado *De ente et essentia* que nos da una visión panorámica metafísica completa del orden creado en relación a Dios, primer principio formal ejemplar del mismo. Notemos que para Santo Tomás de Aquino “lo más formal de todo es el mismo ser”<sup>16</sup>.

<sup>6</sup> *De ente et essentia*, c. 5, n. 1; *V. In I Phys.*, lect. 1, n. 3.

<sup>7</sup> *De duabus naturis*, c. 1; *V. De ente et essentia*, c. 1, n. 2; *Ethic.*, proem.; *In I Phys.*, lect. 1, n. 3.

<sup>8</sup> *V. S. Th.*, I, 42, 3.

<sup>9</sup> q. 2, a. 3.

<sup>10</sup> I, 44-47.

<sup>11</sup> *S. Th.*, I, 45, 3, 1.

<sup>12</sup> *De Potentia*, 3, 3, 3.

<sup>13</sup> *S. Th.*, I, 2, 3.

<sup>14</sup> *V. República*, 509, ss.; *Sofista*, 219, ss., etc.

<sup>15</sup> *V. Metafísica*, 987 a 29, ss.; 1002 b 11, ss., 1083 a, ss, etc.

<sup>16</sup> *V. S. Th.*, I, 1, 7, 1.

Pero en Tomás de Aquino tiene especial importancia la consideración del orden natural en relación con Dios, primer principio final de todas las cosas. Dios, ser en acto puro, contiene en sí la plenitud de toda perfección, polarizando como fin la inclinación de todos los seres creados, que sólo a El pueden orientarse para recibir una semejanza de su perfección infinita<sup>17</sup>. Santo Tomás llega a esta conclusión ya en su "quinta vía" para demostrar la existencia de Dios<sup>18</sup> y vuelve de nuevo sobre ella en la cuestión 44 de la Prima, sacando sus consecuencias al tratar de la providencia de Dios<sup>19</sup> y de su gobierno del mundo<sup>20</sup>.

Comparando estos tres modos de ordenación natural, efectiva, formal y final, en la doctrina de Tomás de Aquino, habrá que afirmar que hay entre ellos un orden de prioridad, como lo hay entre las distintas causas. Por razón de su causalidad es evidente que la causa final es la primera de todas ellas, "la causa de las causas", pues es "causa de la causalidad eficiente" y también "causa de la causalidad de la materia y de la forma"<sup>21</sup>; aunque en su misma existencia "el eficiente sea principio del movimiento y el fin su término"<sup>22</sup>. Por consiguiente, si en su desarrollo serán primero el orden efectivo, luego el formal y después el final, en cuanto a perfección de ser será al revés, siendo más perfecto el orden final, seguido del orden formal y del efectivo.

4. *Orden final y naturaleza.* En el pensamiento de Tomás de Aquino es fundamental la doctrina que podemos llamar del constitutivo metafísico del orden de los seres creados a Dios, último fin de todos ellos. Nos referimos a la doctrina de "modo", "especie" y "orden", sostenida por Tomás de Aquino<sup>23</sup> y expuesta ya por San Agustín<sup>24</sup>, apoyada en expresiones de la misma Escritura<sup>25</sup> y a la que no es ajena la misma filosofía aristotélica.

"... Todo lo que es, lo es por su forma, y la forma presupone algo y algo se sigue también de ella... Pues bien, la forma requiere previamente una determinación o conmensuración de principios materiales y eficientes, lo cual se designa con el *modo*... La misma forma se designa con la *especie*... Y de la forma se sigue además la inclinación al fin o a la acción... lo cual es propiamente el peso y el orden..."<sup>26</sup>.

Modo, especie y orden son, pues, elementos metafísicos integrantes del "bien" creado en común. Elementos claramente emparentados con los concep-

<sup>17</sup> V. S. Th., I, 6, 1, 2.

<sup>18</sup> S. Th., I, 2, 3.

<sup>19</sup> I, 22.

<sup>20</sup> S. Th., I, 103, ss.

<sup>21</sup> In V Met., lect. 3, n. 782; V. S. Th., I, 5, 2, 4.

<sup>22</sup> In V Met., lect. 2, n. 775; V. S. Th., III, 62, 6.

<sup>23</sup> S. Th., I, 5, 5; V. I-II, 85, 4; De Veritate, 21, 6.

<sup>24</sup> V. De natura boni, c. 3, ML, 42, 553.

<sup>25</sup> V. Sabiduría, 11, 21.

<sup>26</sup> S. Th., I, 5, 5.

tos aristotélicos de *potencia, acto y operación*, y con aquellos otros de *existencia, esencia y operación*<sup>27</sup>, clásicos a la tradición filosófica tomista. Por su modo y especie las cosas son seres, “entes simpliciter”; por su orden se convierten en bienes, “bona simpliciter”<sup>28</sup>. El orden queda encuadrado en la línea de la operatividad perfectiva o finalística y es algo que brota metafísicamente de la esencia de los seres creados. La intuición de este hecho para Santo Tomás es evidente, y por eso parte de ella para demostrar por la “quinta vía” la existencia de Dios, primer principio final de todos los seres<sup>29</sup>.

Los mismos filósofos intuyeron ya ese orden finalístico del universo. Aristóteles no sólo defiende la universalidad del principio de finalidad<sup>30</sup>, sino que distingue incluso un orden intrínseco en el mundo, y un principio de este orden, “separado” de los seres mundanos<sup>31</sup>, el “Primer Motor inmóvil”, en acto de toda perfección, que mueve a todos los demás seres “como puramente amado”<sup>32</sup>. Santo Tomás acepta plenamente la distinción<sup>33</sup> y la incorpora a su doctrina teológica:

“Hay que considerar —escribe el Santo— un doble orden en las cosas. Uno que es aquel con que unas cosas se ordenan a otras... Y otro que es aquel con que todas las cosas creadas se ordenan a Dios”<sup>34</sup>. Cada ser creado tiene, pues, un orden a sus fines propios immanentes, y otro orden a su fin trascendente que es Dios. Y en aquellos fines immanentes distingue también el fin particular de cada ente, y “el bien común del todo”<sup>35</sup>, “la perfección del universo”<sup>36</sup>, o “el bien universal”, al que apela frecuentemente para resolver los problemas que se plantean a la bondad y providencia divina por la desigualdad de los seres y por la existencia del mal<sup>37</sup>. Se trata de aquel “bien” y “orden”... “común” visto ya por Aristóteles, al que tendía el universo mundano a partir de la propia inclinación natural —peces, aves, etc.— realizando en sí mismo el orden con que le movía el Primer Motor<sup>38</sup>.

Cuando Tomás de Aquino habla de “naturaleza” recuerda con Aristóteles que este nombre “primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento”, y comprueba cómo de ahí pasó a significar “el principio intrínseco de cualquier movimiento”<sup>39</sup>, es decir su “substancia”,

<sup>27</sup> V. *De Veritate*, 21, 6.

<sup>28</sup> *S. Th.*, I, 5,1, 1.

<sup>29</sup> *S. Th.*, I, 2, 3.

<sup>30</sup> *Met.*, 994 a 8; b 9, ss.

<sup>31</sup> *Met.*, 1075 a 11-15.

<sup>32</sup> *Met.*, 1072 b 3.

<sup>33</sup> *In XII Met.*, lect. 12, n. 2627, ss.

<sup>34</sup> *S. Th.*, I, 21, 1, 3.

<sup>35</sup> *In XII Met.*, *ibid.*

<sup>36</sup> *S. Th.*, I, 22,4.

<sup>37</sup> V. p. e. *S. Th.*, I, 25, 6, 3; 47; 48, 2; 49, 2; 50, 3; etc.

<sup>38</sup> V. *Met.*, 1075 a 11-25.

<sup>39</sup> V. *S. Th.*, I, 29, 1, 4; I-II, 10, 1; III, 2, 1.

no en el sentido de "supuesto", sino en el de esencia substancial<sup>40</sup>. La naturaleza para Santo Tomás es expresamente la "essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei"<sup>41</sup>. Pero advirtamos que para el Aquinatense el concepto de naturaleza connota además el orden operativo propio que se sigue de cada esencia: "la esencia de una cosa en cuanto tiene orden u ordenación a la propia operación de esta cosa"<sup>42</sup>.

El concepto de naturaleza en Santo Tomás coincide, pues, plenamente con aquel de "especie" en el contexto de *modo, especie y orden*; pero hay que añadirle también la connotación de ser principio del orden que fluye naturalmente de la "especie".

No debe olvidarse que la naturaleza de los seres materiales está integrada tanto por la materia como por la forma. Y "como la forma es la que completa la esencia de cada cosa", admite Santo Tomás con Boecio que pueda definirse la naturaleza como "la diferencia específica que informa cada cosa"<sup>43</sup>, o hasta sencillamente como "la forma de las cosas"<sup>44</sup>, porque el movimiento de las cosas naturales es causado más por la forma que por la materia"<sup>45</sup>.

Coincide también el concepto de naturaleza con el de "entelequia", aplicado por Aristotéles para designar el acto o forma substancial de las cosas<sup>46</sup>. Así el alma humana es "la primera entelequia de un cuerpo físico orgánico"<sup>47</sup>.

Santo Tomás hace una descripción panorámica del mundo natural en su ordenación operativa en la Suma Teológica<sup>48</sup> comparando todos los seres creados en relación con Dios bajo el concepto de vida, que es el que se aplica a "las substancias que por su naturaleza les compete moverse a sí mismas". Desde las substancias materiales que en su concepto carecen de movimiento espontáneo hasta la naturaleza divina en que se da el supremo grado de vida, se encuentran los distintos grados de naturalezas vegetales, animales y racionales, según los distintos tipos de movimiento producidos por el juego de "ejecución", "forma" y "fin" de la operación.

5. *El orden natural humano*. El orden natural humano será la disposición propia de la naturaleza humana en relación con el universo natural y en último término con Dios, primer principio efectivo, formal y final de todo este universo. Todo este orden tiene como punto de referencia la naturaleza humana misma, que ha sido constituida por Dios con un modo determinado, y

<sup>40</sup> V. *Met.*, 1017 b 20-26; *In V Met.*, lect. 10, n. 902, ss.

<sup>41</sup> S. *Th.*, III, 1, 2; V. *II Sent.*, d. 37, 1, 1.

<sup>42</sup> *De ente et essentia*, c. 1, n. 2.

<sup>43</sup> S. *Th.*, I, 29, 1, 4; BOECIO, *De duabus naturis*, c. 1.

<sup>44</sup> *In V Met.*, lect. 5, n. 826.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 819.

<sup>46</sup> V. *Met.*, 1039, a 5, ss.; 1050 a 23; *In VII Met.*, lect. 13, n. 1588; *In IX Met.*, lect. 8, n. 1861, etc.

<sup>47</sup> *De Anima*, 412 b 5, ss.; *In II De Anima*, lect. 1, n. 230.

<sup>48</sup> I, 18, 2 y 3.

por el fin a que naturalmente está ordenada<sup>49</sup>. Habrá, pues, ante todo que examinar la misma naturaleza o "especie" del hombre, en la que convergen el orden efectivo y formal y de la que se sigue la inclinación a su fin.

Para Tomás de Aquino "es evidente que el hombre no es sólo alma, sino el compuesto de alma y cuerpo"<sup>50</sup>, tal como se deduce por la experiencia de las distintas operaciones que realiza el hombre<sup>51</sup>. La naturaleza humana, pues, "está compuesta de substancia corporal y espiritual"<sup>52</sup>. Y aunque alma y cuerpo se unen substancialmente como materia y forma<sup>53</sup>, el alma no queda totalmente "inmersa" o absorbida por la materia corporal<sup>54</sup>, excediéndola en sus operaciones intelectuales y demostrando así su naturaleza "intelectual"<sup>55</sup> o de "forma separada" de la materia como son los ángeles<sup>56</sup>. Es, pues, el alma la parte principal, la "forma" del hombre, en la que se basa la que Tomás de Aquino con Boecio llamaría la "diferencia específica" de la naturaleza humana. El cuerpo sólo le interesa al teólogo "en relación con el alma"<sup>57</sup>.

Esta es la "especie" o "naturaleza" del hombre, en su aspecto formal intrínseco. Pero habrá que estudiarla también "en cuanto tiene un orden a su propia operación"<sup>58</sup> en lo que se llama su "potencialidad"<sup>59</sup> en la que se comprenden todas las potencias del alma humana, que precisamente "por hallarse en la frontera entre las criaturas espirituales y las corporales... abunda en diversidad de potencias"<sup>60</sup>. Todas estas potencias son "formas accidentales" producidas por la misma alma y son sus únicos principios posibles de actuación operativa para alcanzar su perfección propia<sup>61</sup>.

Según los distintos modos y objetos de actividad distingue Santo Tomás las potencias vegetativas, sensitivas, intelectivas y apetitivas, que son extensamente estudiadas en la Suma Teológica<sup>62</sup>. Entre ellas comprueba el Aquinense el orden de perfección natural, por el que las potencias intelectivas sobrepasan a las demás, y el orden de producción, en el que preceden las potencias inferiores<sup>63</sup>.

Sin embargo, según la doctrina de Tomás de Aquino, especialmente cuando se trata de las potencias racionales humanas que no están determinadas

<sup>49</sup> V. S. Th., I, 5, 5.

<sup>50</sup> S. Th., I, 75, 4, c.

<sup>51</sup> S. Th., I, 75, 3; 76, 1.

<sup>52</sup> S. Th., I, 75, proem.

<sup>53</sup> S. Th., I, 76, 1; V. In II De Anima, lect. 1; ARIST., 412 a 20, b 5.

<sup>54</sup> S. Th., I, 76, 1, 4.

<sup>55</sup> S. Th., I, 76, 2, 2.

<sup>56</sup> S. Th., I, 75, 7.

<sup>57</sup> S. Th., I, 75, proem.

<sup>58</sup> De ente et essentia, c. 1, n. 2.

<sup>59</sup> S. Th., I, 77, 1.

<sup>60</sup> S. Th., I, 77, 2.

<sup>61</sup> S. Th., I, 77, 6; 77, 1, 5.

<sup>62</sup> I, 77-83.

<sup>63</sup> S. Th., I, 77, 4.

naturalmente a sus actos como las potencias inferiores, sino “indeterminadas a muchas cosas”, necesitan unas disposiciones cualitativas llamadas “hábitos” —y en la voluntad “virtudes”— que las determinan a los actos<sup>64</sup>. En el entendimiento tenemos los hábitos de las ciencias, que parten todos del “hábito natural” de los “primeros principios” y se adquieren con el ejercicio de aquéllos en los distintos objetos presentados por los sentidos<sup>65</sup>; y en la voluntad tenemos los hábitos de las virtudes llamadas “morales”, que la “inclinan” al bien<sup>66</sup> sacándola de la indeterminación de su libre albedrío<sup>67</sup>.

El juego de las virtudes morales tiene significación especial en Tomás de Aquino. Como es el entendimiento quien mueve a la voluntad en el orden de la determinación “presentándole su objeto”<sup>68</sup>, habrá que partir de un primer hábito natural de entendimiento práctico llamado “sínderesis”<sup>69</sup> que le patente al hombre en su conciencia la Ley de ordenación Natural a su verdadero bien, como fiel reflejo de la Ley Eterna<sup>70</sup> con que el Creador en su Providencia ha dispuesto la ordenación de la naturaleza humana a su fin natural<sup>71</sup>. La actuación del hábito de sínderesis engendrará en el entendimiento la virtud de prudencia<sup>72</sup> que es como una participación de la Providencia divina<sup>73</sup> y que muestra a las demás virtudes morales su regla y perfección ordinativa al fin, “recta ratio agibilium”<sup>74</sup>. Según esta ordenación de la razón<sup>75</sup>, resultará la virtud de justicia, en la misma voluntad, y las de fortaleza y templanza en cuanto a aquellas potencias afectivas inferiores que pueden contradecir aquel orden<sup>76</sup>.

Tomás de Aquino expone ampliamente las diversas partes de la justicia, “subjetivas”<sup>77</sup>, “integrales”<sup>78</sup> y “potenciales”<sup>79</sup>. Entre éstas hay que destacar la virtud de religión, que aunque no llega a tener la razón de “igualdad” propia de la justicia, por no poder igualar nunca lo que debemos a Dios, en la razón de “debido” es indudablemente la principal de todas las virtudes<sup>80</sup> y, por tanto, la virtud a la que le compete “imperar” a las demás virtudes morales, por ser “la virtud a la que pertenece el fin”<sup>81</sup>.

<sup>64</sup> V. I-II, 49, 3 y 4; 50, 2; 55, 1.

<sup>65</sup> S. Th., I-II, 51, 1-3.

<sup>66</sup> S. Th., I, 55, 3 y 4.

<sup>67</sup> V. S. Th., I, 83; I-II, 10, 2; 13, 6.

<sup>68</sup> S. Th., I-II, 9, 1.

<sup>69</sup> S. Th., I, 79, 12.

<sup>70</sup> S. Th., I-II, 19, 4.

<sup>71</sup> S. Th., I-II, 91, 1 y 2; 93, 2.

<sup>72</sup> S. Th., II-II, 47, 6, 3.

<sup>73</sup> V. S. Th., I-II, 91, 2.

<sup>74</sup> S. Th., I-II, 58, 4.

<sup>75</sup> S. Th., I-II, 60, 1.

<sup>76</sup> S. Th., I-II, 60, 2 y 3; 61, 2.

<sup>77</sup> S. Th., II-II, 61, ss.

<sup>78</sup> S. Th., II-II, 79.

<sup>79</sup> S. Th., II-II, 80, ss.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> S. Th., II-II, 81, 1, 1; 81, 4, 1 y 2.

## II. EL ORDEN SOBRENATURAL

1. *La elevación sobrenatural.* El orden "sobrenatural" se origina con la participación de las naturalezas creadas en la que es superior a todas ellas, a saber, la naturaleza divina.

Dos modos de elevación sobrenatural distingue el Doctor Angélico: Uno "absolutamente singular y propio de Cristo, en quien la naturaleza humana fue elevada a la *unión personal* con el Hijo de Dios", y otro en el que "la naturaleza humana ha sido elevada a Dios... *por la operación* con la que los Santos conocen y aman a Dios"<sup>82</sup>. Y para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, aquella unión personal del Hijo de Dios se realizó, entre otros motivos, "para la plena participación de la divinidad... que nos ha sido conferida por la humanidad de Cristo...: Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios"<sup>83</sup>. Y esta elevación alcanzó igualmente a los ángeles "que convienen con los hombres en su naturaleza genérica (espiritual) aunque no en su naturaleza específica"<sup>84</sup>.

Si consideramos, pues, el nuevo orden que se sigue de esta participación de la naturaleza divina en relación con Dios mismo, autor, ejemplar y fin de la misma, contemplemos lo que con toda propiedad podemos llamar el mundo o el orden sobrenatural.

2. *La visión beatífica.* La visión beatífica consiste en una intuición de la esencia divina en sí misma, sin intervención de concepto alguno que la restrinja. Se trata de una operación "connatural sólo al entendimiento divino", ya que Dios es "el mismo ser subsistente", y siempre "lo conocido está en el que conoce con el mismo modo del que conoce" y, por tanto, sobrepasa la capacidad natural de cualquier criatura<sup>85</sup>. Sólo ha sido posible gracias a la elevación de "la potencia visiva" del entendimiento creado mediante una "perfección sobreañadida" que consiste en "una semejanza de Dios... por la que el entendimiento es capaz de ver a Dios". Santo Tomás lo designa con el nombre de "luz inteligible... de gracia o de gloria", por contraposición a la "luz inteligible... de virtualidad natural"<sup>86</sup>. Para Santo Tomás de Aquino en la visión de la esencia divina por el entendimiento está "la esencia de la bienaventuranza"<sup>87</sup>, como puso bien de manifiesto el P. Rousselot<sup>88</sup>. Sin embargo la operación de la voluntad con el gozo consiguiente a esta visión de la esencia divina, es la "consumación"<sup>89</sup> y la "última perfección de la bienaventuranza"<sup>90</sup>.

<sup>82</sup> S. Th., II, 2, 10.

<sup>83</sup> S. Th., III, 1, 2; S. AGUSTÍN, *Serm.* 371, c. 2 ML, 39, 1660.

<sup>84</sup> S. Th., III, 8, 4, 1.

<sup>85</sup> S. Th., I, 12, 4.

<sup>86</sup> S. Th., I, 12, 2.

<sup>87</sup> S. Th., I-II, 3, 4.

<sup>88</sup> V. *L'intellectualisme de St. Thomas*, Beauchesne, París, 1936.

<sup>89</sup> S. Th., I-II, 3, 4.

<sup>90</sup> S. Th., II-II, 180, 7, 1.



Tomamos nota de que la "gracia" es ya un anticipo o comienzo de aquella visión del cielo, "una incoación de la gloria en nosotros" en frase del mismo Santo Tomás, ya que "ambas se refieren a un mismo género"<sup>91</sup>, requiriendo, por tanto, la misma elevación cualitativa de nuestras potencias naturales.

3. *La sobre-naturaleza*. Santo Tomás en la Suma Teológica<sup>92</sup> estudia en qué consiste esencialmente la "gracia". Lo mismo que el amor con que Dios "ama a todas las cosas que existen"<sup>93</sup> produce en las cosas creadas su ser natural, el amor con que ama a las criaturas racionales por encima de su condición natural para hacerlas participar del bien eterno que es El mismo, produce en el hombre "algo sobrenatural que proviene de Dios"<sup>94</sup>. Esto sobrenatural ha de ser algo que a modo de "forma o cualidad" sea principio intrínseco que "incline" al hombre a las nuevas operaciones por las que consiga el bien sobrenatural eterno; se trata, pues, de una "cualidad" o "hábito", de un "don habitual"<sup>95</sup>.

Pero si la gracia es un "hábito", es algo más que una "virtud", pues toda virtud supone una naturaleza a la que perfecciona en su propio orden natural. La gracia no es, pues, como las virtudes morales naturales. Ni es tampoco una "virtud infusa", pues éstas suponen también "la naturaleza divina participada" —"el *lumen gratiae*"—. Se trata, pues, de un hábito o cualidad que nos hace "participar" de la "naturaleza divina", según la expresión de San Pedro<sup>96</sup>, recibido en un "nuevo nacimiento" por el que somos hechos hijos de Dios<sup>97</sup>. Es toda una "semejanza de la naturaleza divina por nuevo nacimiento o por nueva creación"<sup>98</sup>. Y se trata de una cualidad que no está en ninguna potencia del alma (aunque se llame "lumen") sino "en su esencia misma, puesto que no es una virtud que perfecciona solamente una potencia, sino algo que "per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias", pues "por la gracia somos reengendrados como hijos de Dios"<sup>99</sup>. Es, si se quiere, "un hábito que está en la esencia del alma" disponiéndola en orden a la naturaleza divina que participa<sup>100</sup>. Por ello puede la gracia ser llamada "sobrenaturaleza". Santo Tomás de Aquino estudia en la Prima de la Suma Teológica<sup>101</sup> cómo el alma humana por la gracia es semejante a la naturaleza divina, con una semejanza que alcanza a la misma naturaleza o "especie" divina, siendo imagen de la Santísi-

<sup>91</sup> S. Th., II-II, 24, 3, 2.

<sup>92</sup> I-II, 110.

<sup>93</sup> *Sabiduría*, 11, 25.

<sup>94</sup> 110, 1.

<sup>95</sup> 110, 2.

<sup>96</sup> 2 *Pedro*, 1, 4.

<sup>97</sup> V. 1 *Pedro*, 1, 3, 23; *Juan*, 3, 3; *Tito*, 3, 5.

<sup>98</sup> S. Th., I-II, 110, 4.

<sup>99</sup> S. Th., I-II, 104, 4, sed contra.

<sup>100</sup> V. S. Th., I-II, 50, 2.

<sup>101</sup> q. 93.

ma Trinidad en cuanto que “hay en ella una procesión de palabra en su entendimiento y otra procesión de amor en su voluntad”<sup>102</sup> que nacen o proceden del conocimiento sobrenatural o “noticia de Dios”<sup>103</sup> recibida de modo imperfecto en la gracia, o de modo perfecto en la visión beatífica<sup>104</sup>. Las criaturas irracionales, por el contrario, no son capaces de alcanzar esta semejanza “específica”, sino que llegan solamente a la semejanza de “vestigio” o “efecto”, en cuanto que todas ellas tienen “modo”, “especie” y “orden”<sup>105</sup>.

4. *La nueva estructura potencial.* De esta nueva naturaleza de la gracia “derivarán” y a ella “se ordenarán” unas nuevas virtudes, “las virtudes infusas”<sup>106</sup>. Pues “lo mismo que de la esencia del alma fluyen sus potencias, que son los principios de sus operaciones, también de la misma gracia fluyen virtudes a las potencias del alma, por las cuales las potencias se mueven a sus actos”<sup>107</sup>.

Santo Tomás de Aquino estudia la estructura de estos nuevos hábitos virtuosos en función del nuevo fin al que se ordenan, y en función de la nueva ley de ordenación que ya no es la Ley natural, reflejo de la Ley eterna del Creador según su providencia natural, sino que es “la regla de la Ley divina”<sup>108</sup> que es la “razón... de la conducción de la criatura racional a la vida eterna” y que se llama propiamente “predestinación”<sup>109</sup>. Conforme a esta nueva ley de ordenación la sobrenaturaleza de la gracia requiere unas virtudes morales específicamente distintas de las puramente humanas: una nueva “prudencia”, nueva “justicia”, y nuevas “fortaleza” y “templanza”<sup>110</sup>. Virtudes que ya no podrán ser adquiridas por el hombre, sino solamente “causadas por Dios en nosotros” por lo que se llamarán hábitos o virtudes “infusas”<sup>111</sup>. He aquí las virtudes específicamente cristianas en la doctrina del Doctor Angélico.

Pero aun estas virtudes suponen también nuevos “principios” sobrenaturales, análogos a los principios naturales de nuestro entendimiento y voluntad, las virtudes “teologales” que “sólo se enseñan en la Sagrada Escritura por la revelación cristiana”<sup>112</sup>. “Respecto al entendimiento recibe el hombre unos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina, que son las cosas que hay que creer por la fe; respecto a la voluntad que se ordena al fin sobrenatural con movimiento de intención por el que tiende a él como a algo posible de con-

102 *S. Th.*, I, 93, 6.

103 *S. Th.*, I, 93, 8.

104 *S. Th.*, I, 93, 4.

105 *S. Th.*, I, 93, 6; 93, 2.

106 I-II, 110, 3.

107 *S. Th.*, I-II, 110, 4, 1; V. especialmente III, 62, 2.

108 *S. Th.*, I-II, 63, 4.

109 *S. Th.*, I, 23, 1.

110 *S. Th.*, I-II, 63, 4.

111 *S. Th.*, I-II, 63, 3.

112 *S. Th.*, I-II, 63, 1.

seguir, recibe el hombre la esperanza; y respecto a la misma voluntad que de algún modo se transforma en aquel fin por una unión espiritual, recibe el hombre la caridad”<sup>113</sup>.

Pero además, “en orden al último fin sobrenatural, al que la razón humana nos mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente es informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón, si no interviene también el instinto o moción superior del Espíritu Santo, según aquella que dice el Apóstol: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios; y si son hijos, son también herederos*<sup>114</sup>; y el Salmo 142,10, que nos dice: *Tu Espíritu bueno nos llevará a la tierra verdadera*. Porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo”<sup>115</sup>.

Los dones son, según Tomás de Aquino, “hábitos”<sup>116</sup> que “disponen al hombre a obedecer prontamente al Espíritu Santo”, de manera análoga a como las virtudes morales son hábitos que nos disponen a obedecer a la razón<sup>117</sup>. Los dones se encuentran en todas las potencias que son principio de actos humanos, lo mismo que las virtudes. Al entendimiento especulativo —según Santo Tomás—, le corresponderá el don de entendimiento en cuanto a la aprehensión y el de sabiduría en cuanto al juicio. Al entendimiento práctico, el don de consejo, en cuanto a la aprehensión, y el de ciencia en cuanto al juicio. A la parte apetitiva corresponderán los dones de piedad en nuestras relaciones voluntarias para con los demás (abarcando todo el campo de la virtud de justicia y sus anejas), y los dones de fortaleza y temor de Dios en lo que concierne a nosotros mismos.<sup>118</sup>

El lugar de los dones está entre las virtudes teologales que “unen nuestra mente con Dios”<sup>119</sup> y son como los “principios” de ordenación en el nuevo orden<sup>120</sup>, y las virtudes morales infusas, que “perfeccionan a la parte apetitiva a obedecer a la razón”<sup>121</sup>. Los dones del Espíritu Santo “disponen las potencias del alma a someterse a la moción divina”<sup>122</sup>; son, pues, superiores a las virtudes morales, que ordenan sólo según la razón; pero son inferiores a las virtudes teologales, que son su norma y su fin<sup>123</sup>.

Según Santo Tomás, para alcanzar el último fin sobrenatural “necesitamos ser movidos siempre por cierto instinto superior del Espíritu Santo”<sup>124</sup>

<sup>113</sup> *S. Th.*, I-II, 62,3.

<sup>114</sup> *Rom.*, 8, 14, 18.

<sup>115</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 2.

<sup>116</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 3.

<sup>117</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 1.

<sup>118</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 4.

<sup>119</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 8.

<sup>120</sup> *S. Th.*, I-II, 62, 1; 63, 3.

<sup>121</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 8.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *S. Th.*, I-II, 68, 2, 2; V. 68, 3, 3.

aunque no necesitemos ser movidos por el Espíritu Santo “en todas las cosas”, sino sólo en lo que no alcanza nuestra razón “ya sea con su misma perfección natural, o en cuanto informada por las virtudes teologales”<sup>125</sup>.

Algunos pondrán en duda las autoridades escriturísticas en que se apoya el Doctor Angélico para demostrar, por ejemplo, el número de dones del Espíritu Santo, o hasta el de las virtudes teologales, e incluso, si se quiere, la “infusión” de nuevas virtudes morales, de orden sobrenatural. Pero no podemos dudar de la comprensión profunda del conjunto de la Escritura por parte del que ha llegado a ser Doctor Común de la Iglesia, ni podemos tampoco creer que sus doctrinas teológicas se basen solamente en aquellos argumentos exegeticos. Mas ello es un problema distinto al que ahora nos ocupa y no vamos a entrar en él.

5. *La acción de Jesucristo y de los Sacramentos en este nuevo orden.* Para Santo Tomás de Aquino “la causa de la gracia divina es únicamente Dios”<sup>126</sup>, pues “sólo Dios puede deificar comunicando el consorcio de la naturaleza divina por una participación de su semejanza”<sup>127</sup>. Jesucristo, en cuanto que es el eterno Hijo de Dios es también “dador de la gracia”<sup>128</sup>. La humanidad de Cristo, al ser asumida por la persona del Verbo, “en virtud de la divinidad unida a ella” ha sido también hecha “causa de la gracia”<sup>129</sup>. “La virtud salvadora de la divinidad de Cristo fluye —luego— a los sacramentos a través de su humanidad”<sup>130</sup>. Así se establece para el Doctor Angélico un triple grado de causalidad de la gracia: Dios es la “causa principal”; la humanidad de Cristo es una causa instrumental unida a la divinidad (“instrumentum coniunctum”); los sacramentos son las causas instrumentales separadas (“sicut instrumentum separatum”)<sup>131</sup>. El Doctor Angélico advierte, no obstante, que la humanidad de Cristo “no es como un instrumento inanimado” de su divinidad, sino “animado con alma racional” y hasta con “gracia santificante”<sup>132</sup>. Los sacramentos son también verdaderas “causas instrumentales”, aunque su virtualidad dependa siempre en último término de la causa principal<sup>133</sup>. También hay que notar que en la doctrina del Doctor Angélico, supuesto el pecado original y la obra salvadora de Cristo<sup>134</sup>, “los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud *especialmente de la pasión* de Cristo” tanto en cuanto nos libran del pecado, como

<sup>125</sup> S. Th., I-II, 68, 2, 3.

<sup>126</sup> S. Th., III, 62, 1.

<sup>127</sup> S. Th., I-II, 112, 1.

<sup>128</sup> S. Th., III, 7, 7, 2.

<sup>129</sup> S. Th., III, 112, 1, 1.

<sup>130</sup> S. Th., III, 62, 5.

<sup>131</sup> S. Th., III, 62, 5; V, 8, 1, 1.

<sup>132</sup> S. Th., III, 7, 1, 3.

<sup>133</sup> S. Th., III, 62, 4; V, 62, 1, 2.

<sup>134</sup> V. S. Th., III, 1, 2; III, 47 y 48.

en cuanto al nuevo culto de la religión cristiana, iniciada con su Sacrificio de la Cruz <sup>135</sup>.

Como la Iglesia, según la semejanza del Apóstol, es el Cuerpo místico de Cristo, también Cristo es la Cabeza de la Iglesia <sup>136</sup>. Cuerpo que está constituido por los hombres que ha habido desde el principio del mundo hasta su fin, según la diversidad de unos que son miembros de la iglesia sólo con una potencia que nunca pasará a acto, y la de otros en la que esa potencia pasa alguna vez a acto, uniéndose a la Cabeza ya sea por la fe, por la caridad viatorial o por la gloria del cielo <sup>137</sup>.

La Eucaristía “contiene al mismo Cristo substancialmente” y “significa la unidad de Cristo con su Iglesia” <sup>138</sup>, que es “la unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación”, y que es la “realidad” (*res*) de este sacramento <sup>139</sup>. “A ella parecen ordenarse todos los demás sacramentos como a su fin” <sup>140</sup>. Para Santo Tomás, lo mismo que para San Agustín, el bautismo es ya “el principio de la vida espiritual” <sup>141</sup>, y “no hay duda de que los fieles se hacen partícipes del Cuerpo de Cristo... por la fe... y por la intención de la Iglesia” <sup>142</sup>.

Fuera de los sacramentos para el Doctor Angélico puede también darse la gracia de los mismos, pues “el poder de Dios no está atado a los sacramentos visibles” <sup>143</sup>. Pero para alcanzar la realidad y la gracia de ellos se requiere al menos tener el deseo (“*votum*”) de recibirlos cuando se tiene uso de razón <sup>144</sup>.

### III. RELACION ESPECIAL ENTRE AMBOS ORDENES, SEGUN SANTO TOMAS

1. *Relación de subordinación instrumental*. Toda la doctrina de Santo Tomás sobre la relación entre el orden natural y el sobrenatural se basa en el siguiente principio: “la gracia no anula ni suprime a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona” <sup>145</sup>. La naturaleza no ha sido anulada ni desvalorizada; al contrario, la gracia la supone como una base insustituible y le añade nuevas perfecciones.

La elevación al orden sobrenatural en “filiación adoptiva”, según Santo Tomás, le da al hombre una “semejanza participada de la filiación natural” di-

<sup>135</sup> S. Th., III, 62, 5.

<sup>136</sup> Rom., 12, 4-5; 1 Cor., 12, 12 ss.; S. Th., III, 8, 1.

<sup>137</sup> S. Th., III, 8, 3.

<sup>138</sup> S. Th., III, 65, 3.

<sup>139</sup> S. Th., III, 73, 3.

<sup>140</sup> S. Th., III, 65, 3.

<sup>141</sup> S. Th., III, 73, 3.

<sup>142</sup> S. Th., III, 73, 3 y ad 1; V. S. Acuña, *In Ioh.*, 6, 55; ML, 35, 1614.

<sup>143</sup> S. Th., III, 68, 2.

<sup>144</sup> S. Th., III, 68, 2; 73, 3.

<sup>145</sup> S. Th., I, 1, 8, 2; V. I, 2, 2, 1.

vina de Jesucristo<sup>146</sup>. Pues bien, en Cristo “ambas naturalezas se dan con la perfecta razón de cada una, a saber, divina y humana” sin mezcla ni alteración alguna<sup>147</sup>. Por ello el Doctor Angélico atribuye a Jesucristo lo que supone cada una de ellas en su razón completa y perfecta<sup>148</sup>, y así, además de la ciencia divina<sup>149</sup> le atribuye una ciencia humana natural, pues sin ella “el alma de Cristo sería más imperfecta que las almas de los demás hombres”, e incluso llega a decir que “en vano tendría Cristo un alma intelectiva, si no entendiese con ella”... “Nada de lo natural faltó en Cristo, puesto que asumió toda la naturaleza humana”<sup>150</sup>; e igualmente atribuye a Cristo una voluntad humana racional, libre y sensible como la de los demás hombres<sup>151</sup>.

En Cristo, sin embargo, ambas naturalezas se relacionan con una subordinación instrumental: “*la naturaleza humana de Cristo fue como el instrumento de su divinidad*”<sup>152</sup>. “Dondequiera que hay varios agentes ordenados, el inferior es movido por el superior. Así en el hombre el cuerpo es movido por el alma, y las fuerzas inferiores, por la razón... Y así en Nuestro Señor Jesucristo la naturaleza humana era movida y regida por la divina... ”<sup>153</sup>. Y el Doctor Angélico explica también el modo cómo aquella naturaleza humana era movida y regida por la divina: “La acción del que es movido por otro es doble: una, la que él realiza por su propia forma; y otra, la que realiza por el agente que le mueve. Así la acción del hacha por su propia forma es cortar; y en cuanto es movida por un artesano, su acción es hacer un banco... También en Cristo su naturaleza humana tiene una forma propia y unas fuerzas propias por las que actúa; y lo mismo su naturaleza divina. Y, por tanto, su naturaleza humana tiene una acción propia, distinta de la divina. Pero la naturaleza divina de Cristo utiliza la acción de su naturaleza humana, como la de un instrumento suyo propio y, asimismo, su naturaleza humana participa de la acción de la naturaleza divina, como todo instrumento participa también en la acción de su agente principal”<sup>154</sup>. Con ello pone el Doctor Angélico en plena luz la acción de la humanidad de Cristo como “*instrumentum coniunctum*” de la divinidad<sup>155</sup>.

De modo semejante en nuestra elevación a lo sobrenatural se da una subordinación instrumental del mismo género. “La gracia no anula a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona”<sup>156</sup>. También nuestra naturaleza

---

<sup>146</sup> S. Th., III, 3, 5, 2.

<sup>147</sup> S. Th., III, 2, 1; 3, 2.

<sup>148</sup> S. Th., III, 3-5.

<sup>149</sup> S. Th., III, 9, 1.

<sup>150</sup> S. Th., III, 9, 1; V. III, 12, 2.

<sup>151</sup> S. Th., III, 18, 1-4.

<sup>152</sup> S. Th., III, 18, 1, ad 2.

<sup>153</sup> S. Th., III, 19, 1.

<sup>154</sup> S. Th., III, 19, 1.

<sup>155</sup> V. S. Th., III, 8, 1, 1; 62, 5.

<sup>156</sup> S. Th., I, 8, 2; 2, 2, 1; etc.

tiene una acción propia que no está en modo alguno suprimida por la elevación a lo sobrenatural. Los actos de inteligencia y de las virtudes naturales humanas, no se suprimen ni se anulan, según Santo Tomás. El hombre tiene en su entendimiento “una forma (natural) que es su luz inteligible, y que le basta para conocer las cosas inteligibles a que puede llegar a través de lo sensible”<sup>157</sup>; y “en su estado de naturaleza íntegra con sus propias fuerzas naturales podía querer y obrar el bien proporcionado a su naturaleza, como lo es el de las virtudes adquiridas”<sup>158</sup> y hasta “amar a Dios sobre todas las cosas”<sup>159</sup>.

Pero además de su acción natural propia, nuestra naturaleza tiene otra acción “por el movimiento de la naturaleza superior... por una participación sobrenatural de la divina bondad”<sup>160</sup>, que se concreta en “una visión sobrenatural de Dios” que comienza ya en este mundo de modo “sucesivo” por la pedagogía divina de la fe<sup>161</sup>; en un “movimiento de tensión” de nuestra voluntad hacia Dios mismo por la esperanza<sup>162</sup>, y en “una unión espiritual” también de nuestra voluntad con Dios mismo por la caridad<sup>163</sup>. Es decir, que por la fe nuestro entendimiento se eleva a un objeto totalmente sobrenatural que es Dios conocido en sí mismo, y por la esperanza y caridad nuestra voluntad se eleva también a una operación que sobrepasa sus fuerzas naturales y participa del amor auxiliante y unitivo divino. Ello ha sido posible gracias a la acción de Dios, causa principal de la acción de las virtudes teologales en nuestro entendimiento y voluntad<sup>164</sup> que los ha elevado a esta acción instrumental sobrenatural.

La razón humana misma podrá ver a Dios en su misma esencia<sup>165</sup> y “aprender” lo que El le muestra incluso en este mundo con la luz de la fe<sup>166</sup>. En el campo de la fe nuestra razón no sólo podrá demostrar los preámbulos de la fe<sup>167</sup>, sino también “persuadir” lo que la fe nos propone, como hicieron los Santos Doctores<sup>168</sup>, “excogitar y abrazar las razones que para la verdad creída pueda encontrar”<sup>169</sup>, a fin de explicarla teológicamente. Pues la teología utiliza también a la razón humana... para manifestar las cosas que enseña. Porque como la gracia no anula a la naturaleza, sino que la perfecciona, es preciso que la razón natural preste su servicio a la fe (*subserviat fidei*), lo mismo que la in-

---

<sup>157</sup> S. Th., I-II, 109, 1.

<sup>158</sup> S. Th., I-II, 109, 2.

<sup>159</sup> S. Th., I-II, 109, 3.

<sup>160</sup> S. Th., II-II, 2, 3.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> S. Th., I-II, 62, 3.

<sup>163</sup> S. Th., I-II, 62, 3.

<sup>164</sup> V. S. Th., I-II, 62, 1; II-II, 6, 1, 2; 24, 2.

<sup>165</sup> S. Th., I, 12, 1; I-II, 3, 8.

<sup>166</sup> S. Th., II-II, 2, 3.

<sup>167</sup> S. Th., II-II, 1, 5, 1; 2, 4; 2, 10, 2.

<sup>168</sup> S. Th., II-II, 1, 5, 2.

<sup>169</sup> S. Th., II-II, 2, 10.

clinación natural de la voluntad presta su obsequio (*obsequitur*) a la caridad. Y por ello dice el Apóstol<sup>170</sup>: *sometiendo nuestro entendimiento en cautividad en obsequio de Cristo*<sup>171</sup>.

También la esperanza teológica actúa en nuestra voluntad misma en la que está como en su propio "sujeto"<sup>172</sup>. Y lo mismo ocurre con la caridad<sup>173</sup>.

Pero esta acción sobrenatural de las virtudes teologales en nuestras potencias naturales tiene consecuencias inmensas. En su acción de causa principal, la caridad debe regir y ordenar todo el movimiento voluntario humano, pues "la virtud a la que pertenece el último fin impera a las virtudes a las que pertenecen los fines secundarios... (y ella) tiene por objeto el último fin de la vida humana que es la bienaventuranza eterna, extendiendo, por tanto, su acción a los actos de toda la vida del hombre a modo de imperio"<sup>174</sup>. Para Santo Tomás "la virtud se ordena al bien"<sup>175</sup>, y "el bien último y principal del hombre es el gozo de Dios... al que se ordena el hombre por la caridad"<sup>176</sup>. Ella, pues, deberá ordenar a todas las demás virtudes que tienen por objeto los demás bienes y fines "secundarios y particulares", como son, por ejemplo, el orden público de un estado al que alude expresamente Santo Tomás. Para el Santo, los bienes que son objeto de las virtudes naturales humanas son "bienes particulares verdaderos"; pero son bienes "imperfectos... si no se orientan al bien final y perfecto" del hombre<sup>177</sup>. Esta orientación al bien "principal" y "perfecto" del hombre les tendrá que venir de la caridad, que es la que da la nueva "forma" sobrenatural a todas las demás virtudes<sup>178</sup>. Evidentemente a las virtudes humanas naturales no les dará la caridad una "forma" substancial que las constituya en una nueva "especie" sobrenatural como a las virtudes morales infusas<sup>179</sup>, sino solamente una forma accidental —como accidental es la gracia<sup>180</sup>— que eleve instrumentalmente los bienes objeto de dichas virtudes naturales con una ordenación a los bienes sobrenaturales.

Algunos pensarán que estamos exponiendo la concepción maritainiana del humanismo cristiano, y no es así. Hemos estudiado los problemas con el mismo maestro Santo Tomás de Aquino, y tenemos no pocos puntos de coincidencia, concretamente en lo que supone lo que Maritain ha llamado el "humanismo de la Encarnación"<sup>181</sup>. Sin embargo distamos mucho de la concepción mari-

<sup>170</sup> 2 *Cor.*, 10, 5.

<sup>171</sup> *S. Th.*, I, 8, 2.

<sup>172</sup> *S. Th.*, II-II, 18, 1.

<sup>173</sup> *S. Th.*, II-II, 24, 1.

<sup>174</sup> *S. Th.*, II-II, 23, 4, 2.

<sup>175</sup> *S. Th.*, I-II, 55, 3; II-II, 23, 7.

<sup>176</sup> *S. Th.*, II-II, 23, 7.

<sup>177</sup> *S. Th.*, II-II, 23, 7.

<sup>178</sup> *S. Th.*, II-II, 23, 8.

<sup>179</sup> V. I-II, 63,4.

<sup>180</sup> V. *S. Th.*, I-II, 110, 2.

<sup>181</sup> *Humanismo integral*, Buenos Aires, 1966, p. 62.



tainiana de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, aparte de lo discutible que encontramos las apreciaciones históricas de Maritain. Nosotros hemos hablado de subordinación "instrumental" de lo natural a lo sobrenatural, en consecuencia lógica con la doctrina de Tomás de Aquino sobre la Encarnación. Pero Maritain no admite este tipo de subordinación cuando escribe: "en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal, que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos ha llegado a su mayoría de edad... No es que se desconozca, en modo alguno, la primacía de lo espiritual. Lo temporal estará subordinado o sometido a lo espiritual, mas no a título de agente instrumental, como ocurría tan frecuentemente en la Edad Media, sino a título de agente principal menos elevado..."<sup>182</sup>. Evidentemente aquí Maritain se aparta plenamente de la terminología y hasta de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que gira en torno al doble quicio de la acción instrumental y de la acción propia, tal como ya hemos explicado.

2. *El concepto de "naturaleza íntegra" y sus consecuencias.* El concepto de "naturaleza íntegra" para Santo Tomás, se contrapone al de "naturaleza caída" ("*natura corrupta*") y al de "naturaleza herida" ("*natura vulnerata*"). El hombre en el estado de "justicia original" tenía su naturaleza "íntegra"<sup>183</sup>. El pecado original no sólo privó al hombre de aquella justicia original por la que "la razón dominaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma, y la misma razón estaba perfectamente sujeta a Dios"<sup>184</sup>, sino que dejó también a nuestra naturaleza "herida" en su natural "inclinación a la virtud"<sup>185</sup>, "destituyendo en cierto modo a todas las fuerzas del alma del orden propio con que se ordenan naturalmente a la virtud... Y como hay cuatro potencias del alma que pueden ser sujeto de virtudes... privó a la razón de su ordenación a la verdad, dejándola con la herida de ignorancia; privó a la voluntad de su ordenación al bien, dejándole la herida de malicia; privó a la parte irascible de su ordenación a lo arduo, dejándole la herida de debilidad; y privó a la concupiscible de su ordenación al deleite moderado, dejándola herida con la concupiscencia"<sup>186</sup>.

Estas heridas, según Santo Tomás, las infringe a la naturaleza humana no sólo el pecado original, sino también los pecados actuales personales, que "disminuyen en cada uno la inclinación al bien de la virtud"<sup>187</sup>.

El principio de Santo Tomás "la gracia no anula a la naturaleza sino que la supone y la perfecciona" cobra aquí nueva luz. La gracia tendrá como primer efecto la "justificación" del hombre, la cual "consiste en aquella rectitud

<sup>182</sup> *Humanismo integral*, p. 135.

<sup>183</sup> V. p. e. *S. Th.*, I-II, 109, 3, 4.

<sup>184</sup> *S. Th.*, I-II, 85, 3; V. I, 95, 1, 3.

<sup>185</sup> *S. Th.*, I-II, 63, 1; 85, 1.

<sup>186</sup> *S. Th.*, II-II, 85, 3.

<sup>187</sup> *S. Th.*, I-II, 85, 3; V. art. 1 y 2.

de ordenación... por la que la parte superior del hombre se somete a Dios y las fuerzas inferiores del alma se someten a la suprema que es la razón”<sup>188</sup>. Es, pues, también un efecto de la gracia el “sanar” a la naturaleza herida por el pecado<sup>189</sup>. Indudablemente en la mente de Santo Tomás de Aquino la restauración del bien natural humano, era uno de los efectos de la Pasión de Cristo, cuya humanidad fue el “instrumento de la divinidad” para librarnos del pecado<sup>190</sup>.

Cierto que el Doctor Angélico no ha desarrollado todos estos principios que nos llevarían a formular la doctrina teológica del auténtico “humanismo integral”, en el que en frase de Maritain, “la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios”<sup>191</sup>. Las consecuencias de esta doctrina serán de no poca importancia para el campo de las relaciones entre la teología y las ciencias humanas, para el de las relaciones entre la teología moral con el derecho y la política, y por supuesto para el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

No perdamos de vista que el bien natural humano, para el Doctor Angélico, aunque es un “bien secundario y particular del hombre”, no deja de ser un “verdadero bien”... “en cuanto ordenable en sí al bien principal que es el último fin”. El bien natural humano es, pues, siempre en sí mismo un “verdadero bien”<sup>192</sup>.

Es de todos conocido cómo el Concilio Vaticano II en no pocas de sus constituciones y decretos nos ha repetido estas enseñanzas que hunden sus raíces en la revelación divina, y las ha ido aplicando a los diversos ámbitos y situaciones del momento actual. Indudablemente el Concilio ha hecho algo más que filosofía humana y nos ha hablado no tanto del valor de los bienes creados y humanos, como de su ordenación a lo sobrenatural. Pero no ha dejado de reconocer el valor de “verdaderos bienes” ni de enseñarnos su ordenación a lo sobrenatural. Así, por ejemplo, en la constitución dogmática sobre la Iglesia hablando sobre la misión “regia” de los laicos les enseña cómo deben trabajar con Cristo, a quien “están sometidas todas las cosas hasta que El someta a sí mismo y todo lo creado al Padre, para que Dios sea todo en todas las cosas”<sup>193</sup>. . . . Porque el Señor desea dilatar su reino... en el cual la misma criatura quedará libre de la servidumbre de corrupción en la libertad de los hijos de Dios<sup>194</sup>. . . . Y así habla el Concilio de la “dignidad de la persona humana”<sup>195</sup>, de la “índole comunitaria de la vocación humana según el plan

188 *S. Th.*, I-II, 113, 1.

189 *V. p. e. S. Th.*, I-II, 109, 3.

190 *S. Th.*, III, 49, 1.

191 *Humanismo integral*, p. 62.

192 *S. Th.*, II-II, 23, 7.

193 *Cf. I Cor.*, 15, 27-28.

194 *Cf. Rom.*, 8, 21. *LG*, 36.

195 *GS*, 12, ss.

de Dios”<sup>196</sup>, de la “justa autonomía de la realidad terrena”, poniendo muy en guardia contra una falsa interpretación de aquella “autonomía”<sup>197</sup>, de la “ayuda que la Iglesia a través de sus hijos presta al dinamismo humano”<sup>198</sup>, etc. Por lo demás no es nada nuevo la actitud de la Iglesia defendiendo el valor de los bienes naturales, el valor de la razón natural para conocer la realidad, o hasta el mismo derecho natural. Son todos ellos auténticos bienes que deben integrarse necesariamente en el bien total y sobrenatural del hombre. Lo contrario nos llevaría al maniqueísmo, al protestantismo de algunos reformadores que negaron el valor de los actos humanos, o a tantas otras formas de teología proscritas a lo largo de la historia.

Cuando estos bienes naturales humanos no son ordenados por el hombre al fin sobrenatural en virtud de lo que podemos llamar un “humanismo cristiano” y en último término por las virtudes teologales, para el Doctor Angélico son todavía objeto de “virtudes verdaderas, aunque imperfectas”<sup>199</sup>. La Iglesia podrá siempre aprobar y colaborar en todo lo que pertenezca realmente a este “bien secundario y particular”, ordenable de suyo al bien sobrenatural, aunque de hecho no sea ordenado a aquel fin por todos los hombres, y quede para muchos sólo en el rango de virtudes imperfectas. Pero ni el Doctor Angélico dejó de alertarnos sobre la naturaleza herida con ignorancia, malicia y concupiscencia, ni el Concilio Vaticano II ha dejado de exhortarnos a “sanear las estructuras y los ambientes del mundo”<sup>200</sup>.

3. *Fe y ciencia natural humana*. Como “la gracia no suprime a la naturaleza sino que la supone y la perfecciona”<sup>201</sup> la fe supone también el conocimiento de “las cosas que la razón humana puede investigar acerca de Dios”<sup>202</sup>. Pues bien, como estas verdades “sólo llegarían a conocerlas unos pocos, y después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores... fue necesario que se las enseñara la revelación divina”<sup>203</sup>, y que el hombre pudiera también “recibir las por la fe”<sup>204</sup>.

Se trata del conocimiento de la existencia de Dios y de cuanto la razón humana puede conocer de El, que según el Doctor Angélico “se preexige para la fe”<sup>205</sup>. Santo Tomás supone que un mismo hombre no puede a la vez tener fe y ciencia de estas mismas verdades<sup>206</sup>. Pero su profundo realismo le hace

<sup>196</sup> GS, 24.

<sup>197</sup> GS, 36.

<sup>198</sup> GS, 43.

<sup>199</sup> S. Th., II-II, 23, 7.

<sup>200</sup> LG, 36.

<sup>201</sup> S. Th., I, 1, 8, 2, etc.

<sup>202</sup> S. Th., I, 1, 1.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> S. Th., II-II, 2, 4. V. Conc. Vaticano I, const. de fide catholica, cap. 2, *Denz. Schön.*, 3005.

<sup>205</sup> S. Th., II-II, 1, 5, 3.

<sup>206</sup> S. Th., II-II, 1, 5, c. 4.

comprobar la deficiencia de la razón humana en las cosas de Dios, como lo demuestra el hecho de que “los filósofos en su investigación natural de las cosas humanas erraron en muchas cosas y llegaron a opiniones contrarias”<sup>207</sup>. Y así, al haber sido estas verdades naturales reveladas también por Dios, pueden también “presuponerlas con su fe aquellos que no las han demostrado” en realidad<sup>208</sup>.

Santo Tomás, ciertamente, dista tanto del fideísmo como del racionalismo. Su doctrina es sutil y precisa. Pero lo más importante son las consecuencias que de ella se derivan para las relaciones entre la doctrina de la fe y las ciencias filosóficas humanas en lo que toca a la existencia y naturaleza de Dios y a nuestras relaciones con El. Históricamente no podemos dejar de reconocer que la filosofía cristiana ha tenido su origen en estas enseñanzas de la revelación divina en lo que de suyo es campo y dominio de la ciencia natural humana.

4. *Virtudes infusas y virtudes naturales humanas*. El mismo principio “la gracia no suprime a la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona”, nos obliga también a afirmar, según la doctrina del Doctor Angélico, la necesidad de que las virtudes sobrenaturales infusas proporcionen también lo que de suyo es propio de las virtudes naturales adquiridas, cuando éstas han sido destruidas como consecuencia de actos contrarios pecaminosos<sup>209</sup>. Santo Tomás afirma categóricamente que “con la caridad es necesario tener también todas las demás virtudes morales”<sup>210</sup>. Su razonamiento es claro: “Aunque el agente principal esté bien dispuesto no habría una acción perfecta, si el instrumento no está igualmente dispuesto. Para que el hombre actúe rectamente en lo que es para el fin, es preciso que tenga no sólo la virtud que lo dispone acerca del fin, sino también las virtudes que lo disponen acerca de los medios que se orientan a este fin”<sup>211</sup>. Por consiguiente, “con la caridad se infunden juntamente todas las virtudes morales”<sup>212</sup>. Ciertamente, que no hace aquí Santo Tomás distinción entre virtudes morales infusas y virtudes puramente naturales. Pero cuando se plantea el caso de los Santos que han experimentado dificultad en alguna virtud, responde más explícitamente: “algunos Santos se dice que no tuvieron algunas virtudes en cuanto hallaban dificultad en sus actos por la razón ya dicha —(por algunas disposiciones contrarias causadas por actos anteriores)— aunque tenían los hábitos de todas las virtudes”<sup>213</sup>. Y afirma además, que “aquella dificultad no ocurre en las virtudes morales adquiridas, pues por el ejercicio de los actos con que se adquieren, desaparecen las disposicio-

<sup>207</sup> S. Th., II-II, 2, 4.

<sup>208</sup> S. Th., II-II, 1, 5, 3.

<sup>209</sup> V. S. Th., I-II, 63, 2, 2.

<sup>210</sup> S. Th., I-II, 65, 3, 1.

<sup>211</sup> *Ibid.*

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> S. Th., I-II, 65, 3, 3 y 2.

nes contrarias”<sup>214</sup>. Creemos, pues, evidente, que según Santo Tomás con la caridad se nos infunden solamente las virtudes sobrenaturales, y que, por tanto, se pueden tener las virtudes morales infusas, sin tener las virtudes naturales adquiridas.

Sin embargo no podemos minimizar la afirmación general del Doctor Angélico en el citado artículo 3º: “con la caridad se infunden al mismo tiempo *todas* las virtudes morales” y lo que dice ad 1um: “Aunque el agente principal esté bien dispuesto no habría una acción perfecta, si el instrumento no está igualmente dispuesto, etc.”. Por consiguiente, la mente del Doctor Angélico creemos ser que en las virtudes morales “infusas” se contiene también toda la virtualidad de las virtudes morales adquiridas, para suplir lo que le faltare a la naturaleza en su ordenación “instrumental” al último fin. Así nos lo confirma la comparación del Santo Doctor entre la virtud infusa y la adquirida a propósito de la concupiscencia, y su afirmación de que “la virtud infusa hace que no se obedezca a la concupiscencia del pecado, y ello lo hace infaliblemente mientras permanece. Pero la virtud adquirida falla en esto, aunque en pocos casos...”<sup>215</sup>.

Las consecuencias de esta doctrina son de gran trascendencia. La gracia es también educadora de la misma naturaleza, y la Iglesia tiene también por ahí una misión educadora para la humanidad aun en lo puramente natural y humano.

5. *Pecado y “gratia sanans”*. Para Santo Tomás la gracia santificante es también “justificante” y tiene una función “reparadora” y “sanante” en la misma naturaleza moral del hombre arruinada y herida por el pecado<sup>216</sup>.

La acción sanativa de la gracia se realiza no sólo en nuestro apetito inferior insubordinado a la razón por la concupiscencia o “fomes peccati”<sup>217</sup>, sino especialmente en nuestra misma razón “que debe someterse a Dios y hacer de El el fin de su voluntad” para ordenar luego todos los demás actos humanos<sup>218</sup>. Con frase sencilla y precisa afirma Santo Tomás que “el primer efecto (de la gracia) es sanar el alma”<sup>219</sup>.

En su Comentario a las Sentencias el Santo identificó este efecto sanativo de la gracia habitual con las distintas gracias sacramentales, que se ordenarían a “reparar los (distintos) defectos que se siguen del pecado”<sup>220</sup>. Pero ya allí reconocía el Santo la dificultad de distinguir tales defectos<sup>221</sup>, y al parecer no insistió más en aquella distinción.

<sup>214</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>215</sup> *De Virtut.*, 10, 14; V. 10, 15.

<sup>216</sup> *V. S. Th.*, I-II, 109, 3. 8; II-II, 2, 5, 1.

<sup>217</sup> *V. S. Th.*, I-II, 109, 8; III, 15, 2.

<sup>219</sup> *S. Th.*, I-II, 111, 3.

<sup>220</sup> *V. IV Sent.*, d. 1, q. 1a. 4 q. 5.

<sup>221</sup> *V. Ibid.*

La acción de la gracia es clara para el Doctor Angélico. Cuanto mayor es la gracia santificante, más perfectas son las virtudes y, en consecuencia, más se restablece el equilibrio de la "naturaleza íntegra" bajo el dominio de lo sobrenatural. Hablando concretamente del "fomes peccati" afirma el Santo: "Cuanto más perfecto es uno en la virtud, tanto más se debilita en él la fuerza de la concupiscencia"<sup>222</sup>. Y de su doctrina sobre las virtudes teologales, sobre todo de la caridad<sup>223</sup> y más especialmente aún de su doctrina sobre los dones del Espíritu Santo<sup>224</sup> son no pocas las consecuencias que se siguen para el restablecimiento del equilibrio perfecto del hombre en su naturaleza humana "restaurada" e "íntegra" en cuanto es posible en este mundo, sometida perfectamente a la elevación sobrenatural de la gracia por la virtud sobrenatural infusa de "religión" como se da en los Santos<sup>225</sup>.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

---

<sup>222</sup> *S. Th.*, III, 15, 2.

<sup>223</sup> *V. S. Th.*, II-II, 184, 2.

<sup>224</sup> *V. S. Th.*, I-II, 68; II-II, 8. 9. 19. 45, etc.

<sup>225</sup> *V. S. Th.*, II-II, 81, 8, 1.