

# Relación y trascendencia



Rafael María de Balbín

# Relación y trascendencia



Universidad  
Monteávila

RIF: J 30647247-9

©2012 Rafael María de Balbín  
Universidad Monteávila  
RIF J-30647247-9  
Boleíta Norte, Caracas  
[www.uma.edu.ve](http://www.uma.edu.ve)

Queda hecho el depósito de ley  
Depósito legal: lf..  
ISBN:

Impreso en Caracas, en los talleres de Altolitho C. A.  
Printed in Venezuela

## **Sumario**

|  |     |
|--|-----|
| Introducción .....                         | 7   |
| I. El ser del ente                         |     |
| 1 Receptividad.....                        | 11  |
| 2 El ente y el ser .....                   | 21  |
| II. Predicamental y trascendental          |     |
| 3 El ámbito de la relación.....            | 35  |
| 4 La causalidad y las relaciones.....      | 45  |
| III. Participación                         |     |
| 5 La noción de participación .....         | 57  |
| 6 Creación y participación en el ser ..... | 63  |
| IV. Hacia la trascendencia                 |     |
| 7 Participación y trascendencia .....      | 75  |
| 8 Trascender en libertad.....              | 89  |
| V. Inclinaciones naturales                 |     |
| 9 Relaciones trascendentales .....         | 109 |
| 10 En pos del bien.....                    | 133 |



## **Introducción**

Hago aquí *algunas* consideraciones acerca de la trascendencia metafísica, tema vasto si los hay. Con el propósito inicial de renunciar a toda *exhaustividad*.

La línea temática para penetrar en esta realidad viene dada por la relación, siguiendo algunas de sus múltiples facetas. Convendrá no perder de vista la relación, para no perder el hilo entre la variedad de los tópicos que se proponen.

Para ello se aborda en el capítulo I la mutua implicación entre el espíritu humano y la realidad de todo ente, transida de la trascendencia de su acto de ser, que siempre desborda, de un modo o de otro la limitada realidad que a primera vista se nos ofrece. La receptividad del espíritu humano la hallamos siempre presente.

El conjunto de la realidad y del entorno humano se nos presenta como un entramado de relaciones. Los aspectos predicamental y trascendental de la relación implican los correspondientes modos de la causalidad –predicamental o trascendental– que les da origen. Es el contenido del capítulo II.

Los entes de nuestra experiencia se nos presentan como limitados, si bien hechos partícipes de una perfección superior. El capítulo III se ocupa de la noción de participación: la condición creatural supone un ser recibido y participado, y constituye un requerimiento de trascendencia. La persona humana destaca por la categoría de su ser, recibido en pertenencia perenne.

El capítulo IV desarrolla la mutua implicación entre la participación y la trascendencia. La persona humana se abre relacionalmente hacia las otras personas humanas y hacia Dios. Sólo en las relaciones interpersonales hay una plena trascendencia, que se alcanza en el ejercicio de una libertad que ama en verdad.

Las *inclinaciones naturales* (capítulo V) del hombre son relaciones trascendentales que le orientan hacia su verdadero bien. En prosecución benevolente del bien se va acercando progresivamente y como consecuencia a su felicidad.

# I

## El ser del ente



# 1

## Receptividad

**E**stamos de continuo inmersos en la realidad, aunque a veces tratamos de escaparnos. Tan inmersos que formamos parte importante de ella. Pero hace falta el esfuerzo intelectual que lleve a *sorprenderse* ante lo que parece obvio, sin dar por supuesto que ya lo sabemos. Se ha señalado en variadas ocasiones que los niños de corta edad, cuando están *estrenando* su conocimiento intelectual se hacen y hacen preguntas *metafísicas*.

– Mamá, ¿quién hizo el mundo?

Y la mamá responde:

– El mundo lo hizo Dios.

Y el niño vuelve a preguntar:

– Y a Dios ¿quién lo hizo?

Aquí comienzan los apuros de la mamá.

En cambio los adultos fácilmente pensamos que ya sabemos todo lo que hay que saber.

Para filosofar necesitamos una actitud de *asombro*, pero no un asombro cualquiera. Es insuficiente una sorpresa o asombro puramente emocional, que pasa de largo cuando cambian la circunstancias; hace falta un asombro que nos lleve a inquirir en la realidad con nuestro intelecto. “La filosofía tiene también en amplias extensiones un interés de investigación dirigido a lo material y al contenido objetivo del ser. En ciertas épocas ella hace también esta investigación con una seguridad racional semejante a la de las ciencias particulares. Tales épocas de inatacable seguridad racional son, incluso, muy fértiles en intuiciones metafísicas. Pero como filosofía (y esto quiere

decir como ciencia fundamental) ha de estar atenta a aquellas preguntas de principio que sobre ella han relegado las ciencias particulares como últimas preguntas. Preguntas a las que no se puede dilatar más su respuesta. Pues no hay otra ciencia detrás a quien poder cedérselas. Como filosofía tiene el riguroso deber de no satisfacerse sólo con un sencillo «tener» la verdad, sino que ha de buscar el fundamento racional que justifique objetivamente hablar de una real posesión de la verdad”<sup>1</sup>.

En este sentido es preciso vencer la inercia intelectual, que es comodidad; suposición de que estamos plenamente en posesión y disfrute de la verdad, pudiendo vivir de rentas intelectuales. Cuando la búsqueda de la verdad se paraliza, se produce como una esquematización o *fosilización* del conocimiento, que pierde su frescura y se ampara en fórmulas hechas, aspirantes a encerrar la realidad dentro de sus angostos límites. El amor a la verdad implica siempre la ulterior búsqueda, la consciencia de que nuestro conocimiento es *todavía* limitado.

“Movido por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del *asombro* suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal”<sup>2</sup>.

---

1 P. WUST. *Incertidumbre y riesgo*. Rialp. Madrid, 1956, pp. 118-119.

2 JUAN PABLO II. Enc. *Fides et ratio*, n. 4.

Nuestro intelecto está constitutivamente abierto a la realidad de las cosas, a la verdad. Deseamos naturalmente saber, y hemos de procurar que ese afán, lejos de disminuir, vaya progresivamente creciendo en el conocimiento de los entes. “Este *ethos de la objetividad*, que naturalmente se hace sentir en nosotros, consiste en aquella actitud infantil y despreocupada ante el ser al que aceptamos tanto tiempo como no estemos bajo el peso de falsas teorías. Es aquella abertura de nuestra alma hacia el ser y hacia la verdad en la que se silencia totalmente todo egoísmo de tal modo que poseemos todavía una simpatía originaria hacia lo objetivo. En nuestra naturaleza espiritual existe, desde el principio, la misma tendencia de rectitud de ser, de la *rectitudo*, que podemos apreciar como línea total de objetividad en todos los seres que no tienen espíritu, desde el animal hasta la más pequeña molécula de polvo”<sup>3</sup>.

Para progresar en el conocimiento de la verdad es necesaria la que podríamos llamar *humildad intelectual*, con la que el intelecto humano no busca el protagonismo de sus logros ni de su lucimiento, sino simplemente captar la realidad tal como es. “Es evidente, por ejemplo, que, en lo que atañe a la verdad y al conocimiento de la misma, todo el esfuerzo, toda la actividad volitiva del espíritu humano debe tender a mantenerse pasiva, limitándose a recibirla. La verdad no es, en modo alguno, hecha por el hombre; precisamente el mayor cuidado, el mayor empeño del hombre, debe consistir en no hacer nunca la verdad, sino en recibirla. Y no nos imaginemos que es cosa fácil; por el contrario, esto es difícil, y lo otro fácil”<sup>4</sup>.

Sería perjudicial para el conocimiento de la realidad el pensar que nuestras construcciones mentales nos permiten de-

---

3 P. WUST. o. c., p. 63.

4 TH. HAECKER, *La joroba de Kierkegaard*. Rialp. Madrid, 1954, p. 107.

cir la *última palabra* acerca de ella. “La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo *sistema* filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del *pensar* filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de modo coherente”<sup>5</sup>.

Nuestro conocimiento filosófico –en profundidad– de la realidad no es puramente subjetivo ni dependiente de las circunstancias cambiantes de una época y de un lugar. Hay en la filosofía, al igual que en otras ramas del conocimiento humano un progreso real, que cuenta con las adquisiciones que otros muchos han ido realizando en las diversas coyunturas históricas. “En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales funda-

---

5 JUAN PABLO II. Enc. *Fides et ratio*, n. 4.

mentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos, recta ratio*<sup>6</sup>.

La realidad nos viene *dada*, desde mucho antes de que la abordemos en una empresa filosófica. Atenerse a ella no es empresa de poca monta. Nuestro intelecto es realmente *medido* por las cosas, y sólo mide los objetos artificiales o *artefactos*, en la medida en que son un resultado de nuestro ingenio y de nuestro esfuerzo. Como vivimos rodeados de entes artificiales en nuestra civilización tecnológica, es muy saludable también para la tarea intelectual el contacto con la naturaleza, que de por sí no es evasión de la realidad sino primario contacto con ella. Se capta así vitalmente que el hombre no es un *demiurgo*, un creador del mundo, sino sólo un respetable espectador (y a veces también actor).

Y más admirable y enriquecedor es el trato y el conocimiento de las personas. Más allá de las lecturas e interpretaciones subjetivas de la realidad o de buscar en el propio lenguaje un significado autosuficiente, las obras de arte y el lenguaje

---

6 Ibídem.

remiten a la presencia *real* del ser de las cosas, fundada en el Ser trascendente. El lenguaje, que es expresión del pensamiento humano, nos remite directamente a la realidad que el conocimiento ha ido desentrañando. El lenguaje permite, como acción espiritual del yo, comunicarse valorativamente con las otras personas. Sólo quien se abre a la realidad del tú, escapa de la cárcel del subjetivismo, con una “robusta actitud que vence la gravitación hacia el solipsismo individualista no mediante evasiones pseudointelectuales, sino en virtud de la fuerza unitiva del amor”<sup>7</sup>.

La mayor parte de nuestros conocimientos no los hemos adquirido por experiencia directa ni por razonamiento científico, sino sencillamente por una fe o confianza humana, por el testimonio de otra persona. “Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las capacidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más íntima y estable con ellas”<sup>8</sup>.

La conciencia, incluso, que cada hombre tiene de sí, depende de su apertura al diálogo con otras personas. Esta apertura supone confianza: “Al poseer *intimidad*, las realidades

---

7 A. LÓPEZ QUINTÁS. *El poder del diálogo y del encuentro*. B.A.C. Madrid, 1997, p. 6.

8 JUAN PABLO II. Enc. *Fides et ratio*, n. 32.

personales sólo pueden ser conocidas si se *autorrevelan*. Tal revelación se realiza sobre todo a través del *trato*, de la creación de ámbitos interaccionales con las demás personas”<sup>9</sup>.

La comunicación entre las personas constituye siempre mejor fuente para el conocimiento y para el enriquecimiento personal. “Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda en la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta”<sup>10</sup>.

Los libros son ayudas para la filosofía, con tal de que no nos contentemos con saber o repetir lo que otros dijeron, en lugar de enfrentarnos con el gran libro de la realidad, especialmente de la realidad de las personas. Huyamos de los meros glosadores o postglosadores, los que se limitan a comentar lo que otros dijeron, sin asumir personalmente el compromiso de pronunciarse acerca de la realidad<sup>11</sup>.

Bien es verdad que cada día nos llegan avalanchas de información, mucha más de la que se puede recibir y asimilar

---

9 A. LÓPEZ QUINTÁS, o. c., p. 23.

10 JUAN PABLO II. Enc. *Fides et ratio*, n. 32.

11 Cf. G. STEINER. *Presencias reales*. Ed. Dimensiones, Caracas, 1989.

(hay emisoras de radio que ofrecen, como seductora promesa 24 horas diarias de información). Pero ¿es esto un progreso? Lo será en la medida en que nos facilite la búsqueda por parte del intelecto, en profundidad y rectitud. La simple acumulación cuantitativa de conocimientos no constituye de por sí una especial excelencia humana. Podría decirse del erudito y todavía más del hombre *bien informado*, lo que en alguna ocasión se ha caracterizado como: «Un océano de conocimientos con un centímetro de profundidad». Gran actualidad tiene aquella pregunta, formulada hace un buen número de años:

*¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido con el saber?  
¿Dónde está el saber que hemos perdido con la información?*<sup>12</sup>

Existe una extraña aprensión a enfrentarse plenamente con la realidad, que es a la vez pereza (resistencia al esfuerzo intelectual) y temor (a comprometerse, a *complicarse la vida*), a pesar de la natural inclinación humana a conocer:

*Anda, anda, anda, dijo el pájaro; la especie humana  
no puede soportar mucha realidad.  
El tiempo pasado y el tiempo futuro  
lo que podía haber sido y lo que ha sido  
apuntan a un solo fin, que está siempre presente*<sup>13</sup>.

El conocimiento humano es laborioso y progresivo. Nuestra captación de la verdad se desarrolla sólo paulatinamente, si bien el mero paso del tiempo nada garantiza si no se aplica diligentemente el intelecto al conocimiento de la realidad:

---

12 T. S. ELIOT. *The Rock*.

13 T. S. ELIOT. *Poesías reunidas*. Alianza Edit., Madrid, 1986. Cuatro cuartetos, I, 1.

*El tiempo pasado y el tiempo futuro  
no permiten más que un poco de conciencia  
(...) Sólo a través del tiempo se vence al tiempo*<sup>14</sup>.

La trayectoria del conocimiento y de la vida tienen su inicio en el *asombro* ante la realidad, que propicia la proyección de la vida hacia delante, y también en la *nostalgia* —recuerdo olvidado del origen—, como ha señalado Carlos Cardona y aparece de algún modo en los versos de Eliot:

*En mi comienzo está mi fin*<sup>15</sup>.

Sólo en la medida en que sabemos de dónde venimos sabremos a dónde vamos.

La receptividad ante el ser de las cosas, ante la realidad, es condición de sabiduría: el empeño por conocer la realidad, sin *inventarla*. La modesta sujeción a los requerimientos que ésta lleva consigo. La filosofía es amor a la sabiduría, y este amor requiere de la entrega y de la humilde disposición de aceptar la realidad tal cual es:

*No me hagáis oír nada  
sobre la sabiduría de los ancianos, sino más bien sobre su locura,  
su miedo al miedo y frenesí, su miedo a la posesión,  
a pertenecer a otro, o a otros, o a Dios.  
La única sabiduría que podemos esperar adquirir  
es la sabiduría de la humildad: la humildad es interminable*<sup>16</sup>.

---

14 *Ibídem*, I, 2.

15 *Ibídem*, II, 1.

16 *Ibídem*, II, 2.



## 2

### El ente y el ser

Con el infinitivo *ser* (*esse*) designamos un aspecto que aparece como central y decisivo en nuestra consideración de la realidad. Es necesario que precisemos bien el significado y alcance de este término, teniendo en cuenta tanto su relevancia como la facilidad de los cambios de sentido en una locución de tanto uso. “Se ha de saber que *esse* se dice de tres maneras. Primero, llámase *esse* a la quiddidad o naturaleza de la cosa, como cuando se dice que la definición es la fórmula que significa lo que es el ser, y en efecto la definición significa la quiddidad de la cosa. En segundo lugar, llámase *esse* al acto mismo de la esencia; así, por ejemplo, vivir, que es el *esse* de lo que vive, es el acto del alma; y no el acto segundo, que es su operación, sino su acto primero. En tercer lugar, dicese *esse* a aquello que significa la verdad de la composición de los términos en las proposiciones; y en este sentido es se llama cópula; y, así concebido, el *esse* no se halla plenamente constituido sino en el entendimiento que asocia o disocia los términos, pero se funda en el ser de la cosa (*fundatur in esse rei*), que es el acto de la esencia”<sup>17</sup>.

En el texto anterior se enuncian claramente los tres sentidos principales en los que podemos considerar algo: en su *modo de ser*, en su más *profunda realidad* o existencia, y en la *consideración que la inteligencia* hace de ella. De los modos de ser se ocupan en general todas las ciencias, que se complacen en analizar, describir y clasificar a los entes. Del modo como las cosas son conocidas se ocupa la Lógica, como ciencia y arte del buen *razonar*. De la realidad más profunda, constitutiva

---

17 TOMÁS DE AQUINO. *In I Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1. (Se toma de la traducción de: E. GILSON, en *El ser y la esencia*. Buenos Aires, 1952).

de todo ente se ocupa en especial la Metafísica o filosofía del ser.

En el idioma castellano se utiliza frecuentemente la expresión *un ser* o *unos seres* para designar todas las cosas o realidades que existen. Buscaremos aquí, en aras de la precisión, emplear la palabra *ente* para designar la cosa, aquello que existe o realmente es, reservando la palabra *ser* para referirnos al principio constitutivo del ente por el cual éste *es*.

Lo primero que conocemos intelectualmente es el ente, aquello que es, aunque nuestro conocimiento sea al principio todavía tosco y muy imperfecto. Y después no salimos de ahí, ya que toda la realidad está compuesta de entes y todo lo que conocemos como dotado de realidad, de un modo o de otro, tiene entidad<sup>18</sup>. Seguimos siempre profundizando y completando nuestro conocimiento de los entes. “Esta sencilla afirmación contiene toda la metafísica de Santo Tomás, desde el análisis de la realidad concreta hasta las pruebas de la existencia de Dios. Todo lo que el entendimiento conoce, se refiere a esa primera captación del ente. La puerta de entrada a la metafísica del ser es ésta y, una vez aferrado ese punto, se entiende bien el sentido de los demás términos del vocabulario metafísico”<sup>19</sup>. La caracterización aristotélica de la Metafísica como “la ciencia del ente en cuanto ente” ofrece perspectivas inagotables.

Hay pues, según lo dicho, tres sentidos principales en el empleo del término *ser* (*esse*): como quiddidad o esencia de la cosa, como acto de la esencia, y como cópula de sujeto y pre-

---

18 TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 1, a. 1: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens”.

19 LL. CLAVELL. *El nombre propio de Dios*. Eunsa, Pamplona 1980, pp. 97-98.

dicado en el juicio. Es en el segundo sentido en el que nos referimos al *acto de ser*, como el constitutivo más hondo de la realidad<sup>20</sup>.

Podemos hacer una consideración complementaria: cuando el intelecto compone y divide, es decir juzga, lleva a cabo la captación de la realidad en su ser, uniendo lo que en ella está unido y separando lo que está separado (*separatio*). Profundizar en esta captación del ser del ente en cuanto tal, es propio de la metafísica. Antes, con la primera operación de la mente, que es la simple aprehensión, se captan las esencias de las cosas, abstrayéndolas de la materia sensible. Captar lo universal a partir de lo particular es propio de la física y de todas las ciencias particulares, ya que en toda ciencia se prescinde de lo accesorio para quedarse con lo fundamental<sup>21</sup>. Pero la profundización en el conocimiento quiditativo de la esencias compete igualmente a la metafísica.

Con todo, la Metafísica apunta especialmente hacia la consideración del ser, que es lo que más propiamente caracteriza al *ente en cuanto ente*. “Es el *esse* el acto intensivo emergente, porque es el acto constitutivo del ente en acto. Es el *esse ipsum* el constitutivo propio de Dios de donde procede la creación, la divina conservación y la moción sobre las creaturas. Es el *esse* el fundamento sobre el que se funda y proyecta la causalidad en su expandirse trascendental y predicamental. Es en fin el *esse* el principio que ordena la predicación de lo real en su pro-

---

20 Hay una doble operación del intelecto. Por la primera se captan las esencias o naturalezas, sean substanciales o accidentales. Es la llamada simple aprehensión. Por la segunda, que es el juicio, se capta el ser de los entes, sin abstraer, separando sólo lo que está separado en la realidad y uniendo lo que en ella está unido. Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In Boëthium de Trinitate*, q. 5, a. 3: “Prima quidem operatio respicit naturam rei (...) secunda operatio respicit ipsum esse rei”.

21 Ibídem.

greso de la univocidad formal a la analogía real. Son los tres *momentos* de la fundación de la verdad del ser, que se implican mutuamente: la constitución, la causalidad, la predicación. Los tres articulados y llenos de la referencia al *esse*, que es el vínculo y el acto universal”<sup>22</sup>.

El ser es siempre punto de referencia para el conocimiento porque es fundamento último de todo ente. De él dimana también la actividad causativa del ente y la posibilidad de predicar o atribuir a los entes determinadas características comunes. La metafísica *resuelve* el ente en sus principios y después *compone* otros aspectos de la realidad a partir de ellos. La *resolución* del ente apunta en último término al acto de ser, que es su constitutivo radical. En la medida en que ello se realiza, y en virtud de la universalidad del conocimiento, aumentan y mejoran las posibilidades de profundizar, de *componer*, aspectos básicos en el conocimiento de todos los entes.

En el fundamento de la metafísica de Santo Tomás de Aquino se hallan dos intuiciones personales y geniales, que son: la visión del ser como acto intensivo del ente, y la distinción real en los entes creados entre la esencia y el acto de ser<sup>23</sup>. Es bien sabido que la captación del ser de los entes como acto radical y raíz de toda perfección es un descubrimiento del aquinate, inédito hasta ese momento. Aristóteles, en su profundización metafísica solamente llegó –y no es poco– a la *substancia*, cuyo acto es la forma *substancial*. Se trata de un conocimiento solamente quiditativo o *esencial*, que no alcanza una explicación *existencial* de la realidad. Y los posteriores filósofos, sean de orientación platónica, aristotélica o neo-

---

22 C. FABRO, *Partecipazione e causalità*. S.E.I. Torino, 1960, p. 653.

23 Cfr. B. MONDIN, *La metafísica di San Tommaso di Aquino e i suoi interpreti*. E.S.D. Bologna, 2002, p. 168.

platónica, permanecieron anclados en la consideración de la substancia o esencia substancial. Las intuiciones de Boecio o de Avicena, cuidadosamente recogidas por Tomás de Aquino, no son todavía propiamente el descubrimiento y valorización del acto de ser<sup>24</sup>.

Cada ente está dotado de su propio acto de ser, y ésta es la raíz más profunda de la distinción de unos y otros<sup>25</sup>. A la vez que la común participación del acto de ser es también, en otro sentido, el fundamento de su proximidad, de su parentesco ontológico<sup>26</sup>. La concreta identidad de cada ente se apoya en la posesión de *su propio* acto de ser: “No es lo mismo el ser del hombre y el del caballo, ni el de este hombre y el de aquel hombre”<sup>27</sup>. Si bien los entes no se distinguen por tener el ser, ya que todos los tienen, sí se distinguen por participarlo de diversas maneras, según su distinta naturaleza, específica o individual<sup>28</sup>. Todos son, tienen realidad, pero *no son* de la misma manera, no tienen las mismas sino diversas perfecciones.

La persona humana está dotada de un alma espiritual y por ello de una especial excelencia. En virtud de su carácter racional, su alma posee, al decir de Carlos Cardona, el acto de ser *en propiedad privada* sin posibilidad de pérdida. Lo que cuenta en cada persona es su ser singular, más que la abstracta

---

24 Vid. *Ibidem*.

25 TOMÁS DE AQUINO. *Q. Disp. De veritate*, q. III, a. 2, resp.: “Diversae autem res diversimode ipsam (divinam essentiam) imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altero”.

26 “Secundum hoc similitudo omnis rei in Dei existit quod res illa a Deo esse participat” (*Ibidem*, q. 2, a. 5, resp.).

27 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 3, a. 5, resp.

28 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* I, 26: “Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt (...) Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode”.

pertenencia a la especie. Amar a una persona es quererla en su singularidad, como tal persona, única e intransferible. No sería válido afirmar: “Yo a la humanidad la amo, lo que me molesta es la gente”<sup>29</sup>.

El acto de ser de un ente cualquiera es en él lo más radical y fundante. A propósito de la omnipotencia divina, que da el ser a los entes con causalidad creadora, es claro afirmar: “El primer efecto es el mismo ser (*esse*), que está presupuesto a todos los demás efectos, y él mismo no presupone ningún otro efecto”<sup>30</sup>.

La realidad de ser es *previa* (no en el tiempo, pues todas las peculiaridades coexisten) a todas las diversas modalidades de un ente. Podemos excogitar y describir las más variadas esencias o modos de ser, con múltiples variaciones substanciales y accidentales. Si carecieran de realidad existencial, si no tuvieran un acto de ser, nada serían: «De un gancho pintado en la pared no se puede colgar más que un abrigo pintado». Todas las perfecciones talitativas o esenciales, sin el acto de ser del ente, están simplemente *pintadas en la pared*.

La prioridad del ser se hace presente en todo ente. “Él mismo es el efecto más común, primero y más íntimo que todos los otros efectos”<sup>31</sup>. Un determinado ente no es sino a través de un determinado modo de ser o *esencia*, que le permite ser él mismo a la vez que lo limita. Un caballo es *nada menos* que un caballo pero *nada más* que un caballo. El carácter potencial de

---

29 Cfr. C. CARDONA. *Olvido y memoria del ser*. Eunsa. Pamplona, 1997, p. 406.

30 TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. III, a. 7, ad Resp.: “Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum”.

31 *Ibidem*, q. III, a. 7, ad Resp.: “Ipsum enim est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus”.

su esencia permite la *irrupción* de las perfecciones del ser, pero sólo hasta cierto punto.

Cada ente es una substancia concreta y existente. Esa substancia recibe el ser a través de la forma substancial<sup>32</sup>, que le confiere su *perfil* propio. Lo que propiamente puede llamarse ente, aquello que tiene ser, es la substancia, que es lo que subsiste, lo que existe en sí mismo, a diferencia de los accidentes<sup>33</sup>, que al no tener un acto de ser propio tienen que existir con el ser propio de la substancia.

En el ser del ente se basa la verdad del conocimiento<sup>34</sup>, que busca penetrar en el meollo de la realidad; ya que sin el ser todas las peculiaridades que pudiéramos señalar conceptualmente quedarían en el aire, les faltaría su radical fundamento. De hecho es en el juicio, segunda operación de la mente humana, donde hay propiamente verdad o falsedad, es decir adecuación o inadecuación a la realidad. Ya que el acto de ser no es *conceptualizable*, sino solamente captable con la referencia judicativa a la realidad en acto.

“El ser (*esse*) es la actualidad de todos los actos, y por esto la perfección de todas las perfecciones”<sup>35</sup>. Esta categórica afirmación de Tomás de Aquino caracteriza adecuadamente, en

---

32 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* II, 55: “Per formam enim substantiae fit proprium susceptivum eius quod est esse”; “Substantia completa est susceptivum ipsius esse”.

33 Cfr. ídem. *In XII Met.*, lect. 1, ed. Cathala, n. 2419: “ens dicitur quasi esse habens; hoc autem solum est substantiae, quae subsistit”.

34 Cfr. ídem. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, solutio: “Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quamdam similitudinem ad ipsum, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis”.

35 Cfr. ídem. *De Potentia*, q. VII, a. 2, ad 9: “Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”.

la medida de lo posible, la excelencia del acto de ser de los entes. De él puede afirmarse intensivamente lo que corresponde al *acto* en cuanto tal: que es perfección sin contaminación de imperfección. El acto de ser actualiza, perfecciona también a las formas substanciales<sup>36</sup>, que son *acto* en su propio orden talitativo. Lo mismo hay que afirmar de las formas o perfecciones accidentales. Es así claro que cualquier ente creado participa de la perfección que corresponde al ser<sup>37</sup>. Si no fuera así permanecería hundido en el tremedal de la nada.

La composición entitativa se halla a un nivel más profundo que el nivel substancial. “En la substancia compuesta de materia y de forma se da un doble orden: uno de la materia a su forma; el otro, de la cosa ya compuesta al ser que participa (*alius autem [ordo] rei iam compositae ad esse participatum*). En efecto, el ser de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino un *aliquid* que viene a la cosa por su forma”<sup>38</sup>. La materia y la forma constituyen la esencia del ente, que le confiere su modo de ser. Pero el ente necesita no solamente tener *un modo*, sino *un ser* de ese modo.

De la composición de materia prima y forma substancial, propia de los entes corpóreos, procede la corruptibilidad. Esto ocurre cuando la forma se separa de la materia para dar lugar a un nuevo compuesto substancial. Pero este cambio substancial no se refiere al acto de ser, otorgado por el Creador y

---

36 Cfr. ídem. *Q. D. De Anima*, a. 6, ad Resp.: “Ipsum esse est actus formae subsistentis”; *Summa theologiae* I, q. 4, a. 1, ad 3: “Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum”.

37 Cfr. ídem. *Summa theologiae* I, q. 45, a. 5, ad 1: “Quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi”.

38 Cfr. ídem. *De substantiis separatis*, c. VI.

conservado por Él<sup>39</sup>. En los entes espirituales –carentes de la potencialidad de la materia– la única manera de recaer en el no ser sería el que el Creador retirara su influjo<sup>40</sup>; en razón de la índole simple o espiritual de su forma substancial o alma, que por ello no está sujeta a corrupción o disgregación, y lleva consigo de modo permanente su propio acto de ser.

Hay en el acto de ser de los entes –como ya se ha señalado– una característica singular: que no es directamente captable a través de un concepto. Podemos conceptualizar las esencias, substanciales o accidentales. Realmente la mente humana es una gran cazadora de esencias, pero a la hora de captar el acto de ser, cuyo efecto primero es la existencia real, se nos escapa, se torna en cierto modo inalcanzable e inexpresable; “el sujeto cognoscente está inmerso en la existencia y en el tiempo, de tal modo que, en él, la eternidad coexiste con el tiempo, y la abstracción con la existencia. Ahora bien, podemos suponer que en Dios, la síntesis de eternidad y de algo parecido a lo que nosotros llamamos existencia es actualmente perfecta. Sabemos también que en el hombre, la co-presencia de eternidad y existencia se puede al menos observar; pero, puesto que Dios es eterno, mientras que el hombre no lo es, su respectiva coexistencia sólo es posible en el hombre, su síntesis no lo es. Su coexistencia, pues, es un hecho, y ese hecho es una pura paradoja. Es, en efecto, la paradoja misma que explica aquella otra, a saber que el conocimiento humano objetivo no logra

---

39 Cfr. Ídem. *Summa theologiae* I, q. 50, a. 5, ad 3: “Non autem dicitur aliquid esse corruptibile por hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae”.

40 Cfr. Ídem. I, q. 104, a. 1, ad 2: “esse per se consequitur creaturae, suppositi tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito tamen influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis (...) magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel materialium creaturarum”; cfr. *De Potentia*, q. 5, a. 3.

captar la existencia o, lo que equivale a ello, que la existencia desaparece siempre tan pronto como el conocimiento objetivo entra en función”<sup>41</sup>. Esto es especialmente claro en el caso de la persona, ente de la mayor jerarquía: el conocimiento del ser personal no es posible lograrlo a través de un procedimiento puramente conceptual.

Llamamos causalidad trascendental a aquella que confiere el ser a los entes. Esta causalidad corresponde solamente a Dios, que es la plenitud de su Ser. Y se despliega en tres planos complementarios, “ante todo la primera constitución de los entes que es el momento de la *creación* del mundo material y espiritual; después la *conservación* en el acto de ser de las cosas creadas; en fin la *moción divina* de las cosas creadas a las propias operaciones naturales o espirituales”<sup>42</sup>. Instalado en su ser y conservado en él, el ente creado recibe además el impulso divino para que pueda obrar, y al hacerlo sea artífice de su propia perfección. El incremento o mayor perfección del ser substancial adviene mediante el obrar, actividad inmanente en las personas, que no consiste principalmente en la adquisición de bienes externos y materiales, sino en el desarrollo de las potencialidades humanas de conocer, amar y trabajar.

En este sentido hay que atender al *ser*, antes que al *tener*, ya que el tener es una consecuencia del ser, en cierto modo externa a la interioridad de la persona misma. Esta consideración tiene gran actualidad en la cultura de la *sociedad de consumo*. A propósito de la vida y enseñanza de San Josemaría Escrivá se ha podido escribir: “Josemaría inscribe su vida en las coordenadas del *ser*, no en las del *tener*. Se mueve, así, en la categoría del *misterio*, que incumbe al *ser*, y no en la del *problema*, que

---

41 E. GILSON. *El ser y los filósofos*. Eunsa. Pamplona, 1979, p. 223.

42 Cfr. C. FABRO, o.c., p. 359.

afecta al *tener*. Ordinariamente, los humanos suelen estar satisfechos con *lo que son*, pero inquietos, azogados, preocupados, y nunca suficientemente abastecidos con *lo que tienen*. Debería ser al revés, pero no ocurre así. El querer *ser mejor*, o ser más plena y fielmente lo que uno *debe ser*, sumerge al hombre en el mundo límpido, fascinante y apacible del misterio. En cambio, el pretender *tener más*, la lucha azarosa por ganar y adquirir propiedades materiales e instalaciones de confort, imbrica al hombre en el laberinto incierto, tortuoso y desasosegante del *problema*<sup>43</sup>.

Es bien conocida la diferencia aludida entre el misterio y el problema: el *misterio* se refiere a la riqueza de la realidad, del ser de las cosas. En el misterio nuestra inteligencia puede profundizar, pero no resolverlo. En cambio el *problema* es planteado por el hombre mismo, y en cuanto lo resuelve no ofrece mayor interés. Corresponde a la Metafísica profundizar en el misterio. Una dimensión todavía más profunda se alcanza mediante la fe y sus consecuencias en el obrar mediante el amor, como apertura generosa a la realidad personal de Dios y de las otras personas humanas.

---

43 P. URBANO. *El hombre de Villa Tevere*. Plaza y Janés. Barcelona, 1995, p. 332.



# II

## Predicamental y trascendental



### 3

#### El ámbito de la relación

A demás de la realidad propia de cada persona, hallamos a nuestro alrededor otras realidades a las que no somos ajenos, sino estrechamente relacionados. De hecho estamos continuamente conociendo la realidad y tenemos advertencia de que somos un sujeto que conoce y que actúa sobre su entorno. Nuestro intelecto, con la mediación del conocimiento sensible penetra en las realidades circundantes, a la par que en la realidad de la propia persona. El conocimiento humano no se desdobra en fases sino que tiene una perfectísima *continuidad*. A la par que veo con mis ojos y oigo con mis oídos, imagino, deseo, entiendo y quiero. El conocimiento humano es sensible y a la vez intelectual. Tiene así el hombre conocimiento de los entes materiales y también de los inmateriales. Y capta tanto la realidad de los entes cuanto sus perfiles o modalidades. Puede distinguir y de hecho distingue entre los diversos y genéricos *modos de ser* que Aristóteles llamó *categorías o predicamentos*: la *substancia*, a la que corresponde existir en sí misma, y los *accidentes*, que no existen de por sí sino radicados en la substancia.

La substancia tiene un carácter *absoluto*, en cuanto subsiste con existencia propia y no está radicada en otro ente. Sin que ello signifique una total independencia o aislamiento, que no posee ningún ente de nuestra experiencia. La substancia posee algunos accidentes *absolutos*, como la cantidad y las cualidades, que corresponden a esa substancia por sí misma. Pero ninguna substancia aparece en nuestra experiencia como aislada, desvinculada de los demás entes. Hay un sinnúmero de conexiones, referencias, una solidaria comunidad de nexos entre las diversas substancias. Podemos conocer a una per-

sona a través de los rasgos de su escritura, somos capaces de vislumbrar al adulto en ciernes observando al niño que crece, descubrimos y valoramos los lazos de la amistad y del parentesco, de la común ciudadanía.

Nos encontramos con ello ante uno de los modos accidentales de ser: la categoría o predicamento *relación*, que implica siempre una referencia de una substancia a otra. Como las relaciones son variadas y múltiples, su número es muy superior al de las substancias, y su descubrimiento contribuye a enriquecer y completar nuestro conocimiento: quizás en buena parte la inteligencia de una persona consiste en descubrir las relaciones que *median* entre las diversas realidades.

Según la visión clásica de Aristóteles y Tomás de Aquino la relación implica una tendencia u orden hacia otros<sup>44</sup>. Esta relación *predicamental* –ya que es uno de los predicamentos o categorías accidentales– tiene un sujeto en el cual radica, un término al que se refiere y un fundamento que la especifica<sup>45</sup> y distingue de otras. Los ámbitos sociales son especialmente ámbitos relacionales: la familia, la empresa laboral, la entidad municipal o estatal, la educación, el comercio. La sociedad no es una superpersona sino un conjunto de relaciones entre personas, en orden a un fin o bien común<sup>46</sup>. Concebir la sociedad como si fuera una persona, superior a las individuales personas humanas, constituye una visión totalitaria de la sociedad. En realidad cualquier sociedad no es más que un conjunto de

---

44 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 28, a. 1 c.; *Summa contra gentiles* IV, 14.

45 Cfr. ídem, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7.

46 “Adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum”. TOMÁS DE AQUINO. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. C. 3.

relaciones en orden a un fin común, y al servicio por tanto de las personas.

Hasta aquí venimos considerando aquellas relaciones que se dan en la realidad de las cosas, si bien la relación tiene una consistencia sutil, por inmaterial y por ser simplemente una referencia no dotada de absolutez. También cuando la mente humana relaciona entre sí sus conceptos, establece con ello relaciones que llamamos *de razón* o lógicas, ya que sólo tienen existencia en la inteligencia relacionante. En cambio, las relaciones predicamentales *reales* tienen su propia y peculiar entidad siempre que sean reales su sujeto, término y fundamento.

La relación predicamental tiene una débil entidad, poca consistencia óptica, pero sus entramados abarcan toda la realidad y hacen que la substancia no exista encerrada en sí misma, sino *en comunidad* con los otros entes. La *realidad* de la relación le viene del acto de ser de la substancia en la que está insertada; su *peculiaridad* procede del referirse a otro. Siendo inmaterial no se integra en la substancia como una de sus partes cuantitativas, sino como un componente metafísico. Mediante las relaciones la substancia, que es su sujeto, se abre a la pluralidad de las otras substancias y a la ajena diversidad.

En la substancia, o sujeto en que la relación radica, existe una cierta virtualidad que constituye el fundamento relacional: así la cualidad es fundamento de la similitud o semejanza (dos gatos blancos son semejantes entre sí), la cantidad es fundamento de la igualdad o desigualdad (este elefante es mayor que esta vaca), la generación es fundamento de la paternidad (Carlos es padre de Juan porque lo engendró), la potestad es fundamento del dominio sobre las cosas (Pedro es propietario de esta casa porque la compró mediante un contrato de

compraventa). La relación que media entre *tal efecto y tal causa* es una relación predicamental, y en ella pueden identificarse el sujeto, el término y el fundamento. Negar este fundamento relacional equivaldría a declarar que todas las relaciones son *de razón*, puestas solamente por la inteligencia de quien las conoce.

Las consideraciones realizadas hasta aquí se mueven todas ellas en el plano *predicamental*, es decir en el plano de los modos de ser, de las esencias, de la talidad de la substancia o de alguno de los accidentes. La relación, que *permea* todo el orden predicamental nos ha venido ayudando a presentarlo y caracterizarlo. Este plano predicamental es perfectamente accesible y conocido, tanto para la experiencia común como para las diversas ciencias particulares.

Además de él es preciso llamar la atención acerca del plano u orden *trascendental*, así llamado porque trasciende o está *más allá* de las categorías o predicamentos, de la substancia y los accidentes. Se trata de un aspecto más profundo de la realidad, cuyo estudio corresponde netamente a la metafísica. Siguiendo el rastro de la relación se debe afirmar que, además de la relación predicamental, existe también la *relación trascendental*. Esta última no es un *modo de ser*, sino un aspecto del mismo *ser*, que se realiza de diversos modos. Es una ordenación o inclinación contenida en la misma esencia o naturaleza de una realidad. Se fundamenta en los principios del ente que llamamos *acto y potencia*: es una tendencia o inclinación del ente potencial hacia aquello que lo actualiza o perfecciona. Esta tendencia de la potencia hacia su acto correspondiente supone ya un cierto grado de perfección o actualidad (sin ella no habría una base de la que partir); y a la vez la imperfección potencial de lo que tiende a perfecciones mayores.

Es bien conocida la distinción entre el acto y la potencia, coprincipios del ente con los que Aristóteles logró explicar el cambio o movimiento, afirmado como realidad omniabar-cante por Heráclito y negado por Parménides en aras de la estabilidad y permanencia del ente. La explicación aristotélica señala que en el ente, además de la perfección concreta que ya tiene (*acto*) existe una posibilidad real de adquirir otras perfecciones distintas (*potencia*); de tal manera que el cambio o movimiento se realiza por la actualización de la potencia mediante el influjo de la causa eficiente. La potencia real no es la mera posibilidad lógica: así la semilla tiene la *real posibilidad* de convertirse en árbol. La potencia está ordenada al acto como a una perfección que le corresponde. Potencia y acto son correlativos: la potencia es tal en cuanto disposición para el acto, y el acto es la realización o perfeccionamiento de la potencia.

Inicialmente detectados el acto y la potencia como principios explicativos del movimiento, contribuyen también para esclarecer la estructura misma de los entes en los diversos niveles: accidental (substancia potencial y accidentes actuales), substancial (materia prima potencial y forma substancial actual) y entitativo (esencia potencial y ser actual). De esa manera la unidad de los entes del universo proviene no de una absoluta simplicidad, sino de una composición de elementos actuales y potenciales. El nivel más profundo de composición es el entitativo (de la esencia y el acto de ser), que refleja la participación por los entes creaturales del Ser (*Ipsum Esse*) divino. El acto de ser, raíz de toda perfección en los entes, es recibido en la potencia (esencia) de la creatura y limitado por ella.

Veníamos hablando de las relaciones. La relación trascendental es la que sigue a la potencia *respecto* a su acto correspondiente: hay una tendencia indeclinable de lo potencial a su

realización actual. Mientras que en la relación predicamental hay una realidad *absoluta* (la substancia) que *se refiere* a otra por medio de aquella (añadido accidental), la relación trascendental es simplemente la potencia que por sí misma es relativa al acto. Puede hallarse en todos los predicamentos o categorías, allí donde haya una dimensión potencial.

La condición creatural es esencial y radicalmente relativa a su Causa Primera. De ella las creaturas han recibido el acto de ser (*actus essendi*), y de ella siguen dependiendo. Tal dependencia es una relación trascendental con respecto a Dios, causa trascendental, creadora y ordenadora hacia el fin. Esta relación no es un simple accidente (relación predicamental) sino una cierta relación (*quaedam relatio*)<sup>47</sup> que expresa la total dependencia en el ser de la creatura con respecto al Creador. No es que toda la creatura sea sino una relación a Dios; pero sí que la potencialidad de su esencia implica una relación de origen, que reclama la presencia del Ser.

La *religación* del hombre a Dios es diversa de su relación (predicamental) con las demás cosas. Negar esta religación sería negar la trascendencia divina y colocar a Dios en el mismo plano que las cosas creadas<sup>48</sup>; “en la criatura la relación a Dios es real; es relación entre el participante y lo participado

---

47 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. 7, a. 9c: “Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura”; “hic autem ordo relatio quaedam est”; ad 5: “Realis habitudo, quae (in creatione) naturaliter sequitur ad productionem creaturae”; q. 3, a. 3: “Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum”. “(...) creatio nihil est alium realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”.

48 Cfr. *Ibidem*, q. 7, a. 8c: “Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem *originis*, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem *diversitatis*: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relatio-

en los términos que comporta la participación trascendental; es relación de origen, de presencia fundante del Ser en el ser del ente, lo cual implica esa total dependencia de la criatura respecto a (relación) Dios, tanto en el ser como en el obrar”<sup>49</sup>. Esta relación no es una relación cualquiera, una entre otras, sino que tiene carácter especial y radical: se refiere al propio carácter creatural de tener un acto de ser participado.

Por otra parte, hablar de la relación trascendental en las criaturas no debe ser motivo de confusión con las relaciones propias de la Santísima Trinidad, de las que trata la Teología de la Fe, ya que el *respectus* trascendental de las criaturas se basa en su potencialidad, totalmente ajena al *Ipsum Esse* divino, que implica pura actualidad.

La relación trascendental supone siempre una dependencia entitativa de la potencia con respecto a su acto correspondiente, y no la particular *talidad* que corresponde a *tal* efecto por derivar de *tal* causa. Proponiendo un ejemplo clásico: Sócrates está sentado, en un lugar y momento determinados. Esa relación puede cambiar, es contingente. Puede dejar de ser *tal*: Sócrates ha abandonado su asiento y se ha puesto a caminar. Pero en el trasfondo de ese hecho subyace la necesidad de lo real: siempre será verdad, necesariamente, que Sócrates estuvo sentado en ese lugar y en ese momento. Ésta es la peculiar necesidad que corresponde al ente en cuanto ente, al ente que tiene la *consistencia* de su acto de ser. De esta índole son las relaciones trascendentales, que reflejan siempre la ordenación

---

nes existant inter creaturam et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aequaliter tamen sibi assimilatas”.

49 A. L. GONZÁLEZ. *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Eunsa. Pamplona, 1979, p. 232.

de las dimensiones potenciales del ente con respecto a su acto correspondiente.

Además de la ordenación entitativa de los entes a su primera causa, suelen enumerarse otras relaciones trascendentales: las de los coprincipios del ente (materia prima con respecto a la forma substancial, substancia con respecto a los accidentes) y también las de las potencias del alma con respecto a sus objetos, por los que se constituyen, especifican y distinguen entre sí (la vista hacia la luz coloreada, el oído con respecto a los sonidos, etc.).

Asímismo la moralidad de los actos humanos, su condición de buenos o malos, es una relación trascendental con respecto al sumo bien o último fin del hombre, ya que todo acto voluntario está ordenado hacia el bien, y los bienes parciales se anhelan en cuanto participan del bien máximo y absoluto, perfección sin mezcla de imperfección, acto puro sin limitación potencial. Así la moralidad no es un añadido postizo al acto humano, sino que viene dada por su misma finalidad entitativa, por la ordenación o tendencia de la voluntad potencial hacia la perfección amable, hacia el bien en cuanto bien.

Si bien el término relación trascendental no aparece explícitamente en las obras de Tomás de Aquino, sí está claramente presente esta noción, que corresponde a la participación trascendental, distinta de la participación predicamental. Así por ejemplo con respecto a la creación afirma Santo Tomás que no es sino una cierta relación a Dios, con novedad en el ser. Y que hay una *proporción* de la criatura hacia Dios, en cuanto es,

con respecto a Él como el efecto a la causa, o como la potencia en relación al acto<sup>50</sup>.

---

50 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. 3, a. 3: “creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam cum novitate essendi”; *Summa theologiae* I, q. 12, a. 1: “Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentiam ad actus”.



## 4

### La causalidad y las relaciones

Según lo que hemos podido ver, la relación trascendental no es una categoría con consistencia propia, ni substancial ni accidental, no es un modo predicamental de ser, sino aquella referencia que la potencia tiene por sí misma hacia el acto correspondiente. Si las relaciones trascendentales corresponden a la naturaleza potencial de los entes, solamente Dios, autor de las naturalezas, puede originar relaciones trascendentales, como ejercicio de su *causalidad trascendental*, que alcanza a los entes en cuanto tales. En cambio el hombre y las demás causas creaturales solamente pueden dar origen a relaciones predicamentales, ya que su *causalidad* es *predicamental*, no creadora sino transformadora<sup>51</sup>.

“Dios es *causa essendi omnibus*, es Causa Primera, porque su efecto propio es el ser, mientras que las causas segundas producen únicamente el *fieri* del efecto y no el *esse*; las causas segundas tienen su ámbito en el plano de la causalidad predicamental: intrínseca (materia y forma) y extrínseca (eficiente y final); la causalidad predicamental intrínseca remite a la causalidad trascendental, que intrínsecamente hace ver la constitución de un ente como compuesto de esencia y acto de ser; y la causalidad trascendental extrínseca es la *causa totius esse*, la *causa essendi*. De ahí que deba afirmarse que la participación trascendental constitutiva tiene su fundamento en la constituyente o causal”<sup>52</sup>. El ente participa del acto de ser porque es causado por Aquél que es el Ser en plenitud.

---

51 Cfr. R. M. DE BALBIN. *La relación jurídica natural*. Eunsa. Pamplona, 1985, p. 70.

52 A. L. GONZÁLEZ. *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Eunsa. Pamplona, 1979, p. 212.

En efecto, mientras que la causalidad trascendental divina da el acto de ser, recibido en las distintas naturalezas o esencias, a todos los entes creados, la causalidad predicamental propia de las creaturas solamente se mueve en el ámbito de los géneros, de las especies y de las peculiaridades accidentales, originando los correspondientes cambios o movimientos. Bien se puede afirmar entonces que la causalidad trascendental *funda* la predicamental. “Hay un doble modo de causar: uno por el que algo es hecho a partir de otro. Y por este modo se dice que algo se hace por comunicación de forma, porque aquello que sobreviene posteriormente se comporta a modo de forma con respecto a lo presupuesto. De otro modo es causado algo sin ningún presupuesto: y de este modo se dice que algo se hace por creación”<sup>53</sup>.

Existen pues dos tipos de agentes: Dios que da el ser, y los agentes naturales que son simplemente transformadores. El primer modo sólo al agente divino le corresponde<sup>54</sup>. “La metafísica de la causalidad creadora es una metafísica de la participación existencial”<sup>55</sup>; en cuanto que quien da el ser trae al ente a la existencia. Causar el ser significa crear: la completa novedad de lo que antes no era nada y ahora es. Un ente creado tiene un acto de ser propio, bien que sea participado de Aquel que es el Ser por sí mismo.

---

53 TOMÁS DE AQUINO. *In librum de Causis*. Lect. XVIII, S. 104, 4: “Est enim duplex modus causandi: unus quidem quod aliquid fit praesupposito altero. Et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia id quod posterius advenit se habet ad id quod praesupponebatur per modum formae. Alio modo causatur aliquid nullo praesupposito: et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem”.

54 Cfr. Ídem. *In II Sententiarum*, d. 15, a. 1, a. 2: “Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam (Metaph., tr. VI) duplex est agens: scil. agens divinum quod est dans esse, et agens naturale quod est transmutans. Dico ergo quos primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest”.

55 M. SCHOOYANS. *Implicaciones políticas de la antropología tomista*. En *Doctor Communis III n.s.*, p.137.

La causalidad trascendental y la predicamental están estrechamente entrelazadas. Bien se podría hablar de una causalidad *horizontal*, que realiza las múltiples transformaciones que apreciamos en el mundo de nuestra experiencia, y de una causalidad *vertical*, que fundamenta y respalda, a nivel entitativo, a los entes que permanecen y que cambian<sup>56</sup>. De esta última no tenemos experiencia directa sino que hemos de inferirla a partir de los hechos que conocemos. La causalidad predicamental presupone la trascendental, de tal manera que la causalidad divina constituye el soporte ineludible de toda la actividad creatural<sup>57</sup>. En ésta el obrar presupone siempre el ser, que la creatura posee participadamente.

Hay un reflejo, a nivel de la actuación u operación, de la distinción real entre la esencia y el acto de ser. El obrar sigue al ser, así como la potencia de obrar dimana de la esencia. Pero como en Dios es lo mismo el ser y la esencia, también se identifican su ser y su obrar. En cambio en el hombre, y en

---

56 “In conclusione si potrebbe forse già enunziare la formula della sintesi tomistica: la causalità trascendentale platonica si integra continuandosi nella causalità predicamentale aristotelica, così come questa si fonda in quella e ad essa rimanda. In altre parole, si tratta di affermare la coesistenza e solidarietà, nel senso di scambievole fondazione, fra immanenza e trascendenza: altrimenti, la causalità non è produzione di essere, ma semplice regolarità di successione di eventi, come l'ha concepito il pensiero moderno”. C. FABRO. *Partecipazione e causalità*. S.E.I. Torino, 1960, p. 130-131.

57 Cfr. *Ibidem*, p. 646: “si può allora concludere che la causalità predicamentale presupone quella trascendentale e così la causalità divina s'intranca, come fondamento, nella causalità predicamentale”. TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. 3, a. 1: “Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo (...). Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus (...): unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio”.

general en todas las criaturas, se distinguen el ser y el obrar, y el alma se distingue de sus potencias de obrar<sup>58</sup>. Esta distinción se basa en las dimensiones potenciales de la criatura, que necesitan ser actualizadas para alcanzar su perfección.

La causalidad predicamental, que es simplemente transformadora, no alcanza lo más íntimo de los entes, sino que sólo los modifica. Incluso en un influjo tan importante como es la generación de otro ente, no es conferido el ser ni la naturaleza sino que solamente son hechos aparecer. “Un ente perfecto que hace partícipe de alguna naturaleza, la hace semejante a sí, pero no produciéndola absolutamente, porque así sería causa de sí mismo; sino que es causa de que la naturaleza humana esté en este hombre engendrado”<sup>59</sup>.

El caso del hombre es totalmente singular entre los entes materiales, ya que conviene con los demás en cuanto a su cuerpo material, pero se distingue por la naturaleza espiritual de su alma. Propiamente hablando los padres no dan el ser al hijo, ni siquiera constituyen su naturaleza humana, simplemente engendran el cuerpo, en el que el Creador infunde un alma humana. La generación y nacimiento de una persona humana es un hecho totalmente desproporcionado con respecto a las posibilidades de sus progenitores.

---

58 TOMÁS DE AQUINO. *Quaestio disputata De anima*, a. 12, sed contra 1: “Sicut se habet essentia ad esse, ita posse et agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae”.

59 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae I*, q. 46, a. 1, ad 6: “Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo”.

Valga un ejemplo de índole jurídica, referido a cómo se concreta en el gobernante el derecho a gobernar o autoridad: “Lo que es de derecho natural es el mismo carácter de la autoridad, su misma entidad como tal derecho a gobernar. Como todo derecho natural se confiere por Dios a través del mismo orden natural, no de un modo sobrenatural o milagroso. Se produce de un modo u otro la designación por parte de la multitud –siempre es necesario un consentimiento, aunque sea mínimo- y Dios confiere al titular la autoridad por medio del llamado concurso natural; modo propio de actuar de la Causa Primera sobre las causas segundas respetando su libertad. Por medio de la acción se determina o pone en acto por los hombres el sujeto de la autoridad. Su causalidad en la concreción del derecho es meramente instrumental, pues la acción divina es ya causa principal adecuada en la colación”<sup>60</sup>.

Dicho con otras palabras: no es el pueblo el que constituye la autoridad como tal derecho a gobernar, sino que simplemente designa al titular y establece las modalidades y condicionamientos que reviste el ejercicio de la autoridad. Roza este tema el de las mutuas implicaciones entre el orden jurídico natural y positivo, y dando un paso más, la intersección de los órdenes predicamental y trascendental. La llamada *soberanía del pueblo* no es un derecho desligado del orden natural establecido por Dios, ni disociado de su querer. En realidad el derecho a gobernar o autoridad no tiene su origen en el pueblo, pues nunca reside propiamente en él sino en el gobernante. Lo que reside en el pueblo es el derecho a designar los titulares de la autoridad y de delimitar las condiciones de su ejercicio.

---

60 R. M. DE BALBÍN. *La concreción del poder político*. Eunsa. Pamplona, 1964, pp. 161-162.

Hemos señalado que la causalidad trascendental es una causalidad creadora. Dificilmente se puede exagerar la importancia de esta afirmación, ya que la creación no se mueve al simple nivel de las transformaciones predicamentales. “La creación no es por esto un simple hecho histórico en el devenir real, sino que es la *situación metafísica* continuamente en acto de la creatura sobre la cual se funda el ser y el obrar de toda causa creada. La penetración, pues, de la causa primera en la causa segunda no constituye una aproximación de una causalidad a otra, sino un *fundamento* en el sentido más intensivo: «En todo orden de causas es necesario que la causa universal preexista en la particular. Pues las causas particulares no obran sino en virtud de las causas universales. Pero es manifiesto que toda creatura que hace algo por medio de un movimiento, es una causa particular, pues tiene un efecto particular; ya que todo movimiento es de esto determinado a aquello determinado, y toda mutación es término de algún movimiento. Así pues es necesario que por encima del modo de hacerse algo por la mutación o el movimiento haya algún modo de hacerse u origen de las cosas sin mutación o movimiento por infusión del ser» (*De substantiis separatis*, c. 7, n. 50; Perrier, 155). El proceso causal es pues un difundirse de la causa en el efecto, pero sin dispersarse, porque la causa está presente al efecto y el efecto, mientras procede, permanece ligado a la causa y las causas segundas a la Causa Primera”<sup>61</sup>.

---

61 C. FABRO; o.c., p. 461. TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. 3, a.1: “Et inde est quod in lib. De Causis [prop. 18] dicitur quod esse eius est per creationem, vivere vero, et coetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectus causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. *De Causis* [prop. 3] quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse”.

La acción causativa divina tiene un sentido eminente. Por ella Dios libremente concede a las creaturas su correspondiente acto de ser. En este caso la causalidad divina, trascendental, afecta a lo más profundo del ente creado, y esto no es simplemente accidental. Es una causalidad que afecta tan radicalmente a la creatura, que constituye en ella una ordenación profunda, una relación trascendental. Es toda la esencia de este concreto ente la que potencialmente está referida al acto de ser que recibe de Dios. La causalidad de las creaturas, que es predicamental establece relaciones causa-efecto, pero solamente a un nivel limitado. “En el común de los casos que son objeto de nuestra experiencia, podemos apreciar por parte de una causa la producción de tales o cuales efectos, pero no de la entidad misma. En estos casos se produce una concreta relación predicamental: la referencia de *tal* efecto a *tal* causa. Si bien bajo ella subyace una relación trascendental, basada en la estructura entitativa del efecto, que por su interna dependencia de su causa primera tiene una referencia necesaria a ella”<sup>62</sup>.

Los prolijos estudios de la realidad a nivel predicamental no deben ser obstáculo para que atendamos también, para que atienda la filosofía —y en su orden la teología— al orden trascendental, a la consideración entitativa, que se halla siempre presente, aunque requiera de un especial esfuerzo intelectual el descubrirla. “Aquellos que en esto no llegan a ver el fondo, me producen el efecto de un espectador que, contemplando a una primorosa bailarina, pura fluidez y ondulación rítmica, me dijera que esta bailarina no necesita ni tiene los fuertes huesos de un sólido esqueleto, puesto que, en realidad no se

---

62 R. M. DE BALBÍN. *La relación jurídica natural*. Cit., p. 63; TOMÁS DE AQUINO. *De malo*, q. 7, a. 7, ad 3: “Dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem (...) alio modo contingenter et quasi per accidens”.

observa el menor rastro de ellos; que esto lo ve a primera vista cualquiera que mire sin prejuicios. ¿Acaso se descubre en la vida perfecta de un santo y en sus palabras henchidas de amor el más leve rastro de las rígidas formas del dogmático? A mi juicio, semejante argumentación es fruto de una irritante debilidad de percepción y de pensamiento. Es indudable que la bailarina no necesita saber si sus huesos y la estructura de su esqueleto son o no condición esencial e indispensable para su movimiento y su arte; pero el anatomista y el fisiólogo tienen que saberlo. Es, asimismo, indudable que puede haber santos absolutamente indoctos y, sin embargo, perfectos, que no sepan una palabra de dogmática ni puedan llegar a aprenderla; pero los teólogos tienen que saberla. La Iglesia es una, pero los miembros y los dones y los oficios son muchos, y uno de estos miembros y dones y oficios es la teología, que debe velar por la inmaculada pureza y verdad de la doctrina”<sup>63</sup>.

Quedarse solamente a nivel predicamental es conocer la realidad a medias: es preciso atisbar el aspecto trascendental que siempre le subyace. En el fondo de todas las peculiaridades de un ente está siempre presente lo más importante y sorprendente: su realidad, su condición de ente, su acto de ser que le hace emergente a la nada.

En el terreno de las ciencias es altamente conveniente la colaboración de las ciencias particulares, que se ocupan sectorialmente de las causas y efectos predicamentales, con la filosofía, que en su núcleo es metafísica y se ocupa de la causalidad, relaciones y estructuras trascendentales de los entes. Habrá también con respecto a ellos unas *ontologías regionales*, que se ocupan de aspectos particulares de la realidad con una consideración filosófico-metafísica; en cuanto que

---

63 TH. HAECKER. *La joroba de Kierkegaard*. Rialp. Madrid, 1958, p. 114-115.

la metafísica influye, a nivel de principios, en toda ciencia, y más acentuadamente en las ciencias filosóficas, como puedan ser la filosofía de la naturaleza, del hombre, del derecho, de la historia, etc., etc. En estas *ciencias medias* el objeto material será aquel aspecto de la realidad del que se ocupa una ciencia particular, pero el objeto formal, la consideración propia, será filosófico.



# III

## Participación



## 5

### La noción de participación

Se ha señalado, por parte de un distinguido cultivador de la filosofía, L. B. Geiger<sup>64</sup>, que la participación tiene dos sentidos o dimensiones de despliegue. La participación *por composición* es de matriz platónica y se refiere a los coprincipios que integran el ente: la forma substancial y la materia prima, según los cuales el ente tiene un perfil esencial o *talitativo*. En cambio la participación por *semejanza formal* es de inspiración aristotélica, y se basa en la grados de perfección que hay en los diversos entes. Esta última es también cultivada por el Pseudo-Dionisio. Tomás de Aquino llevará a cabo una síntesis de ambas. “La prueba de la existencia de un ser absolutamente perfecto, tal como la formula la *Suma Teológica*, se apoya sobre los grados innegables de bondad, de ser y de nobleza, es decir sobre la diversidad interior a los trascendentales. Nosotros hemos demostrado que esta diversidad es la de las esencias o cualidades substanciales. Ellas son en efecto las solas que diversifican inmediatamente al ser como tal, así como la sola substancia es ser por sí”<sup>65</sup>. Conocemos la unidad y la diversidad de los entes, su *talidad* a la par que su *ser*. “Estamos en presencia de una necesidad objetiva. La unidad viene del objeto, como la diversidad. Los objetos que nosotros conocemos son tan verdaderamente y tan evidentemente del *ser* como son *tales* y *tales* objetos. Conocer el ser de las cosas y su unidad en el ser es tan espontáneo y tan necesario como conocer las cosas

---

64 Cfr. L.B. GEIGER. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin.* J. Vrin. Paris, 1953. 2 ed.

65 *Ibidem*, p. 342.

mismas”<sup>66</sup>. Son los dos aspectos que se presentan siempre en el ente: el esencial y el existencial o entitativo.

Nuestro conocimiento detecta necesariamente, por un proceso espontáneo e innegable, la presencia de lo perfecto en lo imperfecto, la participación por la que el participante remite a lo participado. “La necesidad que descubre nuestro espíritu de lo imperfecto a lo perfecto, de la multiplicidad de los entes al Ser, sería de la misma naturaleza y tendría la misma fuerza obligante que la necesidad de que goza el principio de no-contradicción. Sin duda la evidencia no es la misma en los dos casos. Para el principio de no-contradicción, podemos constatar con una evidencia inmediata que la negación del principio es una negación del pensamiento. Para el Ser más perfecto, por el contrario, jamás, lo sabemos, nuestro conocimiento puede alcanzar una visión positiva. El se ve impedido de partir, de ponerse en camino hacia el Absoluto. Pero él sabe que, si las condiciones presentes no llegan a cambiar, jamás su caminar tendrá fin”<sup>67</sup>.

La co-implicación de los planos predicamental y trascendental en todos nuestros conocimientos salta a la vista a poco que nos detengamos a considerarla. Pero es preciso detenerse expresamente para captar y poner de manifiesto esa dimensión de *profundidad* que implica siempre la participación. “A los ojos de Santo Tomás, en efecto, los sistemas de la participación que él critica no han sabido discernir los dos planos que, sin cesar, se superponen y se compenetran en nuestro conocimiento. Muy a menudo el primer plano, hecho de nuestras representaciones imaginativas, enmascara completamente el segundo, que sin embargo está siempre presente aunque no

---

66 Ibídem, p. 356.

67 Ibídem, p. 357.

sea percibido. La unidad entre los dos es tan simple que puede parecer una tarea inútil poner en evidencia el plano profundo, es decir la presencia del ser en todo conocimiento”<sup>68</sup>.

Por su parte Cornelio Fabro distingue el orden *estático* de la participación del orden *dinámico* de la causalidad. La participación puede ser *trascendental* (la de los entes que participan del ser a través de su esencia) y *predicamental* (que es o bien primaria: la participación del género por las especies; o secundaria: la participación de la especie por sus individuos). La causalidad es la que da origen a la participación. La causalidad *trascendental* es creadora del *esse*, común para toda la realidad. La causalidad *predicamental* transforma o mueve en el ámbito de los géneros y de la especie. Por esta causalidad predicamental la forma substancial confiere el *esse* a la materia prima, y la estructura como una única realidad. De este modo el orden trascendental *funda* el predicamental<sup>69</sup>.

“Ocurre que algunas cosas se dicen semejantes de dos maneras. O bien porque participan de una misma forma, como dos cosas blancas de la blancura; y así todo semejante es necesario que esté compuesto de aquello en lo que conviene con el otro semejante y de aquello en que difiere de él, ya que la semejanza no es sino una diferencia, según Boecio. De donde así Dios no puede ser semejante ni conveniente ni conforme a nada, tal como frecuentemente se encuentra dicho por los filósofos [*participación predicamental*]. O bien porque uno que

---

68 Ibidem, p. 451: “Aux yeux de S. Thomas, en effet, les systèmes de la participation qu’il critique n’ont pas su discerner les deux plans qui, sans cesse, se superposent et se compénétrant dans notre connaissance. Le plus souvent le premier plan, fait de nos représentations imaginatives, masque complètement le second, qui cependant est toujours présent même s’il n’est pas aperçu. L’unité entre les deux est si simple que cela peut paraître une tâche inutile de meter en évidence le plan profond, c’est-à-dire la présence de l’être en toute connaissance”.

69 Cfr. C. FABRO, o.c., pp. 640 y ss.

posee participativamente una forma, imita a aquello que la tiene esencialmente. Como si un cuerpo blanco se dijese semejante a la blancura separada, o como si un cuerpo en ignición con respecto al mismo fuego. Y tal semejanza que pone composición en uno y simplicidad en otro, puede ser de la creatura con respecto a Dios, participante de la bondad, sabiduría, etc., cada una de las cuales es en Dios su propia esencia [*participación trascendental*]"<sup>70</sup>. El doble modo de participación manifiesta la semejanza y la desemejanza entre los diversos entes, en diversos niveles de composición y de perfección.

La semejanza revela la participación, pero en la participación trascendental no existe un paralelismo de simetría, pues "más propiamente podemos afirmar que la creatura es semejante a Dios, que lo contrario. Pues llamamos semejante aquello que posee la cualidad o la forma de otro. Y las perfecciones que se encuentran en Dios de manera absoluta, se dan en las demás cosas por una participación imperfecta; y como atendemos a ellas para hablar de la semejanza, hemos de advertir que dichas perfecciones se encuentran en Dios absolutamente, pero no en la creatura. Y así la creatura participa de algo que propiamente es de Dios. Y no puede afirmarse que Dios tiene lo que es propiamente de la creatura. Por ello no es conveniente decir que Dios es semejante a la creatura, como tampoco decimos que un hombre es parecido a su retrato, aun cuando

---

70 TOMÁS DE AQUINO. *In I Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 1.: "Contingit aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudine non sit nisi differentiam, secundum Boëthium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedine separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudine quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam, vel aliquid huiusmodi quorum unumquodque in Deo est essentia eius".

correctamente decimos que su retrato es semejante al hombre. Mucho menos podemos decir que Dios se asemeje a las creaturas. Porque asemejarse indica un cierto movimiento hacia la semejanza, y por tanto más bien corresponde a aquello que recibe la perfección por la que se hace semejante. Y la creatura recibe de Dios la perfección por la cual se le asemeja, y no al contrario. Por consiguiente Dios no es semejante a la creatura, sino a la inversa”<sup>71</sup>. Se manifiesta así la proximidad entre los efectos y la Causa Primera, y a la vez la infinita distancia de éstos con respecto a Aquella, y la infinita trascendencia de Aquella con respecto a éstos.

No cualquier participación revela por igual la semejanza del participante con lo participado. Hay perfecciones que, de suyo, no implican imperfección. Son las llamadas perfecciones *puras* o simples. Otras, por el contrario, sufren la mezcla de la imperfección, de la potencialidad. “De esta manera llamamos sabio a Dios, no sólo en cuanto produce la sabiduría, sino también en cuanto siendo nosotros sabios, de alguna manera imitamos su poder por el que nos hace sabios. Pero no podemos llamar piedra a Dios, aun cuando haya creado la piedra, porque entendemos por piedra un modo de ser determinado, por el cual la piedra se distingue de Dios. Pero la piedra imita a Dios su causa en el ser, en la bondad y otras cualidades semejantes, al igual que las demás creaturas”<sup>72</sup>. Estas perfecciones simples permiten remontarse analógicamente del conocimiento de las creaturas al conocimiento del Creador.

La articulación de la participación y de la causalidad, tanto trascendentales como predicamentales, lleva también consigo dos clases de analogía: la primera es la estática o *de*

---

71 TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* I, 19.

72 *Ibidem*, I, 32.

*proporcionalidad*, que es una analogía de simple semejanza y que podría expresarse así: el ente es al *esse* participado, como el Ente por esencia es al Esse por esencia. La segunda es una analogía *de atribución intrínseca*, que expresa una relación de fundación y dependencia de los entes respecto al ser. En efecto, el ser no pertenece a la creatura (*ens per participationem*) sino por participación del Creador; y el ser no pertenece al accidente (*ens secundum quid*) sino por participación de la substancia (*ens simpliciter*)<sup>73</sup>.

La participación en el ser supone la causalidad creadora. “La estructura tomista del *ens per participationem* presenta la situación paradójica de la infinita distancia con respecto a Dios (*esse per essentiam*) y a la vez la absoluta pertenencia fundada en la «causalidad total» que es la «*causa τοῦ esse*», que es propia de Dios y abraza de modo simple e intensivo la creación, la conservación y la moción divina sobre la creatura, sobre el entero ámbito de la constitución y actividad de los entes. El carácter de inmediatez y totalidad de la divina causalidad funda, a su vez, la inmediatez y totalidad de la «presencia» de Dios en las cosas, que constituye la respuesta y la satisfacción metafísica de Santo Tomás a la exigencia de Parménides”<sup>74</sup>. No es una *identidad* en el ser, sino una *participación* en el ser.

---

73 Cfr. C. FABRO, o.c., *Ibidem*.

74 *Ibidem*, p. 502: “Allora la struttura tomistica dell'ens per participationem presenta la situazione paradossale dell'infinita distanza da Dio (esse per essentiam) ed insieme dell'assoluta appartenenza fondata nella «causalità totale» ch'è la «causa τοῦ esse», ch'è propria di Dio e abbraccia in modo semplice e intensivo la creazione, la conservazione e la mozione divina sulla creatura ovvero l'intero ambito della costituzione e dell'attività degli esseri. Il carattere d'inmediatezza e totalità della divina causalità fonda, a sua volta, l'inmediatezza e totalità della «presenza» de Dio nelle cose la quale costituisce la risposta e la soddisfazione metafisica di San Tommaso all'esigenza di Parmenide”.

## 6

### Creación y participación en el ser

La causalidad trascendental es creadora, confiere el ser. La participación trascendental implica el influjo directo sobre el ser del ente, antes de cuyo conferimiento el ente no es. “Lo que se dice por esencia es causa de todos aquellos que se dicen por participación, como el fuego es causa de todos los encendidos en cuanto tales. Ahora bien Dios es el ente por esencia porque es su mismo ser: todo otro ente es ente por participación, porque el ente que sea su ser no puede ser sino uno como se ha mostrado primeramente. Así pues Dios es la causa de ser para todos los demás”<sup>75</sup>. La diferencia es abismal: no es lo mismo tener un ser recibido, participado, que identificarse plenamente con su propio Ser ilimitado, no recibido de ningún otro.

Se trata aquí de una causalidad no por una razón de necesidad, que en Dios plenamente perfecto y feliz no existía, sino en un desbordamiento de su voluntad libre y amorosa: “Abierta su mano con la llave del amor surgieron las creaturas”<sup>76, 77</sup>.

Cuando Tomás de Aquino se pregunta acerca de si Dios es la causa del ser de todos los entes considera el caso parti-

---

75 TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* II, 15: “Quod per essentiam dicitur est causa omnium quod per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam quia est ipsum esse: omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis”.

76 TOMÁS DE AQUINO. *In Sent.* II, prol.: “Aperta manu clave amoris creaturae prodierunt”.

77 Vid. M. SÁNCHEZ SORONDO. La necesidad de la gracia en el humanismo de Santo Tomás de Aquino. En *El humanismo cristiano en el tercer milenio: la perspectiva de Santo Tomás de Aquino*, Ciudad del Vaticano, 2004, Vol. I, pp. 79 y ss.

cular de las creaturas espirituales, los ángeles, que ocupan el primer lugar en la jerarquía de perfección de los entes creados, y responde: “Es necesario decir que tanto los ángeles como todo aquello que existe con excepción de Dios, ha sido hecho por Dios. Pues sólo Dios es su ser; en todos los otros difieren la esencia de la cosa y su ser, como consta por lo dicho anteriormente. Y por esto es manifiesto que sólo Dios es ente por su esencia; mientras que todos los otros entes lo son por participación. Todo aquello que es por participación, es causado por aquello que es por esencia, como todo encendido es causado por el fuego. De donde es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios”<sup>78</sup>. Aparece aquí con toda claridad el nexo que necesariamente existe entre la participación y la causalidad, que es la que la origina.

El primer efecto de la causalidad divina sobre las creaturas es la creación. Evidentemente sin ella no habría ningún otro efecto, ninguna característica, ninguna perfección. La colación del ser origina una participación de la creatura con respecto al Creador, que es su mismo Ser. “Todo aquello que tiene algo por participación, se reduce a aquello que lo tiene por esencia, como a su principio y causa; como el hierro encendido participa de la ignición por lo que es fuego por su esencia. Se ha mostrado previamente que Dios es su mismo ser, de donde le conviene el ser por su propia esencia: pero a todos los otros les conviene por participación: ya que la esencia de ningún otro es su ser, porque el ser absoluto y existente por sí no puede ser sino uno. Así pues es preciso que Dios sea la

---

78 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I-II, q. 61, a. 1: “Necesse est dicere et angelos et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse”.

causa de que existan todos los que son”<sup>79</sup>. El ejemplo del fuego, que Tomás de Aquino utiliza frecuentemente a propósito de la participación, es como todos los ejemplos, especialmente en metafísica, imperfecto pero esclarecedor.

“*La metafísica de la causalidad creadora es una metafísica de la participación existencial. Para comprenderlo, nos falta subrayar la importancia de la analogía metafísica de atribución entre Dios y los seres finitos. La existencia pertenece intrínsecamente al Ser divino: existir forma necesariamente parte de su naturaleza; existir le es esencial. Es la razón por la cual se dice de Dios que es el analogado principal. Por el contrario, la existencia es extrínseca a la esencia de los seres finitos. El análisis del concepto del hombre no implica que el hombre deba existir realmente. Su existencia es contingente. Es por esta razón que se dirá que los seres finitos son analogados secundarios. La existencia, predicado necesario de Dios, es predicado del hombre como existencia causada o «participada». Es por lo demás en razón de esta analogía fundada sobre la dependencia causal que los hombres pueden conocer a Dios*”<sup>80</sup>. La realidad de los entes que *tienen ser* nos remite a la realidad de Aquel que *es su mismo ser*.

La relación de dependencia de las creaturas con respecto al Creador tiene una importancia decisiva para entender la índole de éstas: “Todo el conjunto de las realidades finitas (el

---

79 TOMÁS DE AQUINO. *Compendium theologiae* I, 68: “Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam: omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt”.

80 M. SCHOONYANS, o.c., p. 137.

orden de participación en el ser) se constituye como tal —y escapa, en consecuencia, al naufragio de la nada— en virtud de una relación de dependencia a Dios Creador. Esta ontológica religión o respecto creatural de ningún modo debe ser concebida —como tantos falsamente piensan— como una relación predicamental consecutiva al acto de ser participado, sino una relación radicalmente constitutiva del mismo en su esencial pertenencia al orden de participación subsistente en el ser, fuera del cual nada sería. Su pobreza ontológica puede describirse una vez más, en términos drásticos y de gran tensión metafísica, diciendo de ella, con Sto. Tomás, que, de suyo, nada son («nihil per essentiam»), fuera de la constitutiva relación de dependencia a la «*Fontanalis Plenitudo*»<sup>81</sup>. El acto de ser, recibido del Creador, no es el *detalle que faltaba a las creaturas*, sino lo que constituye y permite explicar toda su realidad.

La procedencia de las creaturas con respecto al Creador no hay que imaginarla como una especie de emanación, como una derivación necesaria. Entra aquí la soberana libertad divina: Dios crea porque quiere, manifestando con plenitud la perfección de su ser; ya que la libertad es perfección suprema y Dios no está encadenado a propias carencias o necesidades de complementación<sup>82</sup>. Es su bondad la que le lleva a crearnos. Nos crea por un querer que es amor, e infunde en nosotros su bondad<sup>83</sup>. Como ya se ha señalado, en expresión del Aquinate: “Abierta la mano por la llave del amor, las criaturas vinieron a la luz”<sup>84</sup>. Santa Catalina de Siena se pregunta por la finalidad

81 J. FERRER. *Filosofía de la religión*. Palabra. Madrid, 2001, pp. 106-107.

82 TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 3, art. 15: “Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae”.

83 SAN AGUSTÍN. *De doctrina cristiana*, c. XXXII: “quia Deus est bonus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus”.

84 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In III Sent.*, Prol.

de Dios al crear a los hombres, y responde: “¿Cuál ha sido el motivo para darle semejante dignidad al hombre? Ciertamente no puede ser otra cosa que el amor inextinguible con el cual contemplaste en Ti mismo a Tu criatura y te dejaste capturar de amor por ella. Por amor la creaste, por amor le diste un ser capaz de gozar de tu Bien eterno”<sup>85</sup>.

Participación no significa identidad ni confusión. Dios tiene (o más bien es) su propio ser, y cada una de las criaturas tiene el suyo propio. Participar, en este caso, no es tener una parte de otro, sino tener parcialmente lo que otro posee totalmente. “Lo que algo es totalmente, no lo participa, sino que por esencia se identifica con ello. Pero lo que no es totalmente otro porque tiene añadido algo distinto, propiamente se dice que participa. Como si el calor fuese un calor subsistente por sí, no se diría que participa del calor, porque en él nada habría sino calor. En cambio el fuego que es algo más que el calor, se dice que participa del calor”<sup>86</sup>. Así se puede también afirmar que la criatura se relaciona con Dios como el aire con el sol que lo ilumina<sup>87</sup>: si el sol deja de brillar el aire deja de estar iluminado. Así ocurriría si Dios dejase de infundir el ser en los entes contingentes, que no se identifican con su ser y por lo tanto *pueden* recibirlo y perderlo.

El hombre necesita conocer su propia situación creatural para poder *ubicarse* en la realidad, ya que “no es más que un elemento, una parte de ese espléndido derroche divino de la creación: inmensa geografía del ser participado, que a su vez y como totalidad está incluido –sin formar parte, pero en cuanto

---

85 *El Diálogo* 4, 13.

86 TOMÁS DE AQUINO. *In I Metaphysicorum*, lect. 10, n. 154.

87 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 104, a. 1: “Sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem”.

derivado— en la Totalidad divina que lo causa y que, por tanto, lo contiene totalmente. El hombre puede recorrer —no sin esfuerzo— esa geografía en la que se encuentra, y hasta cierto punto trascenderla, llegando hasta aquella cima de la más alta metafísica que es el conocimiento natural de Dios, y advertir así la propia posición y el camino que debe recorrer”<sup>88</sup>.

La participación revela una fundamental composición en los entes creados. Sin esta composición no habría modo de formular ni de entender la participación. “La participación «proporcional» de los seres subsistentes, y particularmente de las personas, en el valor de ser, implica en el ser finito la distinción real, de orden metafísico, entre un principio de perfección, que Santo Tomás llama el ser, y un principio de limitación que llama la esencia. Entre los dos hay una relación de acto a potencia. Si entre estos dos principios sólo viésemos una distinción lógica, ya no explicaríamos la participación ni la analogía: el concepto de ser sería unívoco, y estaríamos arrinconados en el panteísmo; o sería equívoco, es decir que posee diferentes sentidos, y estaríamos condenados al agnosticismo, al escepticismo, a la sospecha”<sup>89</sup>.

La participación del ser divino tiene una particular relevancia en la persona humana. “Si bien es el hombre un ente finito entre otros entes finitos que forman parte en el orden de participación en el ser, es también, sin embargo, por su apertura al ser trascendental intencionalmente infinito, «*finitus capax infiniti*». Se abre a todo lo que es por la experiencia ontológica del ser del ente, vigente siempre en una percepción sensible, la única que le es dada a conocer de modo directo:

---

88 C. CARDONA. *Metafísica de la opción intelectual*. Ed. Rialp. Madrid, 1973, pp. 72-73.

89 M. SCHOOYANS, o.c., p. 137.

el ente corpóreo percibido por los sentidos. Esta apertura al ámbito trascendental postula, pues, el estudio filosófico del hombre en la perspectiva propia de la metafísica. Como dice Sto. Tomás, no puede entenderse lo que participa de modo subsistente en el ser —y sólo la persona subsiste en sentido propio—, «*nisi ut deductum ab esse divinum*» (*Summa theologiae* I, q. 44, a.1), como constituyéndose por la voz en la nada de la Palabra creadora de Dios. Por eso sólo es posible alcanzar la plena inteligibilidad de la persona, en la perspectiva trascendental propia de la metafísica”<sup>90</sup>.

El acto de ser viene conferido directamente a cada ente por Dios, que lo hace a través de la *forma substancial*, la cual modula el modo de la participación. La forma es así principio predicamental del *esse* natural de la persona. Y también el *esse* sobrenatural del cristiano viene conferido a la persona por medio de una *forma* creada, que es la *gracia*<sup>91</sup>. Así, mediante la gracia conferida por Dios, el hombre es verdaderamente *deificado*, hecho partícipe de la divinidad<sup>92</sup>. Podemos hablar de una creación natural, que consiste en el conferimiento del ser natural, y de una re-creación sobrenatural que se lleva a cabo por la colación del ser sobrenatural mediante la gracia<sup>93</sup>.

---

90 J. FERRER. *Filosofía de la religión*, cit., p. 41.

91 TOMÁS DE AQUINO. *De Verit.*, q. 27, a. 1, ad 3: “Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia”.

92 TOMÁS DE AQUINO. *In De Div. Nom.*, c. VIII, lect. 2: «divina virtus dat ipsam deificationem, idest participationem deitatis, quae est per gratiam».

93 TOMÁS DE AQUINO. *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lect. 4: “Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est (*Thren.* III, 4: «Vetustam fecit pellem meam», etc.). Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt”.

“En efecto, así como en el orden natural la forma recoge en sí la mediación formal de todo acto, sea del ser como del obrar, análogamente en el orden sobrenatural es la misma forma, es decir la gracia, la que se constituye en *principium quo* predicamental sobrenatural sea del ser como del obrar. Luego, podemos decir como síntesis conclusiva, según la asunción tomista de la causalidad predicamental aristotélica en el seno de la causalidad intensiva del principio creativo, que si la forma sobrenatural en cuanto participación propia de la naturaleza divina da el *esse et operari* divino como causa segunda, Dios lo hace como Causa Primera. La pertenencia absoluta del *esse gratiae* participado al *esse divinum per essentiam* no puede darse en el orden estático sin darse en el orden dinámico. Si la semántica de la causalidad sintética del principio creativo está obligada a distinguir dos momentos precisos, es decir los del ser y el obrar, la relación de la causa primera con su efecto es en realidad siempre idéntica en ambos momentos: la de la fundación total del acto segundo por parte del Acto Primero”<sup>94</sup>.

A la hora de precisar qué es lo que constituye más íntimamente a la persona no hemos de detenernos ni siquiera en características tan importantes como la intimidad o la libertad, sino acudir al modo en que la persona participa del acto de ser. “Es el mismo principio real de ser, por el que la persona existe –participado en propio por ella según la medida de su peculiar modo de ser– el verdadero fundamento de su unidad subsistente, y, por consiguiente, de su personalidad. Él es, en efecto, el principio unificador y totalizante, porque es el acto último, la perfección de todas las perfecciones esenciales, que, desde el corazón mismo de su realidad, asegura la unidad de todos los principios que constituyen la esencia del ser subsis-

---

94 M. SÁNCHEZ SORONDO. *La necesidad de la gracia en el humanismo de Santo Tomás de Aquino*. En Doctor Communis, Ciudad del Vaticano 2004, fasc. 1-2, 110-111.

tente, participando ellos de él”<sup>95</sup>. No se piense, sin embargo, que esta posesión propia e intransferible encierra a la persona en sí misma. “La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su innegable dimensión de individualidad subsistente por la que posee en propio «este» acto de existir: es –sólo en este sentido– *clausura*: es «en sí». Pero lo es en virtud del acto de ser mismo por el que la persona es persona; y, en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de *respectividad*, apertura o trascendencia a los otros seres subsistentes en el orden de participación en el ser. La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios”<sup>96</sup>. La superior perfección o actualidad de la persona, en virtud de su inseparable e inamisible acto de ser, le permite comunicar su bien con abundancia hacia otros.

Considerar la participación en el ser por parte de los entes finitos es un camino muy directo para probar la existencia de Dios. De alguna manera este argumento resume el proceso que siguen las *cinco vías* de Tomás de Aquino para probar la existencia de Dios: “Otros, en cambio, llegaron al conocimiento de Dios a partir de la dignidad del mismo Dios; éstos fueron los platónicos. Consideraron que todo aquello que es por participación se reduce a lo que es por esencia como a lo primero y sumo, lo mismo que todo lo encendido por participación se reduce al fuego que es tal por esencia. Como todas las cosas que son participan del ser, y son entes por participación, es necesario que haya algo en el vértice de todas las cosas que sea por esencia su mismo ser; y éste es Dios, que es la suficientísima y dignísima y perfectísima causa de todo el ser, del

---

95 Ibidem, pp. 108-109.

96 Ibidem, p. 109.

que todas las cosas que son participan el ser”<sup>97</sup>. La participación en el ser implica la causalidad trascendental: Aquél que es por esencia es causa —y no puede ser de otra manera— de todos aquellos que son por participación. El ser que sólo en determinado grado se posee reclama la causalidad de El que lo es en plenitud.

---

97 TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis lectura, prologus*.

IV  
Hacia  
la trascendencia



## Participación y trascendencia

“**D**ondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación”<sup>98</sup>.

Hay aquí un reclamo de profundidad, de no quedarse en medias tintas. *Del fenómeno al fundamento* sugiere todo un programa de conocimiento, de profundización en la realidad. Trascender es dar un paso adelante, ir más allá de lo inmediato, descubrir lo que subyace a lo que parece totalmente obvio y plano.

Conocer nuestra participación en el ser y las demás perfecciones divinas es tomar conciencia de nuestra proximidad a Él y estímulo para nuestro amor. La participación existe siempre, aunque no la conozcamos. Si caemos en cuenta de ella, nos asomamos a la trascendencia. “El estudio de la sabiduría es el más sublime, porque aproxima al hombre a la semejanza con Dios, quien hizo todas las cosas con sabiduría. Y por

---

98 JUAN PABLO II. Enc. *Fides et ratio*, n. 83.

ello, ya que la semejanza es causa de amor, la sabiduría une al hombre con Dios principalmente por la amistad”<sup>99</sup>. El conocimiento favorece la amistad, y el amor impulsa a conocer más y mejor a Quien se ama.

La trascendencia de Dios con respecto a las creaturas no implica un alejamiento, no impide la proximidad, porque hay participación, que no es simplemente lejanía sino a la vez cercanía. “*La vía de la trascendencia* en toda su pureza, que encamina la mente a descubrir la causalidad trascendente de un Dios Creador, no es nada fácil a la naturaleza caída. De hecho, sólo la espada tajante de la palabra de Dios ha guiado al pensamiento humano a advertir clara y distintamente la distinción y trascendencia de Aquél que es, el Ser Absoluto Creador, YHWH. Una *trascendencia* ontológica que implica la inmanencia más honda en la creatura, como el fundamento creador del ser y del obrar desde el fondo fundante –el acto de ser– que lo constituye en su realidad creatural (el «*intimior intimo meo*», de San Agustín)<sup>100</sup>. Una proximidad máxima que no implica confusión: Dios es Dios, y yo soy yo.

Esto no significa que sea fácil nuestro conocimiento de Dios, ya que las fuerzas de nuestra razón son limitadas, y sólo analógicamente, a partir de los entes de este mundo, podemos remontarnos hasta Él. “Pues sólo conoceremos verdaderamente a Dios cuando aceptemos que su ser supera todo cuanto el hombre pueda pensar sobre Él, ya que la substancia divina supera todo cuanto el hombre pueda conocer naturalmente”<sup>101</sup>. Carecemos de una experiencia directa del ser divino. Y, sin embargo, en frase de Tomás de Aquino, “La

---

99 TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* I, 2.

100 J. FERRER. *Filosofía de la religión*, cit., p. 274.

101 TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles* I, 5.

consideración de casi toda la filosofía está ordenada al conocimiento de Dios”<sup>102</sup>. Buen testimonio de esta afirmación nos ofrece la historia entera de la filosofía. Todos los grandes filósofos han tratado acerca de Dios, si bien algunos para negar su existencia o sus perfecciones. Es que, para quien trata con su inteligencia de profundizar en el conocimiento de la realidad, no es suficiente conocer las razones próximas, ni siquiera las razones penúltimas, sino que aspira a conocer las razones últimas, las explicaciones más radicales.

La filosofía no tiene un método de autoridad, sino de atención a las cosas mismas: “No mires quién lo dice sino qué es lo que dice”<sup>103</sup>. No es suficiente saber que otra persona ha captado una razón o explicación. Es necesario internalizarla, hacerla propia. La filosofía procede a partir de la experiencia y razonando desde ella. La diligente observación de la realidad tiene su premio en la paulatina consecución de la verdad<sup>104</sup>. La imperfección y lentitud de nuestro conocimiento no significa que éste sea *relativo* o falso. Es verdadero, aunque sea limitado. La impaciencia ante la índole lenta y paulatina de nuestra adquisición de la verdad suele desembocar en precipitación y errores de juicio.

En medio de las limitaciones de la inteligencia humana siempre cabe valorar y apoyarse en la parte de verdad que todo hombre atisba: “Aunque algunas mentes sean oscuras, es decir privadas de una sabiduría sabrosa y lúcida, ninguna es tan oscura que no participe algo de la luz divina (...) porque

---

102 *Summa contra gentiles* I, 4: “Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur”.

103 TOMÁS DE AQUINO. *Epistula de modo studendi*: “Ne respicias a quo sed quod dicitur”.

104 TOMÁS DE AQUINO. *Super Iob* XII, lect. 1: “Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat: sed tunc interrogata respondent”.

todo lo verdadero, lo diga quien lo diga, procede del Espíritu Santo”<sup>105</sup>. Ningún mortal tiene el monopolio de la ciencia ni de la sabiduría. Siempre podemos aprender más, siempre podemos aprender de los demás.

Por todo ello nuestras afirmaciones acerca de la realidad, especialmente si nos movemos en una consideración metafísica, deben ser *abiertas*, no *cerradas*, conscientes de lo que hemos alcanzado y de lo mucho que todavía nos falta por conocer. El *sistema* de pensamiento que pretende dominar toda la realidad es como el vano intento de *ponerle puertas al campo*. Ciertamente hemos de esforzarnos por *abandonar el límite*, ese límite que supone la riqueza y complejidad de la realidad, a la vez que la imperfección de nuestro conocimiento, y a la vez nuestro afán de encerrar en unos conceptos estrechos la inmensa riqueza de la realidad. Pero parece que ese abandono del límite hay que hacerlo cada vez, y no podemos hacerlo de una vez por todas. Parafraseando la expresión de un teólogo contemporáneo podemos decir con respecto a la consecución de la verdad que la poseemos *ya, pero todavía no*. Al igual que de los constructos intelectuales de cada individuo singular, también podríamos hablar de sociedades y ambientes culturales *abiertos* o *cerrados*, según su predisposición hacia la verdad. En la filosofía, como en la conversación ordinaria, provoca nuestro rechazo aquel individuo que *se las sabe todas*.

Los hechos más triviales encierran en sí una dimensión trascendente, una verdad consistente y supratemporal. Se ha señalado ya que si alguien está sentado en este momento y en este lugar, es un hecho contingente, poco importante, que

---

105 Ibidem, I, lect. 3, n. 103: “Licet enim aliquae mentes sint tenebrosae, id est sapida et lucida sapientia privatae, nulla tamen adeo tenebrosa est quin aliquid divinae lucis participet (...) quia omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est”.

puede variar en cualquiera con gran rapidez. Sin embargo, aunque se levante de su asiento y se vaya a otro lugar, siempre será verdad que fulano estuvo sentado aquí y ahora<sup>106</sup>. Hay unos componentes permanentes, fundamentales, en todo ente, que están más allá de la circunstancia contingente y cambiante, como lo son el propio ser y las inclinaciones esenciales de su naturaleza<sup>107</sup>.

No es ocioso sino completamente necesario el esfuerzo del intelecto por conocer *el sentido* más hondo de la realidad. No es humano resignarse a vivir en un mundo cuya realidad, origen y finalidad sean un horizonte nebuloso o un enigma angustiante. “Si el mundo ha salido de las manos de Dios, si Él ha creado al hombre a su imagen y semejanza (*Génesis* 1, 26) y le ha dado una chispa de su luz, el trabajo de la inteligencia debe –aunque sea con un duro trabajo– desentrañar el sentido divino que ya naturalmente tienen todas las cosas; y con la luz de la fe, percibimos también su sentido sobrenatural, el que resulta de nuestra elevación al orden de la gracia. No podemos admitir el miedo a la ciencia, porque cualquier labor, si es verdaderamente científica, tiende a la verdad. Y Cristo dijo: *Ego sum veritas* (*Juan* 14, 6). Yo soy la verdad”<sup>108</sup>. La inteligencia y el amor de la persona humana no se contentan con sucedáneos ni caricaturas.

La permanencia del ser de los entes es signo de su trascendencia. Si viviéramos en el reino de lo efímero, cualquier

---

106 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 19, a. 3: “Non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione. Supposito enim quod (Socrates) sedeat necesse est eum sedere dum sedet”.

107 Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *In VIII Ethicorum*, lect. 13, n. 1511: “Omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo”.

108 SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ. *Es Cristo que pasa*, n. 10.

realidad, cualquier conocimiento, cualquier apetencia serían vanos. “Porque está escrito en el *Eclesiastés* III, 14: «Aprendí que todas las obras que Dios ha hecho, continúan para siempre». Si es cierto que todas las obras de Dios son permanentes, entonces cada uno de nosotros se encuentra ya en medio de su eternidad, rodeado por todas partes de seres no menos eternos que él. La visión corriente del mundo como un reino de seres en progresiva decadencia y destrucción expresa justamente lo contrario de lo que la realidad es de hecho. Traiciona la realidad por lo menos en la medida en que el ser actual entraña la existencia actual, porque existir no es consumirse, sino ser para siempre”<sup>109</sup>. El pesimismo existencial iría matando todo progreso.

El paso del tiempo, la temporalidad en que estamos sumergidos, no debe engañarnos. No todo cambia ni fenece. Precisamente el paso del tiempo, los avatares de la vida, nos van revelando la realidad de lo permanente. “El error de Kierkegaard, así como el de todos sus modernos seguidores, ha sido confundir la existencia en el tiempo con la existencia como tal. Porque, perdurar en el tiempo es en efecto existir, y la existencia temporal es para nosotros el modo más manifiesto de existencia, pero el hombre no existe sólo en el tiempo, él trasciende también el tiempo en la misma medida, al menos, en que está, ya ahora, en comunicación con su propia eternidad. Y lo hace en cuanto que es una sustancia intelectual que, como tal, trasciende la materia y la mortalidad”<sup>110</sup>. Hace falta un aliento de trascendencia para vivir de un modo verdaderamente humano.

---

109 E. GILSON. *El ser y los filósofos*. Eunsa, 1979, p. 250.

110 *Ibidem*, p. 249.

Hay un horizonte del ser y del conocimiento humano. Éste está permanentemente *abierto* a toda la realidad. “El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un «más allá» que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él”<sup>111</sup>.

La contraposición entre el *objeto* y el *sujeto*, tan traída y llevada en la filosofía moderna, es una contraposición altamente artificial, ya que el sujeto está constitutiva y permanentemente *inmerso* en la realidad. La universal condición de *entes* abarca por igual al objeto y al sujeto. “Hay experiencia de las cosas reales; pero la realidad misma no es objeto de una o de muchas experiencias. Es algo más: la realidad, en cierto modo, se es; se es, en la medida que ser es estar abierto a las cosas”<sup>112</sup>. Y la mejor apertura a la realidad ocurre cuando se ama de veras: “Un hombre cuyo yo ha encontrado un verdadero tú sale de la finitud y entra en la infinitud”<sup>113</sup>.

El hombre sale de sí mismo cuando se interesa realmente por los demás, los conoce, los aprecia, los ayuda y es ayudado por ellos; con “el hecho de hablar y de fundar con la palabra ámbitos de interacción entre el yo y el tú. Esta fundación implica la instauración de vida espiritual auténtica. La vida

---

111 X. ZUBIRI. *Naturaleza, historia, Dios*. Edit. Nacional. Madrid, 1955, p.148.

112 *Ibidem*, p. 322.

113 F. EBNER. *Das Wort ist der Weg*. Th. Morus. Viena, 1949, p. 106.

espiritual no surge en la actividad de cada yo humano considerado a solas, separado de los demás. Por intensa que sea, esta vida aislada no constituye una verdadera vida espiritual, sino un mero reflejo de la misma, como el sueño es reflejo de la vida en vigilia”<sup>114</sup>.

No hay que confundir la realidad con el sueño. El espíritu humano tiene una actividad relacionante, forjadora de ámbitos compartidos. “Esta actividad configuradora no es meramente intelectual, sino *pneumatológica*. Por *pneuma* entiende Ebner el espíritu viviente que se afirma a sí mismo en la apertura activa del yo al tú. El espíritu es un ser *capaz de abrir ámbitos de correlación* en los cuales se potencian las fuerzas internas de las entidades que los forman”<sup>115</sup>.

La persona humana se relaciona espiritualmente con los demás por medio de la palabra, originando relaciones interpersonales, dialógicas, que permiten percibir la realidad del tú, estableciendo una *sintonía* con él. No es posible una auténtica relación consigo mismo: hace falta siempre un referente propiamente dicho, que sea personal. (No estoy negando aquí la realidad de la *reflexión*, por la cual el sujeto se conoce o se ama a sí mismo. Pero esta operación, intelectual o volitiva, es de otra índole). Bien se puede afirmar que la relación yo-tú es una relación constitutivo-estructural de la persona humana como ser espiritual. La tensión relacional, la apertura *creadora* al tú no es mero fruto de una actitud circunstancial o de actos aislados de la voluntad. Es una condición básica de su ser natural. La persona humana es comunicativa, locuente, imbricada en relaciones personales, orientada hacia el tú, y de un modo singularísimo hacia el Tú absoluto de Dios.

---

114 A. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p. 13.

115 *Ibidem*, p. 14.

En el obrar propio de la persona los binomios de causa-efecto, de acción-pasión, no deben entenderse de forma *física*, rígida. La comunicación entre las personas es un acto de *apelación personal*, que pide una *respuesta personal*, no es nunca la mera *producción* de una realidad *cósica*. El diálogo entre las personas origina una *atmósfera espiritual*<sup>116</sup>. Ese ámbito común se funda en la relación yo-tú. “Para captar las realidades personales, el pensamiento humano debe ir vinculado creadoramente a la palabra, a los ámbitos de interacción fiducial que los hombres fundan entre sí y con Dios”<sup>117</sup>. La amistad genera ámbitos de apertura, de confianza. “La vinculación interpersonal realizada con espíritu de amor constituye un modo nuevo de realidad distinta de los seres que la fundan. Se trata de una *realidad ambital*, un *campo de intimidad e interacción*. El pronombre «nosotros» no se reduce a una simple ficción gramatical. Expresa un modo de realidad «in-objetiva» (no asible, no delimitada al modo de los objetos), pero rigurosamente real”<sup>118</sup>.

En la captación de la realidad propia de las personas hay que evitar una concepción imaginativa y por tanto *físico-espacial*, lo cual no quiere decir que la vida personal e interpersonal sea una entidad vaporosa, fantasmal o meramente *subjetiva*. “En este *campo abierto* no vige el sistema espacialoide en *mí-fuera de mí*, y son posibles modos eminentes de presencia que confieren al conocimiento humano de los seres del entorno la seguridad y firmeza a que alude la expresión *conocimiento objetivo* –en contraposición a *conocimiento meramente subjetivo*–. Estamos ante un concepto de *verdad relacional* –y, por tanto,

---

116 Cfr. *Ibidem*, pp. 19-22.

117 *Ibidem*, p. 24.

118 *Ibidem*, p. 27.

*realista*—, muy alejado de toda forma de banal relativismo y subjetivismo”<sup>119</sup>.

El encerramiento de una persona en sí misma clausura enormemente sus posibilidades de conocer y valorar la realidad. “El hombre logra su desarrollo personal si acepta de modo consciente y libre su condición locuente, su tensión originaria hacia el tú. El don de la palabra pone al hombre en la necesidad de *tomar opción* ante el tú y decidir su orientación ética y la existencia de su vida espiritual”<sup>120</sup>. La persona humana está constitutivamente abierta hacia los demás, hacia Dios. El encapsulamiento en su *ego* es enteramente artificial y supone un esfuerzo extenuante y estéril. Como expresara el gaucho:

*Pues que de todos los bienes  
(en mi ignorancia lo infiero)  
que le dio al hombre altanero  
su Divina Majestad,  
la palabra es el primero,  
el segundo la amistad*<sup>121</sup>

Quizás por ello el aislamiento total es destructor de las posibilidades de la persona, y el confinamiento solitario uno de los peores castigos que se le puede infligir. “La soledad que responde a un acto de desarraigo frente al tú pone al hombre en una situación a-normal que puede abocar a la locura”<sup>122</sup>. El peor empobrecimiento proviene de la soledad voluntariamente procurada.

---

119 Ibidem, p. 24.

120 Ibidem, p. 25.

121 J. HERNÁNDEZ, *Martín Fierro*. Canto XII, v. 4.340.

122 A. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p. 26.

Quien voluntariamente se aísla de los demás busca sus justificaciones o coartadas, que no dejan de ser auténticos engaños. “El yo aislado busca un modo ilusorio de plenitud personal en el nivel comprometido de lo *estético* o de la *cultura*”<sup>123</sup>. Quien no quiere comprometerse con los demás está renunciando a amar verdaderamente, y en esa misma medida se empobrece, por mucho que acumule aficiones o pasatiempos.

Es el amor a Dios, primero de los mandamientos de la ley moral, el que enaltece a la persona humana y le impide encerrarse en el calabozo estrecho de su yo. “Como el amor auténtico se dirige al Tú *absoluto*, que por ser tal es la única realidad personal *absolutamente* digna de ser amada, el primer ámbito, el ámbito fundamental que debe el hombre contribuir a fundar, es el que lo vincula a Dios. Este *protoámbito de amor* constituye el *campo de apertura* del hombre a los demás seres personales, a los demás hombres. El amor a los otros seres personales finitos es una «participación» del amor a Dios, que es el que abre el *ámbito de la tuidad*. Por eso es también una expresión del amor a Dios, así como una mediación del mismo. «Ser expresión» quiere decir que se ama al otro ser personal por considerarlo imagen del Creador. «Ser mediación» indica que al Creador no se le ama en abstracto, con una forma de sentimiento vacío, sino poniendo en juego la capacidad de apertura y vinculación que Él puso en nuestro ser”<sup>124</sup>.

El amor es el principal mandamiento de la ley divina: amor a Dios sobre todas las cosas y amor al prójimo por Dios. Y en el amor Dios se nos adelanta siempre: “el «mandamiento» del amor es posible sólo porque no es una mera exigen-

---

123 Ibidem.

124 Ibidem, p. 28

cia: el amor puede ser «mandado» porque antes es dado”<sup>125</sup>. “Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. El amor crece a través del amor. El amor es «divino» porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea « todo para todos » (cf. 1 Co 15, 28)”<sup>126</sup>.

El amor verdadero no es egoísta sino altruista, busca el bien de la persona amada, sin anteponer el propio interés, gusto o beneficio. “Cuando el amor humano está despojado de todo interés propio, resplandece en él la exigencia radical de lo absoluto que inspira todo auténtico amor. El que ama de modo auténticamente personal toma al tú como una realidad de valor *absoluto* y lo ama *incondicionalmente* hasta dar la vida por él”<sup>127</sup>. El amor egoísta no es sino una mala caricatura del verdadero amor.

La esencial condición locuente de la persona le permite abrirse a las otras personas, como *interlocutores válidos* que son culmen excelente de toda la realidad creada. *La palabra es el lugar del encuentro del hombre y las realidades que lo apelan y sobrecojen*<sup>128</sup>. Sólo en una relación personal de conocimiento, amor e intercambio solícito con las demás personas advierte el hom-

---

125 BENEDICTO XVI. Enc. *Deus caritas est*, n. 14.

126 *Ibidem*, n.18.

127 A. LÓPEZ QUINTÁS. *Ibidem*, p. 28.

128 *Ibidem*, p. 33.

bre la insondable grandeza de su ser personal, a la vez que participa de la vida *personal* del otro.

El encuentro dialógico entre las personas es una realidad relacional que enriquece siempre a unos y a otros. “El esquema «apelación-respuesta» nos permite articular con la debida flexibilidad los aspectos de actividad y receptividad, libertad y necesidad, relacionalidad fundamental y ambitalidad actual que presenta la relación personal «yo-tú»”<sup>129</sup>.

---

129 *Ibíd*em, p. 34.



## 8

### Trascender en libertad

“La metafísica de la participación, que transforma radicalmente el enfoque antiguo del problema de la naturaleza, abre el camino a una definición de las relaciones entre *determinismo* y *libertad*. Para el hombre, el conocimiento de la naturaleza, del mundo exterior, consiste en descubrir las leyes a las cuales obedecen necesariamente los seres determinados en sí mismos y sin historia. El mundo exterior es considerado como un mundo estrictamente objetivo, pero el hombre es capaz, en virtud de su naturaleza, de descubrir las leyes que lo rigen. El hombre trasciende este mundo exterior; su modo de estar-en-el-mundo difiere específicamente de aquél de las piedras, de las plantas, de los animales, que obedecen a determinismos estrictos. Dicho mundo es pura objetividad, mientras que la existencia humana se desarrolla en el modo de la subjetividad, de la originalidad creadora, del proyecto, de la persona”<sup>130</sup>. La libertad humana, orientada hacia el amor, es la verdadera *novedad* que irrumpe en el mundo de las cosas y que les confiere su verdadero sentido. Es novedad en sentido estricto: el comportamiento libre de las personas, que hace la Historia, no está escrito de antemano. El guión de la Historia no es previo, sino que se va escribiendo al compás de las libres decisiones personales.

La persona humana está en el centro de la realidad a nuestro alcance: “¿Quién soy? Hay que responder: una persona (y explicar qué es una persona). ¿De dónde vengo? Hay que contestar: vienes de Dios, procedes de un acto creador divino, de un supremo acto de amor. ¿A dónde voy? Y hay que

---

130 M. SCHOOYANS, o.c., p. 143.

proseguir: a Dios, a la unión de amistad con Dios. Y todo esto en el orden del ser, tal como la razón natural puede aprehenderlo por sí misma. Ésta es la identidad: ser nada menos que un interlocutor de Dios para siempre. Y eso me debe imponer un respeto absoluto, por cualquier persona, cualquiera que sea su situación de salud, de cultura, de situación económica: éste es —al menos— un potencial amigo de Dios”<sup>131</sup>. Cada persona humana tiene, por tanto, una especial dignidad. Nunca es para mí un simple instrumento, como puedan serlo los entes irracionales: no es un *medio*, sino que su vida tiene categoría de *fin*.

Es preciso valorar en todo su alcance la libertad humana. “El acto creador de Dios es radical y absolutamente libre, indeducible de la misma esencia divina. Y esa libertad con que Dios nos crea es el fundamento de la libertad participada de la persona, de toda persona creada. Antes que elevarnos a la «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (San Pablo) la Redención de Cristo nos restituye la libertad natural, que es propia de toda persona humana, y que perdimos en parte por el pecado. La libertad aparece en nosotros en grado suficiente como para que seamos responsables de nuestros propios actos, pero es efectivamente una libertad disminuida, una libertad vulnerada: cada uno lo experimenta en sí mismo”<sup>132</sup>. Nuestra libertad es verdadera, pero limitada como todo lo humano. Y además está la limitación derivada del pecado.

Con todo: “Aun no conocido exhaustivamente, Dios es suficientemente conocido por mí como Dios, como bien absoluto, como el bien por esencia: y eso no puede dejarme indiferente. Y sin embargo, yo permanezco libre ante Él para

---

131 C. CARDONA. *Ética del quehacer educativo*. Ed. Rialp. Madrid, 1990, pp. 44-45.

132 *Ibidem*, p. 64.

darle una respuesta, positiva o negativa, de reciprocidad al amor con el que me ha dado el ser –y con el que me destina a la unión amorosa con Él– o de rechazo. Se trata, pues, de libertad que tenemos ante nuestro propio fin, y que así nos hace responsables de nuestro destino eterno: seremos eternamente lo que aquí, en el tiempo, hayamos querido ser”<sup>133</sup>. En uso de su libertad el hombre es árbitro de sus propias decisiones, lleva el timón de su propia barca. Cada persona es testigo privilegiado del ejercicio de su propia libertad, más allá de todos los condicionamientos. Una cosa es estar condicionado y otra muy distinta estar determinado: la libertad navega entre los escollos de los condicionamientos, pero si estuviera *determinada* ni siquiera zarparía del puerto para navegar.

“Esta libertad consiste en la autoposición total de nuestro propio acto, supuesto el ser. Es la propiedad del ser dado a la persona creada por Dios mismo, al crear su alma espiritual, porque cada alma es el término de un acto creador singular de Dios: hasta ahí llega la razón natural, con estricto rigor demostrativo. Ese ser personal es dado a la persona directamente por Dios, creando el alma, que infunde en la materia organizada que aportan los padres. Y como el ser es activo de suyo, la propiedad de su ser constituye a la persona en propietaria de sus actos. Mi libertad muestra que mi ser no es un préstamo que me hace el cosmos, durante el arco de mi existencia temporal, para que cumpla una función ecológica. Si soy dueño de mis actos, es que soy dueño de mi ser. Propiamente no han sido mis padres quienes me han dado el ser. Me lo ha dado directamente Dios, cuando mis padres han puesto ciertas condiciones que Él estableció en la naturaleza humana. Y Dios me lo ha dado: ahora es mío para siempre. Y siendo el ser activo de suyo, por lo mismo que soy dueño de

---

133 Ibídem, pp. 65-66.

mi ser lo soy de mis actos: soy libre”<sup>134</sup>. He aquí el fundamento metafísico de mi libertad, fundamento que lo es también de mi dignidad humana. No es la mía una libertad simplemente *psicológica*, una conducta, sino una perfección *ontológica* que fundamenta un modo de obrar.

La libertad es para ejercitar el recto amor personal, “el amor de benevolencia, que es el amor con el que quiero el bien para el otro en cuanto otro. Se trata de querer al otro en cuanto otro, querer su bien y procurarlo; en contraposición a la necesidad con que el hombre quiere el bien para sí mismo. La persona apetece o desea en cuanto indigente o necesitada; y ama en cuanto tiene excedencia de ser y de obrar, en cuanto puede querer algo que estrictamente ella no necesita. [...] El acto esencial de la persona es la dilección, el amor electivo, por el que libremente el amante se entrega al amado: radicalmente a Dios, que es Amor y que es el único que puede fundar una entrega absoluta; y derivadamente a todos aquellos a quienes Dios ama”<sup>135</sup>. “« Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 *Jn* 4, 16). Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino”<sup>136</sup>.

La excelencia de la persona y su libre capacidad de amar de veras es lo que justifica su protagonismo: “El fin de la creación se revela en el amor de amistad que Dios pretende de aquellos seres a los que hace capaces de tal amor Por eso, como dice repetidamente Santo Tomás de Aquino, el término propio y directo (lo querido *proprie et per se*) de la creación son

---

134 Ibídem, p. 66.

135 Ibídem, pp. 66-67.

136 BENEDICTO XVI. Enc. *Deus caritas est*, n. 1.

las personas. Todo el resto de la creación no es más que el habitat, el lugar de habitación de las personas humanas, para que allí se conozcan a sí mismas, conozcan a Dios y entiendan ese destino de amistad, al verse objeto del amor benevolente de Dios, término de un acto infinitamente generoso que se da a participar”<sup>137</sup>.

El amor de amistad requiere correspondencia: una amistad a medias está incompleta. “En general, todo acto de amor de benevolencia nos hace vulnerables. Por eso el egoísta se guarda de querer a nadie, para no estar en dependencia de la reciprocidad: como él no quiere a nadie, no le importa nada que le quieran o no. En la misma medida en que empezamos a amar, comenzamos a necesitar correspondencia. Ese comienzo, en Dios, es absolutamente libre (en nosotros, en cambio, va siempre acompañado de la indigencia propia de la criatura, del ser finito): se pone a sí mismo en situación de vulnerabilidad. A partir de ese momento, a Dios le importa que yo le ame, y le importa precisamente en la medida en que Él me ama”<sup>138</sup>. Es el riesgo del amar, que requiere valentía:

*«Corazón que no quiera sufrir dolores,  
pase la vida entera libre de amores...»*

La felicidad humana no se cifra en la consecución de una meta egoísta: “yo no puedo querer no ser feliz: es una necesidad. Pero la ética se funda en la libertad, y no en la necesidad: se trata de lo que debo hacer libremente, y no de lo que haré en cualquier caso. Lo que libre y éticamente he de hacer es subordinar mi felicidad al amor de Dios y a los demás por Dios. De manera que luego me encuentre, como inesperadamente, con que soy feliz. Esencial y radicalmente no he de querer ser

---

137 C. CARDONA. *Ética del quehacer educativo*. Ed. Rialp. Madrid, 1990, p. 77.

138 *Ibidem*, p. 78.

feliz, sino ser bueno. Y es así como *además* (subrayo *además*) seré feliz. La filosofía de la inmanencia ha invertido esta relación: y las consecuencias, también a nivel social, están a la vista de todos”<sup>139</sup>. La búsqueda directa y obsesiva de la felicidad es como el vano intento de pisar la propia sombra, que se vuelve elusiva. Una *despreocupación* acerca de la propia felicidad permite a nuestra libertad abrirse hacia el amor a Dios que la trasciende, y el amor a los demás, que es su consecuencia.

La libertad humana es consecuencia y manifestación de la singular dignidad de la persona, en cuya creación puso Dios un amor especial, orientando al hombre hacia el amor: “el Señor Jesús, cuando ruega al Padre *que todos sean una sola cosa...*, como nosotros somos una sola cosa (Juan 17, 21-22), mostrando unas perspectivas inalcanzables por la razón humana, establece una cierta semejanza entre la unión de las divinas personas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza pone de manifiesto que el hombre, la única criatura de la tierra que Dios haya querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo, sino por la entrega sincera de sí”<sup>140</sup>. Para ello no basta el lema moralista pagano: “Conócete a ti mismo”, calibrando solamente las propias fuerzas humanas. Hay que contar también con la ayuda, con la gracia de Dios<sup>141</sup>.

Conocer a las personas es conocer lo más importante de toda la realidad. Pero la riqueza de la personalidad humana requiere de una aproximación que tenga en cuenta la intimidad propia de cada persona, junto con su dialógica comuni-

---

139 Ibídem, p. 90.

140 CONC. VATICANO II. Const. *Gaudium et spes*, n. 24.

141 Cf. SAN AGUSTÍN. *Sermo* 169 : « Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificatus volentem ».

cación, conformadora de nuevos y ricos ámbitos de realidad. “La realidad personal es un modo de entidad extraordinariamente firme, pero con un tipo de firmeza que va vinculado con la dinamicidad, la flexibilidad, la necesidad de abrirse e irse incrementando a través de esta apertura creadora. La persona humana es una realidad *autónoma* y *heterónoma* a la par, sustante y distensa, unitaria y relacional, irrepetible y deviniente. Estas características parecen *paradójicas* cuando se analiza la realidad personal de modo estático no-relacional. Si se estudia la realidad personal en su condición dinámica, creadora e interrelacional, tales características se muestran como *contrastadas* y *complementarias*, y, en consecuencia, *rigurosamente lógicas*, es decir: adecuadas al tipo de realidad propio de la persona”<sup>142</sup>. Conocer a una persona no es, de ningún modo encerrarla en un concepto, etiquetarla, sino abrirse al trato, a la conversación, a la amistad. Conversar en confianza es un modo de que la intimidad personal se transforme en trascendencia interpersonal.

La persona humana trasciende, no sólo por su ser sino también por su operación, el determinismo de la naturaleza. “La antropología tomista, por la articulación que sugiere entre conocimiento y voluntad, conduce directamente a la desfatalización del mundo exterior y a la intervención constituyente del hombre sobre dicho mundo. El determinismo de la naturaleza material no impide en modo alguno esta intervención; al contrario, el hombre se sirve de este determinismo para transformar el mundo material. El hombre tiene la posibilidad de actuar sobre la naturaleza en general –y en particular sobre su propia naturaleza en tanto que ésta está sometida al determinismo– precisamente porque existe disimetría entre el hombre, ser de naturaleza racional y libre, y el mundo puramente

---

142 A. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p. 35.

material, específicamente distinto. Además, el saber humano no es un proceso puramente pasivo de sumisión a lo real. El conocimiento humano no es sólo de naturaleza *perceptiva*, en el sentido de que no se limita a captar informaciones que se suponen verdaderas, sobre el medio ambiente”<sup>143</sup>. La cultura supone una irrupción sobre los entes infrahumanos que constituyen la naturaleza, proyectando el quehacer de la persona sobre éstas, en logros compartidos por las demás personas.

Noción propia y específica de la filosofía cristiana –aquella que desarrolla el creyente en consonancia con su fe– es la de la libertad de la persona. Al decir de Etienne Gilson hay varias nociones que son aporte original de esta filosofía cristiana<sup>144</sup>.

- Dios como Acto de Ser Subsistente por sí mismo (*Ipsum Esse Subsistens*), del cual participan todos los demás entes;
- La libertad divina, de la que participa la libertad humana;
- La historia, como efectiva producción de novedad, como realización de la libertad;
- La persona humana, superior al cosmos y al Estado;
- La naturaleza, que no está divinizada; dotada de potencialidad, lo que permite todos los progresos de la ciencia y de la técnica.

---

143 M. SCHOOYANS, o.c., p. 144.

144 B. MONDIN. *La metafísica di S. Tommaso Di Aquino e i suoi interpreti*. E.S.D. Bologna, 2002, p. 77.

La capacidad de cambiar el mundo es inseparable de la libertad, que introduce la novedad de lo imprevisible, conocido y voluntariamente decidido por el hombre. “El saber humano está llamado a devenir *operativo*, y puede serlo en razón del *encuentro* de las leyes deterministas que rigen el mundo material y de la libertad misma del hombre. Esta última tiene en efecto la capacidad de rehusar el estado del mundo objetivo tal como se le presenta. El hombre no es más prisionero de cierta conciencia ingenua, para la cual el mundo objetivo estaría plantado delante como un obstáculo. Él puede rehusar *experimentar pasivamente* este mundo y puede *trabajar* para transformarlo. El hombre puede rehusar considerar que este mundo no suscita extrañeza ni interrogación: posibilidad que escapa al animal movido por su instinto. Sólo el hombre puede considerar *varios proyectos* distintos a partir de una *misma* situación, y decidir, es decir, *elegir*, en función de un proyecto que emane de su inteligencia y de su voluntad. De esta forma, porque su naturaleza se caracteriza por la inteligencia y la voluntad, la actividad del hombre no tiene nada de «cerrado»: ella es apertura al mundo, a los otros hombres, al futuro”<sup>145</sup>.

Así la acción humana es constitutivamente generadora de cultura, dándole un sentido nuevo y superior a la naturaleza. “Se ve, de este modo, que la ciencia es indisociable de aquel que la hace. El animal accede a ciertos conocimientos, o más bien a ciertas informaciones sobre el entorno en el cual vive. Pero el hombre, a partir de las informaciones que recibe y que elabora, y gracias a los métodos que pone a punto para aumentar la precisión, progresa en el conocimiento y ensaya ciertas formas típicamente humanas de acción. Estas últimas, inscriben una *presencia* humana en la naturaleza: una presen-

---

145 M. SCHOYANS, o.c., p. 144.

cia operativa, original, significativa, cultural”<sup>146</sup>. No es cambiar el mundo por cambiarlo, sino modificarlo para mejor, poniéndolo al servicio del hombre; brindando a la generación presente y a las futuras medios de progreso, mediante la transmisión o *tradicción* cultural, de manera que quienes vengan después puedan apoyarse en los logros de sus predecesores.

Sin embargo no todo es cultura. La acción humana debe contar con la naturaleza, que tiene sus propias leyes, no creadas por el hombre. De lo contrario la cultura tendría un falso punto de partida y sería causa de detrimento. Pensemos, por ejemplo, en la distinción natural de los sexos, masculino y femenino. No se trata de un simple *rol* cultural, de una *perspectiva de género*, sino de una diferencia natural con profundísimas raíces biológicas, psicológicas y morales. Pretender soslayar las leyes de la naturaleza en nombre de una pretendida *creatividad* cultural origina graves daños a la perspectiva vital de la persona, a la familia y a la entera sociedad. El hombre no es un *Demiurgo* creador, sino un sencillo propulsor de cultura.

El gran medio para el progreso personal y social es el trabajo. En él la persona humana proyecta sus energías y su talento, transformando la naturaleza y poniéndola a su servicio. Con su trabajo el hombre da gloria a Dios y contribuye al bien de sus semejantes. Es así el trabajo manifestación de la dignidad y de la valía de las personas. Un desenfoque acerca del significado más profundo del trabajo humano ha llevado en numerosas ocasiones a exagerar las diferencias e incluso a establecer una incompatibilidad entre la contemplación y la acción: “El creyente laico de hoy sabe que se vuelve pagano cuando desprecia la acción en nombre de la contemplación

---

146 M. SCHOOYANS, o.c., p. 144.

—humanismo antiguo— o cuando desprecia la contemplación en nombre de la acción —humanismo moderno—”<sup>147</sup>.

La tarea profesional, el ordinario trabajo humano no constituye nunca una actividad puramente material: es siempre enriquecimiento propiamente humano, despliegue de capacidades personales, aporte individual coordinado con otros, modo de entronque con la comunidad. En el trasfondo del ser de las cosas y de la actividad humana hay una invitación a la trascendencia: abrirse al conocimiento de la verdad y al amor del bien. “La apertura de toda realidad a la plenitud de su propio ser —bien sea de un reino por un estadista o de un jardín por un ama de casa— no sólo es el trabajo que un hombre efectúa sobre la cosa, sino también la comprensión y la contemplación, la alegría que siente en esa misma cosa. La apertura de esa realidad mediante el trabajo del hombre es tanto la perfección de esa misma cosa como, simultáneamente, el que esa cosa se dé al hombre. El ser se rinde al hombre que se ha rendido al ser”<sup>148</sup>.

El trabajo humano es así contacto benefactor con la realidad: “Cada cosa entraña y esconde en el fondo una marca de origen divino; quien llega a ver esto, ve que ésta y todas las cosas son buenas sobre toda comprensión; ve esto y es feliz. Esta es la doctrina de la contemplación en la creación terrena”<sup>149</sup>.

La constante co-presencia del ente y del intelecto, que supone ya tanto una trascendencia con respecto a lo simplemente material-tangible como al encerramiento estrecho del sujeto, viene complementada por el libre querer de la persona

---

147 J. B. TORELLÓ. *Psicoanálisis y confesión*. Rialp. Madrid, 1963, p. 174.

148 F. WILHELMSEN. *La metafísica del amor*. Rialp. Madrid, 1964, pp. 96-97.

149 J. PIEPER. *El ocio y la vida intelectual*. Rialp. Madrid, 1962, p. 317.

y a las personas. “Toda persona, por ser tal, implica relaciona-  
lidad. Pero sólo determinadas personas despliegan en su vida  
esta condición básica. Ebner –siguiendo las poderosas líneas  
marcadas por Kierkegaard en *La enfermedad mortal*– destaca la  
posibilidad de que la persona exista como *relación irrelacionada*,  
como un *yo que no quiere ser sí mismo*, o como un *yo que quiere  
desesperadamente ser sí mismo* (Kierkegaard). Esta posibilidad de  
actuar a favor o en contra de las propias tendencias naturales  
funda el peculiar dramatismo e inseguridad de la vida hu-  
mana. El lugar donde se desarrolla este juego dramático de  
perfección o de anulación es la palabra”<sup>150</sup>.

Con la voluntad libremente se ama, y el amor trasciende a  
su sujeto, va más allá de sus límites. “*El amor concede a la palabra  
su máximo rango*. Una palabra dicha sin amor va contra sí mis-  
ma, se anula y desgarrá internamente. La palabra dicha en  
amor libera a la persona humana de la «enfermedad mortal»  
de su soledad egoísta y la pone en camino de plenitud”<sup>151</sup>.

*“La curiosidad de los hombres explora pasado y futuro  
y se aferra a esa dimensión. Pero aprehender  
el punto de intersección de lo intemporal  
con el tiempo, es una ocupación para el santo  
no una ocupación tampoco, sino algo dado  
y tomado, en una muerte de toda una vida en amor,  
ardor y olvido de sí y entrega de sí mismo”*<sup>152</sup>.

La apertura de la persona hacia el ser de las personas y de  
las cosas, y hacia el Creador de ellas es una tarea de amor en  
libertad, más allá del frío tomar conciencia de los hechos:

---

150 A. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p. 35.

151 *Ibidem*, p. 27.

152 T. S. ELIOT, *Cuatro cuartetos*, III, 5.

*“No estáis aquí para verificar,  
instruiros, o informar de curiosidades  
o transmitir informes. Estáis aquí para arrodillaros  
donde ha sido válida la oración: Y la oración es más  
que un orden de palabras, la ocupación consciente  
de la mente que reza, o el sonido de la voz al rezar”*<sup>153</sup>.

La libertad que busca y ama se dirige hacia el fin con nostalgia del origen:

*“Con la atracción de este Amor y la voz de esta Llamada  
No cesaremos de explorar  
y el fin de toda nuestra exploración  
será llegar a donde arrancamos  
y conocer el lugar por primera vez”*<sup>154</sup>.

Nuestra capacidad de trascender lo inmediato tiene un fundamento ontológico, una auténtica *religación* al Creador. “La potencialidad de la esencia o naturaleza de la creatura viene actualizada por el acto de ser, participado de Dios, y constitutivamente orientada al *Ipsum Esse* divino. Hay aquí una relación a Dios trascendental, fruto de la causalidad divina trascendental, creadora y *finalizadora*”<sup>155</sup>. Esto no significa que los entes creados no tengan una propia consistencia, un propio acto de ser, que no es el de su Creador. “No es que toda

---

153 Ibidem, IV, 1.

154 Ibidem, IV, 5.

155 R.M. DE BALBÍN. *La relación jurídica natural*, Cit., p.61. Cfr: TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. 7, a. 9: “Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura”; “hic autem ordo relatio quaedam est”; ad 5: “Realis habitudo, quae (in creatione) naturaliter sequitur ad productionem creaturae”; q. 3, a. 3: “creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”.

la creatura sea sino una relación a Dios: pero sí que la potencialidad de su esencia implica una relación de origen”<sup>156</sup>.

El encuentro del yo con el tú de otra persona, y especialmente con el Tú divino constituye una riquísima realidad relacional. A. López Quintás expone así la gran intuición de F. Ebner, eximio exponente del personalismo filosófico: “Tras una época de tiniebla espiritual provocada por el aislamiento, el encuentro con el Cristo vivo del Nuevo Testamento constituyó para Ebner una fuente de luz. A esta luz comprendió Ebner:

- a. que la realidad humana necesita el contrapolo del tú para constituirse como tal, y que este tú debe ser en primer lugar una realidad personal absolutamente digna de crédito: el Tú divino;
- b. que en el acontecimiento del encuentro se funda un modo de realidad dual, una forma de unidad-en-diversidad tan firme como rica;
- c. que, al surgir este género de realidad nueva, se alumbraba un modo peculiar de sentido y de luz;
- d. que este alumbramiento es un acontecimiento personal relacional, no meramente subjetivo ni relativo. Al adivinar Ebner la diferencia entre lo meramente *relativo* y lo *relacional*, inició el giro hacia una *idea de realidad* más comprensiva y flexible, y hacia un modo de pensar a ella correspondiente”<sup>157</sup>.

---

156 R.M DE BALBÍN. *Ibidem*.

157 A. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p. 16.

Cuando el hombre toma conciencia de su religación a Dios, y se decide libremente a buscarle, trasciende la finitud de su condición y se abre a horizontes más amplios. “La libertad se nos muestra así como el modo superior de poseer el orden de la ley eterna, que es propio de la creatura espiritual, por la mayor perfección de su ser, abierto a la infinitud del Ser —de la Verdad y del Bien—, y por eso capaz no sólo de moverse dentro del universo, sino, de algún modo, de trascenderlo hasta retornar por sí misma a Dios”<sup>158</sup>.

La apertura hacia Dios de la persona humana ensancha sus perspectivas vitales, de un modo inimaginable e inconcebible. “«No sabemos lo que seremos». Mas tenemos completa seguridad de que seremos más, no menos, de lo que somos sobre la tierra. Las experiencias cotidianas (sensibles, imaginativas, emotivas) se parecen al dibujo, a las líneas trazadas con el lápiz sobre la superficie del papel. Si desaparecen en la vida glorificada, lo harán de modo semejante a como se borran los trazos de lápiz del paisaje real, es decir, no como se extingue la llama de la vela al ser apagada, sino como se torna invisible la claridad cuando alguien rompe la celosía, abre la ventana y deja entrar el resplandor situado en lo alto”<sup>159</sup>.

La falta de reconocimiento de la trascendencia hace que el hombre permanezca varado en su inmanencia, sumido en el materialismo, incapaz de remontar el vuelo. Es como un enclaustramiento voluntario. “Mientras persisten en negarse deliberadamente a comprender las cosas desde arriba, incluso cuando sea perfectamente posible hacerlo así, será vano hablar de victoria final sobre el materialismo. La crítica de toda

---

158 R. GARCÍA DE HARO. *Cuestiones fundamentales de teología moral*. Eunsa. Pamplona, 1980, p. 101.

159 C.S. LEWIS. *El diablo propone un brindis*. Ed. Rialp. Madrid, 1993, p. 111.

experiencia desde abajo, la ignorancia del sentido y la concentración en los hechos tendrá siempre la misma plausibilidad. Siempre habrá argumentos –evidencias nuevas– para mostrar que la religión es exclusivamente un fenómeno psicológico, la justicia mera autoprotección, la política tan sólo economía, el amor necesariamente placer y el pensamiento bioquímica cerebral”<sup>160</sup>.

La profunda nostalgia humana de la trascendencia, el deseo de Dios, sólo puede negarse haciendo un gran esfuerzo, a la larga inútil. “Siento cierto pudor al hablar del ansia, presente en nosotros ya en este momento, de llegar a nuestro lejano país. Estoy cometiendo casi una indecencia. Estoy intentando rasgar el insondable secreto oculto en cada uno de nosotros, el misterio cuya herida profunda nos induce a vengarnos de él, dándole nombres como nostalgia, romanticismo y adolescencia. La dulzura de su aguijón es tal que, cuando resulta imprescindible mencionarlo en la conversación íntima, nos volvemos torpes y aparentamos reirnos de nosotros mismos. No podemos ocultarlo ni revelarlo, aunque deseemos hacer ambas cosas. No cabe revelarlo porque es el deseo de algo no aparecido nunca en nuestra experiencia. No es posible acallararlo porque nuestra experiencia está sugiriéndolo continuamente, y nos delatamos como se descubren los amantes al mencionar el nombre del amado”<sup>161</sup>.

La realidad presente ante nuestros ojos nos remite a un más allá de ella misma. Lo importante es no quedarse en lo inmediato, no *instalarse* en ello. Ante el hombre se despliegan signos, que deberían ser *innegables*, pero que pueden ser voluntariamente ignorados: no hay peor entendedor que el que

---

160 *Ibidem*, p. 113.

161 *Ibidem*, p. 118.

no quiere entender. “Estas cosas –la belleza, el recuerdo de nuestro pasado– son buenas imágenes de lo realmente deseado. Si se confunden con la cosa misma, se transforman, no obstante, en ídolos mudos que rompen los corazones de quienes los adoran. No son, pues, la cosa misma, sino el perfume de una flor no hallada, el eco de una armonía jamás oída, la noticia de un país desconocido. ¿Creen que estoy tramando un hechizo? Tal vez. Recuerden, no obstante, los cuentos de hadas de la infancia. Los hechizos se usaban para embrujar y para deshacer encantamientos. Ustedes y yo hemos necesitado el mayor conjuro imaginable para despertarnos del terrible sortilegio de mundaneidad imperante desde hace aproximadamente cien años. Buena parte de la educación recibida ha ido dirigida a silenciar esa tímida y persistente voz interior. La mayoría de las corrientes filosóficas modernas han sido urdidas para convencernos de que el bien del hombre se halla en esta tierra”<sup>162</sup>.

La realidad de la vida ordinaria es en la enseñanza de San Josemaría Escrivá el punto de partida para que el cristiano busque y encuentre a Dios hasta en lo que pudiera parecer más material y carente de *sentido*. “Se trata de un movimiento ascendente que el Espíritu Santo, difundido en nuestros corazones, quiere provocar en el mundo: desde la tierra hasta la gloria del Señor. Y para que quedara claro que –en este movimiento– se incluía aun lo que parece más prosaico, San Pablo escribió también: *ya comáis, ya bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios* (1 *Corintios* 10, 31). Esta doctrina de la Sagrada Escritura, que se encuentra –como sabéis– en el núcleo mismo del espíritu del Opus Dei, os ha de llevar a realizar vuestro trabajo con perfección, a amar a Dios y a los hombres al poner amor en las cosas pequeñas de vuestra jornada habitual, descubriendo ese

---

162 *Ibidem*, p. 119.

*algo divino* que en los detalles se encierra. Qué bien cuadran aquí aquellos versos del poeta de Castilla: *Despacito y buena letra: / el hacer las cosas bien / importa más que el hacerlas*<sup>163</sup>.

Nos encontramos así con la trascendencia en lo que parece intrascendente, con el valor divino de las realidades humanas: “Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intrascendente de las acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios. Por eso os he repetido, con un repetido martilleo, que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día. En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria...”<sup>164</sup>.

---

163 *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, nn. 115-116.

164 *Ibidem*.

V  
Inclinaciones  
naturales



## 9

### Relaciones trascendentales

Anteriormente he señalado la realidad de algunas referencias o relaciones que se hallan presentes, como una trama sustentadora, al nivel más profundo de los entes. Estas referencias se denominan relaciones *trascendentales* por pertenecer al ente en su misma entidad, más allá de las diversidades *categoriales* en que es posible encuadrar a los múltiples entes que conforman la realidad. Estas relaciones, que son variadas, convienen en no ser una dimensión accidental de una substancia sino un aspecto constitutivo de la substancia misma, considerada en su entidad: “cada ser tiene una inclinación connatural (un *pondus naturae*, en la expresiva terminología escolástica) hacia lo que le conviene según su naturaleza (TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I-II, q. 26, a. 1, ad 3). Se trata de la relación trascendental por la que una entidad se ordena a otra (la esencia a la existencia, la materia a la forma, la potencia al acto): es algo ontológico y entitativo, previo al orden dinámico u operativo”<sup>165</sup>.

Las relaciones trascendentales, como anteriormente se ha puesto de manifiesto, consisten en la ordenación que toda realidad potencial tiene con respecto a su acto correspondiente. Así los entes limitados al Ser del que participan, y también los coprincipios entitativos potenciales: materia prima hacia la forma substancial, substancia con respecto a los accidentes, y esencia hacia el acto de ser. También son relaciones trascendentales las orientaciones de las potencias o facultades del alma hacia sus respectivos *objetos*. Los actos humanos, como

---

<sup>165</sup> J. CRUZ CRUZ. *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Eunsa. Pamplona, 1996, p. 37.

la ética se encarga de precisar, tienen todos ellos, en virtud de la subalternación de los fines, una relación de conveniencia o inconveniencia con respecto al último fin del hombre. “Pues todo lo que conviene a un ser por naturaleza y de modo invariable ha de ser el fundamento y principio de todo lo demás. Porque la naturaleza de una cosa es en todo lo primero, y todo movimiento procede de algo inmóvil”<sup>166</sup>.

Olvidar la relevancia de la substancia o naturaleza humana lleva a la minusvaloración de la persona. No en vano Boecio definió a la persona como “substancia individual de naturaleza racional” y Santo Tomás de Aquino como “individuo subsistente en una naturaleza racional”. La persona humana existe en unidad de cuerpo y alma, con inteligencia capaz de distinguir el bien del mal, ente abierto a la trascendencia, centrado en Dios, con dignidad de fin y con derechos inalienables. Irreductible a la naturaleza cósmica. Si se pretende una ética basada en el obrar y se prescinde de la substancialidad, se ignora la naturaleza humana como principio interno de la actividad, se vulneran sus rasgos permanentes y todo se convierte en cultura, en simple creación humana, caprichosa y variable, al compás de las modas o del consenso social. Si la naturaleza se reduce a un constructo social e histórico nada es ya para el hombre natural o antinatural con este nihilismo de las esencias. Desaparecen las diferencias entre la enfermedad, la salud y la terapia<sup>167</sup>.

Sin una congruente concepción de la naturaleza humana no habría *inclinaciones naturales* ni una ley moral natural que

---

166 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 82, a. 1.

167 Vid. V. POSSENTI. *Il principio - persona e la colonizzazione dell io*. En “El humanismo cristiano en el tercer milenio: la perspectiva de Santo Tomás de Aquino”. Ciudad del Vaticano, 2004. Vol. I, p. 559 y ss.

las refleje. Las *inclinaciones naturales* humanas no son puros datos biológicos, sino que son siempre *humanas* en razón de la unidad substancial de cuerpo y alma en la persona<sup>168</sup>. Lo somático nunca es en el hombre independiente de lo racional-espiritual.

La gracia sobrenatural que Dios infunde en el alma del cristiano no equivale a una invalidación de la naturaleza, sino a una *prolongación* y perfeccionamiento de ésta. Constituye una *segunda naturaleza*, que eleva el ser y las capacidades humanas. Si el paganismo pudo formular como un ideal ético el “conócete a ti mismo”, San Pablo podrá además aconsejar a Timoteo “no descuides la gracia que hay en ti”. San Agustín dice: “el que te creó sin ti, no te salvará sin ti”. Hace falta la cooperación natural de la persona humana con la gracia divina<sup>169</sup>. Es una muestra de la grandeza del hombre que “está llamado a compartir, en el conocimiento y en el amor, la vida de Dios. Para esto ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad”<sup>170</sup>.

La pérdida de la consideración de la substancia como *modo propio de ser* y por consiguiente de la naturaleza como raíz de un *modo propio de obrar* ha traído consigo consecuencias muy negativas en cuanto a la explicación de la realidad, también en cuanto a sus aspectos más materiales. “El abandono del concepto de teleología natural vino impuesto, como se dijo, por un interés fundamental, el interés por el sometimiento de

---

168 Vid. C. CAFFARRA. *Corpore et anima unus: la rilevanza etica dell'unità sostanziale dell'uomo all'inizio del terzo millennio*. En “El humanismo cristiano en el tercer milenio: la perspectiva de Santo Tomás de Aquino”. Ciudad del Vaticano, 2004. Vol. I, pp. 161 y ss.

169 TOMÁS DE AQUINO. *De caritate*, q. un., a. 1 ad 13: “In iustificacione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit tibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione”.

170 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 356.

la naturaleza. Para quien quiera hacer con una cosa todo lo que se le antoje, la pregunta de a qué aspira de suyo esta cosa ha de resultar inoportuna”<sup>171</sup>.

Las consecuencias son muy claras por lo que se refiere al medio ambiente: “La conciencia de la mortal amenaza a nuestro medio ambiente nos fuerza a pensar de nuevo la relación entre acción y naturaleza. Durante siglos nos hemos acostumbrado a entender los fines únicamente como fines humanos, es decir, como selección subjetiva de determinadas consecuencias de acciones. Hoy vemos que ya no podemos permitirnos el desatender los efectos secundarios objetivos. Ascenden de improviso de efectos secundarios a verdaderos efectos principales. Así que hemos de incorporarlos a nuestra fijación de objetivos. El pez en la red produce con su agitación lo contrario de lo que quisiera lograr. También nosotros lo hacemos cuando destruimos el nicho ecológico en el que estamos asentados”<sup>172</sup>.

Cuando los afanes humanos se dirigen a controlar la *naturaleza*, sin tener en cuenta sus requerimientos propios, se produce un daño para la misma vida humana. “Detrás de la ciencia natural moderna está la voluntad de un dominio «despótico» sobre la naturaleza, como *materia prima* absolutamente dúctil, desprovista de todo fin propio, que quede disponible para cualesquiera fines. Este contraste es iluminado por la definición platónica de la relación entre el pastor y el carnicero (*República*, 345b). A la objeción de que el pastor no procura el bien de las ovejas, sino sólo de quien se las come, Sócrates responde que el pastor *qua* pastor claro que procura el bien de las ovejas. El hecho de que las ovejas sanas finalmente sean

---

171 R. SPAEMANN. *Ensayos filosóficos*. Ed. Cristiandad. Madrid 2004, pp. 27-28.

172 *Ibidem*, p. 62.

sacrificadas y consumidas es completamente externo a la actividad del pastor, a su «arte». Él actúa igual que actuaría si no hubiera carnicero. Cuando comparamos con esto la ganadería moderna, la cebadura de cerdos acomodada al gusto del consumidor de turno o la cría de terneros a los que, para que su carne siga siendo blanca, se priva de todo pasto, de modo que apenas se tienen en pie, se echa de ver que aquí la intención del vendedor de carne define el arte del ganadero. Toda representación del τέλος animal sería aquí ajena al sistema”<sup>173</sup>.

La persona humana tiene una naturaleza específica y esta naturaleza tiene unas exigencias propias. “La naturaleza humana es, en efecto, una e indivisible y, como se ha señalado ya, está dotada de determinadas exigencias *trascendentales*. La exigencia del fin último configura la *moralidad* de los actos. Por otra parte, las necesidades de convivencia, de perfeccionamiento en comunidad, originan la *socialidad*; y por su parte las exigencias de normación justa en plano de alteridad, constituyen la *juridicidad*. De este modo podemos señalar un *entronque* a nivel *trascendental* de las exigencias naturales de moralidad, socialidad y juridicidad. Es, en todo caso, la misma naturaleza la que presenta exigencias en uno u otro sentido”<sup>174</sup>. Estas *exigencias* son en verdad relaciones trascendentales.

Cuando hablamos de la naturaleza humana, conviene precisar que no lo hacemos en el mismo sentido en que nos referimos a la naturaleza de los entes irracionales. En el caso del hombre lo natural no excluye lo libre, sino todo lo contrario. La libertad corresponde como propiedad esencial a la naturaleza humana. “Los equívocos en relación a la idea de

---

173 Ibidem, p. 75.

174 R.M. DE BALBÍN. *La relación jurídica natural*, cit., pp. 205-206.

naturaleza proceden entonces parcialmente de un desconocimiento de los diferentes modos de ser que caracterizan a las criaturas. Este desconocimiento conduce directamente a una concepción extrañamente determinista de la libertad. A despecho de Engels, la libertad humana no es de manera alguna «el conocimiento de la necesidad». En el momento en que quedamos aprisionados en este callejón sin salida, vemos pocas posibilidades de cómo dar cuenta de la creatividad humana... En resumen, no se podría utilizar como argumento el determinismo que caracteriza al mundo material para negar el libre albedrío del hombre. Este último se sitúa en la actividad espiritual del hombre, la cual escapa al determinismo de la naturaleza material”<sup>175</sup>. La pretendida contraposición entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad es ficticia por lo que respecta a la persona humana.

Las exigencias de la naturaleza son unas veces específicas, propias de la especie, y otras veces simplemente individuales. “La naturaleza presenta muchas veces unas exigencias en las que se recoge lo *esencial* a través de lo *accidental*, como naturaleza que es de un ser concreto existente”<sup>176</sup>. La realidad substancial se presenta siempre unida a los accidentes y viceversa, de manera que sus diversas inclinaciones potenciales aparecen siempre juntas. Valga aquí una ejemplificación en el campo jurídico: “...las inclinaciones o exigencias jurídico-naturales esenciales están presentes siempre: y junto a ellas aparecen en el caso concreto determinadas exigencias naturales individuales, que pueden variar según los casos, pero que en el caso particular tienen unos requerimientos precisos”<sup>177</sup>. Estas últimas

---

175 M. SCHOOYANS, o.c., p. 143.

176 R.M. DE BALBÍN. *La relación jurídica natural*, cit, p. 168.

177 *Ibidem*, pp. 168-169.

son de hecho diversas según las personas y sus particulares circunstancias.

Esto permite matizar las implicaciones que existen entre el aspecto natural del derecho, que es trascendental, y el aspecto jurídico-positivo, que es predicamental: “La relación jurídica natural es *inclinación, exigencia y fundamentación* de la relación positiva. Por su carácter potencial, señala unos requerimientos de la naturaleza que deben ser actualizados en cada caso concreto”<sup>178</sup>. “De otro modo: la relación jurídica natural se refiere al orden trascendental, al orden entitativo de la naturaleza y de sus exigencias, y condiciona un ulterior perfeccionamiento por medio del operar humano –positivación jurídica–, cuyo resultado es, en definitiva, la relación jurídica positiva”<sup>179</sup>.

De manera semejante puede enunciarse el alcance de las exigencias de la *socialidad*: “La disposición social pertenece al orden trascendental: la comunidad misma, al predicamental”<sup>180</sup>. La necesidad de la sociedad humana pertenece a la naturaleza, pero el tipo concreto de sociedad, así como sus características peculiares viene determinado en cada caso por la acción de la libre voluntad de las personas que la constituyen. “Profundizando en esta afirmación puede llegarse a comprender desde su raíz metafísica todo el carácter necesario y libre de la sociedad humana, del individuo y de sus mutuas implicaciones”<sup>181</sup>.

---

178 *Ibidem*, pp. 193-194.

179 *Ibidem*.

180 G.M. MANSER. *La esencia del tomismo*. C.S.I.C. Madrid, 1953, p. 783. Sobre la influencia de la naturaleza y del fin en la constitución de la socialidad y su distinta configuración predicamental o trascendental cfr. pp. 789 y ss.

181 R.M. DE BALBÍN. *La concreción del poder político*. Eunsa. Pamplona, 1964, p. 29.

No hay por qué establecer una antinomia entre el carácter necesario de la sociedad para el hombre y la libre iniciativa de la libertad individual. El individuo no se opone a la sociedad, sino que mutuamente se integran y complementan. Colectivismo e individualismo son visiones incompletas y reductivas, por unilaterales, de una realidad muy rica que es la sociedad humana. “La libertad del hombre en la institución de la sociedad no es irracional: no es libre el hombre de instituir la sociedad o no, como no es libre en escoger su naturaleza, pero es libre de hacerlo en un modo o en otro, porque su naturaleza es libre. Esta necesidad no es algo odioso, ajeno al hombre y como impuesto a él, sino su misma naturaleza que para su perfección le inclina hacia algo que le es sumamente conveniente y *natural*”<sup>182</sup>.

Así se conjugan las características de la autoridad social en cuanto a su origen, ya que la raíz última de la autoridad no dimana del pueblo soberano, ni siquiera en las democracias, sino en la naturaleza humana y en su autor, que es Dios. A los ciudadanos corresponde que, en uso de su libertad, designen a los titulares de la autoridad o derecho a gobernar, y establezcan las condiciones en las cuales la autoridad se ejerza: “La autoridad en cuanto tal sólo tiene un origen y éste es la naturaleza humana. En este sentido es propia de la sociedad y es, por consiguiente, necesaria. La autoridad en cuanto tal no procede de un libre acuerdo o pacto”<sup>183</sup>.

La organización de las interrelaciones sociales no debe quedar nunca al margen de la libertad de la persona y de su despliegue solidario: “El sistema, sin su radicación en el mundo vital, se reseca y esclerotiza. Y ninguna «provincia finita

---

182 *Ibidem*, p. 32.

183 *Ibidem*, p. 40.

de sentido» es capaz de asegurar por sí sola la plenitud de intersubjetividad –de comunicación y de crecimiento conjunto– que la esencial dimensión social del hombre reclama. De manera que tan perjudicial es el intento de privatizar la vida social, en la línea de su mercantilización insolidaria, como la pretensión de extender el control público o el estatalismo asistencial a todos los ámbitos vitales, en la línea de su socialización opresiva”<sup>184</sup>. La intervención de la autoridad de ámbito superior debe ser subsidiaria, de modo que sólo cubra las responsabilidades que las instancias inferiores no alcancen a desempeñar.

La vida propia de las personas no queda al margen de la sociedad pero tampoco es una realidad puramente *subjetiva*, envuelta por las nieblas del sentimentalismo: “La aplicación de la idea de *mundo vital* a las ciencias sociales ha acusado proclividad a fijarse excesivamente en el carácter subjetivo-relativo que Husserl asignó al *Lebenswelt*, sin atender a su índole trascendental y a su alcance ontológico”<sup>185</sup>.

Los esquemas apriorísticos, los *modelos* de organización social dejan escapar lo que hay de más rico y genuino en las posibilidades de las personas. “La respuesta al reto de volver a construir un «hogar público» o, mejor, una *ciudad* en la que el hombre pueda vivir con dignidad y libertad, exige un nuevo modo de pensar más flexible, menos polarizado, capaz de reconocer la gradualidad y descubrir la analogía. Las interpretaciones «establecidas» del malestar social y de la crisis de gobernabilidad –que ya reconocen las posturas más convencionales y «serias»– tienden a volver sobre lo ya sabido, minimizando lo que en los nuevos fenómenos sociales hay de

---

184 A. LLANO. *La nueva sensibilidad*. Espasa Calpe. Madrid, 1988, p. 50.

185 *Ibidem*, p. 49.

irreductible a sus esquemáticos planteamientos. Pero cada vez resulta más evidente que la actual realidad social no se deja aferrar con la sola ayuda de instrumentarios tan simples como son los del economicismo o los del estatismo (o los de su combinación o recombinación)”<sup>186</sup>.

La naturaleza humana es imperfecta, lo cual quiere decir que tiene numerosas potencialidades que tienden a su actualización o perfeccionamiento. Ese perfeccionamiento se logra en la medida en que se pone por obra el plan del Creador para su creación, al que llamamos *ley eterna*. Las *inclinaciones naturales* del hombre le orientan hacia lo que señala para él la ley eterna, cuya participación en el hombre es la *ley natural*: “el hombre no puede encontrar la verdadera felicidad, a la que aspira con todo su ser, más que con el respeto de las leyes inscritas por Dios en su naturaleza y que él debe observar con inteligencia y amor”<sup>187</sup>.

La ley natural no ha perdido relevancia ni vigencia, aunque sea con frecuencia ignorada. No depende de una frecuencia estadística de su cumplimiento, como las leyes físicas, sino de una ordenación que el Creador ha impreso en la naturaleza humana y que la razón descubre. Las leyes de la naturaleza material se infieren de la frecuencia de comportamientos, de tal modo que si en una serie de casos los cuerpos graves no cayeran hacia abajo esto invalidaría la ley de la gravedad. En cambio la ley moral no refleja *lo que ocurre*, sino *lo que debiera ocurrir*: un *deber ser*<sup>188</sup>.

---

186 Ibidem, p. 53.

187 PABLO VI. Enc. *Humanae vitae*, 25-VIII-1968, n. 31.

188 Cfr. A. LÓPEZ TRUJILLO. *El pensamiento de Santo Tomás ante los nuevos desafíos de la familia y de la vida*. En Doctor communis. Ciudad del Vaticano, 2004, pp. 78-100.

La ley moral natural tiene una validez permanente; “aquí nos hallamos en presencia de una doctrina perteneciente al gran patrimonio de la sabiduría humana, purificado y llevado a su plenitud gracias a la luz de la Revelación. La ley natural es la participación de la criatura racional en la ley eterna de Dios. Su identificación crea, por una parte, un vínculo fundamental con la ley nueva del Espíritu de vida en Cristo Jesús, y, por otra, permite también una amplia base de diálogo con personas de otra orientación o formación, con vistas a la búsqueda del bien común. En un momento de tanta preocupación por el destino de numerosas naciones, comunidades y personas, sobre todo las más débiles en todo el mundo, no puedo dejar de alegrarme por el estudio emprendido con el fin de redescubrir el valor de esta doctrina, también con vistas a los desafíos que aguardan a los legisladores cristianos en su deber de defender la dignidad y los derechos del hombre”<sup>189</sup>.

Las *inclinaciones naturales* del hombre están orientadas hacia su perfección integral, que es la perfección moral. Esta perfección solamente puede llevarse a cabo mediante la libre voluntad de cada persona, en la medida en que realiza lo que es conveniente a su naturaleza, según el plan de Dios<sup>190</sup>. “Toda potencia operativa o facultad es un poder que su sujeto tiene para realizar operaciones de una especie determinada, a las cuales está inclinado por su propio ser natural. Es decir: nuestras potencias activas presuponen unas *tendencias naturales* que son la expresión plural de la unidad radical de nuestra misma naturaleza. Como toda *natura*, el ser humano es tendencia radicalmente unitaria, una fundamental y sustancial inclinación

---

189 JUAN PABLO II. *Discurso a los participantes en la asamblea plenaria de la Congregación para la doctrina de la fe*, 18-I-2002.

190 Cfr. A. MILLÁN PUELLES. *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Rialp. Madrid, 1994, pp. 478 y ss.

a la acción. *Omne ens est propter suam operationem*. El hombre no está sustraído a este principio, y su ser es, por tanto, tendencial por naturaleza, innatamente, de la manera más íntima y primordial. De todo lo cual resulta que la existencia de una pluralidad de inclinaciones naturales humanas es posible como un despliegue de la naturaleza única del hombre en una serie de aspectos o sub-tendencias específicamente diferentes, pero subordinadas todas ellas a la fundamental unidad de nuestro ser”<sup>191</sup>.

Las inclinaciones naturales de las personas señalan un ámbito de conveniencias y exigencias que es previo a cualquier organización o *sistema* de medidas socio-político-económicas: “Por volver a nuestra fecha de referencia, desde 1968 se registran generalizadas demandas de una *calidad de vida* cuyo significado no equivale sin más al de *bienestar*. Se repite desde entonces que el tener es sólo un aspecto –y no el más valioso– del *ser* o del *vivir*. Las exigencias de más alto nivel que se están formulando en el curso de esa larga –y no siempre silenciosa– «revolución cultural» contribuyen, en un primer momento, a agudizar la sobrecarga de prestaciones sociales; mas, en una segunda fase, ponen en cuestión el entero planteamiento del Estado del Bienestar. Los mecanismos del *Welfare* no saben qué hacer con esas exigencias que aparecen como más altas, pero que propiamente son más básicas: derechos humanos, defensa del medio ambiente, reconocimiento de las peculiaridades culturales y de las minorías étnicas, conservación del patrimonio histórico, participación más directa y viva que la ofrecida por las elecciones políticas, etc. Las reivindicaciones de defensa de la vida humana no nacida, o de índole pacifista, ecologista, feminista y regionalista, no se pueden satisfacer con los medios de la Seguridad Social o con las técnicas del

---

191 Ibídem, pp. 478-479.

*marketing*. Estas aspiraciones del *pos-Welfare* son pre-políticas y pre-económicas, aunque tengan repercusiones en ambas esferas; repercusiones que, por cierto, resultan distorsionantes mientras el sistema no acoja y canalice esta nueva índole de expectativas vitales”<sup>192</sup>.

Existe una primacía ontológica del bien, que atrae por su actualidad a lo que es potencial en el ente: “No es que el objeto de una tendencia natural sea bueno porque es objeto de una tendencia natural, o porque sabemos que de ese modo se comporta, sino que porque sabemos que se comporta de ese modo conocemos que es bueno. Cuando Santo Tomás asegura, según arriba hemos visto, que la razón aprehende naturalmente como buenas todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural, está tomando la inclinación natural como un efecto manifestativo de la bondad de su objeto, no como la causa realmente determinativa de esa misma bondad”<sup>193</sup>.

El máximo bien está constituido por el bien de las personas. Y ese bien excelente es compartible y se alcanza compartiéndolo. Es bien sabido que cuando un bien es más excelente es más comunicable. Y así los bienes materiales disminuyen al ser compartidos, todo lo contrario que sucede con los bienes espirituales –la ciencia, la amistad, la alegría–, que al ser compartidos aumentan. “La «salida» hacia el tú funda un ámbito de «intimidad» en el cual el tú deja de hallarse en la relación de *exterioridad frente al yo* en el que se encuadra cuando constituye un *ob-jeto*, una realidad que se la puede poner a distancia, para contemplarla de forma comprometida, «espectacular», o tratarla con actitud manipuladora (...); lo decisivo en la vida y el pensamiento humanos es la creación de ámbitos dialógicos

---

192 A. LLANO. *La nueva sensibilidad*. Cit, p. 55.

193 A. MILLÁN PUELLES, o. c., p. 484.

con los demás seres personales, no el mero análisis de los mismos, considerados como *ob-jetos*”<sup>194</sup>.

El miedo al compromiso es un temor a la realidad, a la vida misma. Por ello hay que “subrayar la condición ámbital, relacional, del ser humano y la exigencia de comprometerse que esta condición plantea al sujeto que desea conocer quién es el hombre. Este compromiso implica una actividad dinámica, cocreadora, fiel a la realidad, y se opone a toda actitud estática, cosista, fríamente contemplativa, reductora de las realidades complejas a algunos de sus elementos integrantes”<sup>195</sup>.

Una actitud de la persona puramente captativa es una posición avara, estrecha, de cortos vuelos, que impide abrirse al amor personal y entre las personas. “Cuando responde a una actitud oblativa –actitud de entrega–, la vinculación del yo con el tú constituye un modo de realidad irreductible, extraordinariamente sólida y densa de significación. Ebner muestra una especial capacidad para destacar al mismo tiempo la condición *relacional* de la vida personal humana y la *densidad entitativa* de las realidades relacionales. Con ello contribuye a configurar una idea de realidad más flexible y firme que la basada en un concepto de sustancia excesivamente angosto y rígido”<sup>196</sup>.

La vida humana no es un simple gestionar, vegetar o sentir, sino que requiere abrirse a la vida de las otras personas. “Siguiendo a Feuerbach, según el cual «el yo existe en diálo-

---

194. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p.11.

195. *Ibidem*, p. 12.

196. *Ibidem*, p. 13.

go», Ebner se abrió tempranamente a la intuición de que la forma cabal de existencia es la que engendra vida, y la vida florece sólo en la apertura al diálogo”<sup>197</sup>.

Una de las grandes limitaciones del cientificismo o materialismo metodológico es su incapacidad para captar la realidad personal y los ámbitos relacionales interpersonales. Cuando prevalece esta visión reductiva la convivencia entre los hombres se torna inhumana. “El carácter atmosférico y difuso de las relaciones es interpretado como signo de irrealidad cuando se consideran como módulo de realidad los seres cósmicos, asibles, mensurables, que presentan unas condiciones espacio-temporales propicias para ser fácil objeto de conocimiento sensorial. Ebner rechaza esta propensión a entender la realidad de forma unilateral, con módulos y esquemas elaborados a partir del conocimiento de los modos de realidad más simples y fácilmente accesibles. Adopta una actitud abierta y descubre en el entorno diversos modos de realidad, de sustancialidad y causalidad. Los modos superiores de causalidad, sustancialidad y realidad muestran una interna flexibilidad y difusividad”<sup>198</sup>. La consideración metafísica de la realidad no debe limitarse a las *cosas* sino extenderse muy principalmente a las *personas*. El cientificismo materialista sólo sabe contar y medir, pero la vida personal escapa a esos parámetros.

Así pues tener en cuenta la realidad espiritual, llena de riqueza, de las personas, es acceder a los modos superiores de ser, que no deben ser vistos a la simple luz del conocimiento de las realidades inferiores. “El rasgo característico del pensamiento pneumatológico consiste en concebir la persona como un modo de realidad que, por ser sustantiva en grado eminente-

---

197 *Ibidem*.

198 *Ibidem*, p. 14.

te, no está dada de una vez para siempre, de modo rígido e inalterable, sino que se afirma positivamente en el ser a medida que despliega de dentro a afuera sus posibilidades internas, entre las cuales ocupan las dialógicas un puesto singular. El pensamiento pneumatológico no ve las realidades personales como entidades perfectamente delimitadas al modo de «cosas», sino como entidades que —a modo de «ámbitos»— se van constituyendo en relación viva con el entorno”<sup>199</sup>.

Las palabras, que expresan imperfectamente nuestro conocimiento de la realidad, no son simples signos de los conceptos, sino que configuran un cúmulo *nuevo* de realidades interpersonales. “Si se reduce el «sentido» de una realidad a un elenco de notas prefijadas conceptualmente, se reduce la palabra a mero continente de una determinada significación y se anula su fecunda alianza con la intuición gradual de la realidad en sus estratos más hondos”<sup>200</sup>.

La intercomunicación personal no es reductible al contenido de un diccionario. “Por ser vehículo del encuentro de dos realidades móviles, no rígidamente prefijables de antemano, como son el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, la palabra gana la interna movilidad fecunda de lo *dialógico* y desborda en capacidad expresiva la rigidez intencional del mero *signo* y del *concepto abstracto*. Cuando se intenta dominar intelectualmente la realidad, se valora ante todo la univocidad del signo y la precisión esquemática del concepto. La condición libre y abierta de la palabra es interpretada como mera indecisión y equívocidad. Si se piensa, en cambio, que la realidad que se intenta conocer y expresar es internamente móvil, creadora, cambiante, interaccional, y gana en plenitud

---

199 *Ibidem*, pp. 14-15.

200 *Ibidem*, p. 29.

de sentido en la *respectividad mutua* de sus diversos momentos; y se considera que –de modo correlativo– el sentido de cada palabra se alumbra en el *contexto* en que está inserta, se advierte que la movilidad de la palabra y su consiguiente vinculación a la imagen son condición indispensable para acceder a lo real en su plenitud de vertientes y matices”<sup>201</sup>.

La dimensión personal de *intimidad* no agosta la riqueza de la vida personal. Esta requiere igualmente de la *comunicación*. “Una persona ama a otra en privado; al comunicarlo, ese amor gana una proyección comunitaria que lo enriquece sobremanera”<sup>202</sup>.

El diálogo entre dos personas, por lo que contiene, expresa y suscita tiene infinidad de matices, que no son clasificables. “En la palabra dicha con actitud creadora –creadora de ámbitos relacionales– se vinculan la sensibilidad, el entendimiento, la voluntad amorosa de diálogo, la apertura a la participación, la captación de sentido”<sup>203</sup>.

En la comunión interpersonal cada persona conserva su propia identidad, no se confunde con la otra, a la vez que su mutua relación enriquece a ambas: “por más que la verdadera comunicación expresa comunión y la realiza, no hay que imaginar que destruya o ponga en peligro la auténtica alteridad. Al contrario, la intercomunicación presupone que el yo y el tú son y permanecen distintos (si no fuera así, no tendrían nada que comunicarse), y que reconocen y aceptan la mutua alteridad. Precisamente la alteridad es la fuente de riqueza inagotable de la vida en comunión. Pero sólo lo será realmente

---

201 *Ibidem*, p 30.

202 *Ibidem*, p. 31.

203 *Ibidem*, p. 32.

cuando deje de ser una alteridad temida, para convertirse en una alteridad amada, y cuando el respeto al otro no esconda simplemente indiferencia, falsa discreción, aislamiento, pobreza, sino que sea el reconocimiento del carácter sagrado de su persona, que no permite profanación de ninguna clase, como serían la curiosidad indiscreta, las coacciones, las presiones, etc.”<sup>204</sup>.

La natural inclinación (*relación trascendental*) a establecer vínculos de comunión con las otras personas no implica una necesidad ineludible, sino que cuenta con la libertad de cada una de las personas, unidas por relación de amor o de amistad (*relación predicamental*). “En la relación interpersonal, como comunión de libertades que se engendran en la misma comunión, no queda anulada la propia responsabilidad, sino que precisamente se hace posible, al comenzar a vivir ambos como seres auténticamente libres. En ella descubro que la verdadera responsabilidad es corresponsabilidad, pues la verdadera libertad es colibertad”<sup>205</sup>. “En la verdadera comunión debe darse una auténtica alteridad personal entre el yo y el tú, y una conjunción entre ambos que los una realmente, respetando al mismo tiempo su alteridad. Es decir, la unión debe ser real, pero debe excluir toda identificación, para que sea comunión real de seres personales realmente distintos”<sup>206</sup>.

El conocimiento de la verdad y la realización de la persona por el amor no se llevan a cabo de un modo individualista, ajeno a la índole social y comunicativa de las personas. “Esta afirmación interpersonal constituye el origen de la verdadera ontología, que debe partir del «nosotros somos» y no del «yo

---

204 J. M. COLL. *Filosofía de la relación interpersonal*. PPU. Barcelona, 1990, p. 65.

205 *Ibidem.*, p. 76.

206 *Ibidem.*, p. 78.

pienso» (cogito cartesiano). Cuando el otro me es verdaderamente presente, nuestra intimidad y nuestro amor reales crean un *co-esse* auténtico, una relación ontológica entre el yo y el tú que, aunque se realiza a nivel psicológico y corporal, desborda en profundidad la conciencia psicológica que tengo de ella, como superar la distancia espacial que quizás nos separa. El *co-esse* de la relación interpersonal no tiene nada que ver con el ser-con propio de las aglomeraciones o de los transportes colectivos, que es mera yuxtaposición. En el ser-con interpersonal es la misma existencia la que es común”<sup>207</sup>.

Si bien la condición social del hombre constituye una inclinación natural para el perfeccionamiento de la persona, el libre albedrío lleva a que pueda actuarse en esa dirección o a que se pueda distorsionar. “La condición personal viene dada por la estructura dialógica, la tensión fundamental ineludible con que el yo y el tú van creando de modo consciente y libre ámbitos de interrelación. Al tratarse de actos de creación libre, la acción del hombre puede orientarse en la línea marcada por la condición humana fundamental o bien en una línea opuesta. La condición personal abre al hombre la posibilidad de llegar a pleno logro o a la total anulación de sí como persona”<sup>208</sup>. La verdad de la persona y su perfeccionamiento se logra en un ámbito inter-relacional, dialógico.

Sólo la libre y fecunda apertura hacia el tú ayuda en verdad a superar los límites propios, en la línea de una superación compartida e interactiva. “La persona, según Ebner, es una *relacionalidad dialógica*. Persona cabal es una realidad que, sobre la base de una tensión básica hacia la relación, funda ámbitos de interacción personal con el Ser que la ha llamado a

---

207 *Ibidem*, p. 81.

208 A. LÓPEZ QUINTÁS, o.c., p. 34.

una existencia locuente. Esa interacción personal implica una relación libre y consciente a través de la palabra, en su doble vertiente de apelación y respuesta”<sup>209</sup>.

Tomás de Aquino señala explícitamente el paralelismo que existe entre los preceptos de la ley moral natural y las *inclinaciones naturales*: “Mas como quiera que el bien tiene índole de fin y el mal la índole de lo contrario de éste, resulta que todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como buenas y, consiguientemente, como habiendo de ser procuradas mediante alguna operación, y sus contrarias como malas y que se han de evitar. De ahí que el orden de los preceptos de la ley natural siga el orden de las inclinaciones naturales”<sup>210</sup>.

El hecho de que haya unas inclinaciones naturales en el hombre no suprime de ningún modo la libertad con que las asumimos. “La posibilidad de asumir libremente nuestro ser implica fundamentalmente la libertad de seguir, o de no seguir, nuestras propias tendencias naturales. Mas a su vez esta libertad presupone como condición indispensable que el propio ser de la tendencia natural sea algo que no requiera necesariamente el satisfacerla o seguirla. Y, en efecto, toda tendencia es cosa bien distinta de una causa eficiente que no puede dejar de producir su efecto una vez dados los necesarios requisitos. La tendencia no es una causa activa de ese género, ni tampoco de ningún otro; simplemente: no es causa activa. La acción regida por ella no es un producto suyo y, por tanto, no cabe que respecto de ella se comporte como un cierto producto necesario. Semejante comportamiento lo tendría en relación a la causa en la cual estuviera dada la tendencia co-

---

209 *Ibidem*, p. 35.

210 *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

rrespondiente, mas no sobre la base de que se diesen todos los requisitos necesarios para pasar a la acción, sino también en la hipótesis de que la causa en cuestión careciera de libertad o, cuando menos, tuviera impedido su uso”<sup>211</sup>.

La voluntad humana permanece soberanamente libre ante las tendencias o inclinaciones naturales, de manera que puede tomar sus propias decisiones. “El hombre cuya libertad no esté *de facto* impedida en su uso puede seguir, en el modo de conducirse, las tendencias humanas naturales, y puede también no seguirlas, aun en el caso de que se manifiesten con apremios a los que sea muy difícil oponerles una auténtica resistencia. Así, el hambre, que es uno de los apremios en los cuales se manifiesta la natural inclinación del hombre a conservar su vida, no es algo que en el más propio sentido nos *force* realmente a comer. Podemos aplazar el cumplimiento de la tendencia a satisfacer esta «necesidad», y hasta nos es posible el dejarnos morir de hambre. Por supuesto, el hambre verdaderamente natural no es efecto de una decisión que el ser humano tome libremente, pero asimismo es cierto que el ser humano puede resistir libremente la tendencia a satisfacer su natural necesidad de alimentarse, sin que por ello esta necesidad pierda la fuerza de un auténtico apremio”<sup>212</sup>.

Cada hombre capta con la razón las inclinaciones naturales (*relaciones trascendentales*) y toma con la voluntad sus libres decisiones (*relaciones predicamentales*): “Sostener, como acertadamente hace D. Composta, que las inclinaciones naturales se interponen, según Santo Tomás, entre la ley eterna y la razón, es lo mismo que decir que Santo Tomás concibe estas inclinaciones como algo intermedio entre la razón divina y

---

211 A. MILLÁN PUELLES. *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 491-492.

212 *Ibidem*, p. 492.

la humana. Esta «mediación» entre ambas razones se debe, por un lado, al carácter participativo que la ley natural posee respecto de la ley eterna, la cual es en Dios un dictamen de su propia razón, y, por otro lado, se debe a la necesidad de que el hombre (y, en él, precisamente su razón) se haga cargo de las inclinaciones naturales para que la ley natural le llegue a ser conocida”<sup>213</sup>.

El tamiz por el que pasan las inclinaciones naturales es la razón humana, que las capta y expresa, haciéndolas objeto de un imperativo moral. “Las inclinaciones humanas naturales cuyos objetos son naturalmente aprehendidos por la razón humana en calidad de buenos para el hombre y, consiguientemente, como algo que éste ha de procurar, no son la ley natural que moralmente rige el comportamiento humano. Sólo son lo que, a través de sus objetos respectivos, determina fundamentalmente las materias de los diversos preceptos de esa ley. Tal determinación no es ningún acto que efectúen ellas mismas. Toda la determinación que respecto de las materias de la ley natural se le ha de reconocer es la que consiste en que son sus objetos lo que la razón aprehende naturalmente como algo bueno y, por lo mismo, como lo que fundamenta los preceptos que mandan procurarlo (y que prohíben efectuar los males que se les oponen)”<sup>214</sup>.

Las inclinaciones naturales son captadas e interpretadas por la razón humana no como simples *datos biológicos*, sino como realidades integralmente humanas, en virtud de la unidad substancial de la persona: el alma espiritual es la forma

---

213 *Ibíd.*, p. 498.

214 *Ibíd.*, pp. 500-501.

substantial del cuerpo, y ejercita virtualmente las funciones sensibles y vegetativas<sup>215</sup>.

En un texto magistral Tomás de Aquino señala a grandes rasgos cuáles son esas *inclinaciones naturales*: “Hay en primer lugar una inclinación del hombre al bien según la naturaleza en la que comunica con todas las substancias, porque toda substancia apetece la conservación de su ser según su naturaleza; y según esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello por lo que la vida del hombre se conserva; y se impide lo contrario. En segundo lugar hay en el hombre una inclinación hacia algunas cosas más especiales según la naturaleza, en lo que comunica con los demás animales; y según esto se dice que son de ley natural aquellas cosas que la naturaleza enseñó a todos los animales; como el ayuntamiento del macho y la hembra, y la educación de los hijos, y otras cosas semejantes. En tercer lugar hay en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza racional que le es propia; así el hombre tiene una inclinación a vivir en sociedad; y según esto pertenece a la ley natural todo aquello que se refiere a esta inclinación, como que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a aquellos con quienes debe convivir, y todo lo demás que a esto se refiera”<sup>216</sup>.

---

215 C. CAFARRA. *Corpore et anima unus*. En *Doctor Communis*, 2004, fasc. 1-2. Ciudad del Vaticano, p. 194: “Questa capacità delle inclinazioni naturali ad essere interpretate dalla ragione come indicative dei beni umani, si fonda ultimamente nel fatto che esse non sono dati biologici semplicemente, ma sono già umane in forza della unità sostanziale della persona; in forza del fatto che lo spirito è la forma sostanziale del corpo, che virtualmente esercita le funzioni del anima sensibile e vegetativa”.

216 *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.



## 10

### En pos del bien

Las inclinaciones naturales son *relaciones trascendentales*, que en el hombre tienen gran riqueza y variedad. “Esa índole *natural* la tienen no sólo las tendencias operativas llamadas apetito sensible y voluntad, sino también las tendencias entitativas llamadas *inclinaciones*, tendencias de cada una de nuestras facultades referidas a su propio bien, potencias de la vida vegetativa y facultades cognoscitivas. Este apetito natural es «un puro orden ontológico referido al objeto de cada facultad, idéntico a esa facultad, no un amor que fuera distinto de esa facultad y que tuviese una realidad psicológica autónoma»<sup>217</sup>.

Es clásica la distinción entre la *voluntas ut natura* (voluntad como naturaleza) y la *voluntas ut ratio* (voluntad como razón). La primera es la inclinación al bien universal. Viene dada por Dios, autor de la naturaleza, como una inclinación trascendental. La segunda es la que procede a la elección de un bien determinado. Viene dada por el hombre, aunque presupone siempre la anterior, y es de índole predicamental: “No se ama sino aquello que se conoce y no se conoce sino aquello que se ama”<sup>218</sup>.

Lo que mueve, atrayendo, el querer de la voluntad es el bien propio de cada ente. Las cosas no son buenas porque yo las quiera, sino que yo las quiero porque son buenas. “El efecto de la apetición en lo apetecido no es real, sino tan sólo una *denominatio extrínseca*, tal como lo es el efecto del conocer en lo conocido. En consecuencia, el hecho de que algo sea apeteci-

---

217 J. CRUZ CRUZ, o.c., pp. 23-25.

218 TOMÁS DE AQUINO. *De malo*, q.6.

do no convierte a ese algo en un verdadero bien, ni siquiera, tampoco en un mero bien aparente. Lo que no es bueno en realidad, sino que tan sólo lo parece, puede ser el objeto de una apetición efectiva (ya sensorial, ya suprasensorial), pero tampoco es esta posibilidad lo que de él hace un mero bien aparente, sino justo a la inversa: por parecer un bien es por lo que tiene la posibilidad de ser objeto de una apetición acompañada de conciencia”<sup>219</sup>.

Para poder amar es preciso antes conocer. Así valoramos lo que hay de bueno o amable en aquella cosa, y sobre todo en aquella persona. Y quien ama sale de sí mismo, *acorta distancias* con la persona amada. “El amor vive de su distancia al objeto, si bien es tendencia de todo amor superar esa distancia”<sup>220</sup>.

En la persona advertimos una profunda paradoja: su intimidad indelegable y a la vez su proyección más allá de sí misma: “En la relación interpersonal se descubre la verdadera alteridad con respecto al tú y se comprueba que a mayor unión con él corresponde una mayor distinción. Sólo en la comunión con el tú me conozco a mí mismo como persona, es decir, como ser personal realmente distinto del otro. En cambio, no me puedo conocer como persona en la autoconciencia individual, porque en ella no existo ni siquiera como persona. Sólo en la comunión con el otro me amo realmente a mí mismo. El egoísmo sólo es, en cambio, un cerrarse sobre sí sin amarse de verdad”<sup>221</sup>. “Es más auténtica y, por tanto, más radical la existencia en comunión que la simple existencia individual”<sup>222</sup>.

---

219 A. MILLÁN PUELLES. *La libre afirmación de nuestro ser*, cit, p. 482.

220 F. EBNER, o.c., p. 58.

221 J.M. COLL, o.c., p. 82.

222 *Ibíd*em, p. 84.

Solamente la persona que ama con generosidad desarrolla sus mejores posibilidades. De lo contrario la vida se frustra y anquilosa, ya que “el hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”<sup>223</sup>.

Cuando dos personas se hacen partícipes mutuamente de su propia intimidad personal se expresa con ello un afecto que tiende a aumentar. “Para que esta condición ambital-relacional no sea interpretada como mera habilidad sino como un modo privilegiado de existir, debe lo relacional tener un punto de apoyo en el que tomar cuerpo. Este punto de apoyo es la *palabra*, entidad leve y firme a la vez, precisa y flexible, huidiza y permanente, perceptible sensiblemente y abierta al mundo de lo suprasensorial (...); el camino más indicado para acceder a la realidad personal es el análisis «reverente», sobrecogido de *la palabra dicha con actitud de amor*”<sup>224</sup>.

En la conversación, en el diálogo, hay una expresión de la propia vida personal de la que se hace partícipe al interlocutor: “Comunicar la propia intimidad requiere confiarse: abrirse a otra persona, capaz de entender –capaz por tanto de recibir la comunicación– y que, por otra parte, quiera escucharnos. En ambos extremos hay pues donación: se entrega quien comunica su pensar y sentir íntimos; se entrega quien los recibe y, recibéndolos, entra en quien se le ha dado. Nada de ello se realiza sin amor, que es el primer don y lo que anima la entrega, por mínima que sea su realidad en el caso concreto. La entrega, el don de sí, es acto máximo de libertad. Como tal es «uno de los actos antropológicos más significativos». Al

---

223 JUAN PABLO II. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

224 A. LÓPEZ QUINTÁS, o. c., p. 17.

mismo tiempo, resulta en la mayor expresión de la persona, que ahora comunica no algo que le pertenece sino su propio yo”<sup>225</sup>.

En la prosecución del bien humano hay una acción de Dios y una acción del hombre. “Dios, como motor universal, mueve a la voluntad del hombre al objeto universal de ella, que es el bien. Sin esta moción universal, el hombre nada puede querer. Mas el hombre se determina por la razón a querer este o aquel bien particular, real o aparente. Sin embargo, Dios a veces mueve de un modo especial a algunos a querer un objeto determinado, que es siempre el bien, como a los que mueve por gracia”<sup>226</sup>. Dios, como causa final y como causa eficiente mueve a la voluntad en tanto que *voluntas ut natura* o inclinación natural a querer. También proporciona la energía suficiente para que la voluntad realice la volición electiva, pero ésta es libre en el orden del ejercicio y de la especificación de su querer.

Así el ejercicio del trabajo humano constituye una colaboración de primer orden con los planes de Dios. “El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio”<sup>227</sup>.

El actuar del hombre configura la historia, como verdadera causa, aunque sea solamente causa segunda. Así “la doctrina tomista de la providencia manifiesta que el hombre está

---

225 R.T. CALDERA. *Una civilización del amor*. Ed. Centauro. Caracas, 2004, p. 151.

226 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I-II, q. 9, a. 6, c y ad 3.

227 JUAN PABLO II. Enc. *Laborem exercens*, n. 27.

asociado por Dios a la dinámica de la creación continua y del devenir histórico. El hombre, por su acción, hace surgir un sentido. El hombre no es ni demiurgo ni juguete de una naturaleza que le oprime. Por su actividad, el hombre imprime un sentido a las «otras cosas creadas»; las orienta hacia su fin. *Él es tanto más libre cuanto más se coloca su actuar en armonía con el plan de Dios.* Este plan de Dios puede sin embargo ser rechazado por el hombre, y es aquí que se arraiga, en una perspectiva ya teológica, la temática del *pecado*. Si en efecto el hombre tiene un fin superior a sí mismo, también es libre de asignarse otros fines que lo repliegan sobre sí mismo”<sup>228</sup>.

Para configurar una auténtica *civilización del amor* es precisa una valoración de las personas humanas y de su protagonismo en la cultura y en la vida social: “En síntesis, podemos decir que el cambio cultural deseado aquí exige a todos el valor de asumir un *nuevo estilo de vida* que se manifieste en poner como fundamento de las decisiones concretas –a nivel personal, familiar, social e internacional– la justa escala de valores: *la primacía del ser sobre el tener, de la persona sobre las cosas.* Este nuevo estilo implica también pasar *de la indiferencia al interés por el otro y del rechazo a su acogida*: los demás no son contrincantes de quienes hay que defenderse, sino hermanos y hermanas con quienes se ha de ser solidarios: hay que amarlos por sí mismos; nos enriquecen con su misma presencia”<sup>229</sup>.

La búsqueda humana del bien tiene profundas repercusiones en la vida social. El bien propio de la personas no es solamente individual sino también común. El bien común, que es más excelente que el particular y más participable asegura que no haya una rígida separación entre el ámbito personal

---

228 M. SCHOOYANS, o.c., pp. 147-148.

229 JUAN PABLO II. Enc. *Evangelium vitae*, n. 98.

privado y el público. “Adviértase, por de pronto, que no es válida –ni en principio ni fácticamente– la ecuación entre lo individual y lo privado, por una parte, y lo público y lo estatal, por otra. Entre los extremos de la pura *privacy* y de las entidades «oficiales» se inserta –y debe ser reconocido como relevante– el amplio y multiforme espacio de lo social, en el que lo privado y lo público se entrelazan sin confundirse. Aceptamos con demasiada facilidad que lo *privado* es *privativo*, es decir, que carece de relieve social. Y ello sucede porque se supone de antemano que el sector privado está exclusivamente al servicio de intereses particulares y se desentiende por principio del interés general. La mercantilización de lo privado es la otra cara de la burocratización de lo público.

Esta defectuosa articulación entre lo público y lo privado proviene de un predominio de la estructura horizontal –o intrasistémica– respecto a la estructura vertical, que deber ensamblar lo sistémico con lo pre-sistémico. La estructura horizontal Estado-mercado tiende a colonizar el mundo vital, de suerte que la economía lo formaliza mercantilizándolo y la política lo controla con su megaburocracia. Se realiza entonces una especie de «macla» entre la estructura horizontal y la vertical, que produce –a la vez que confusión– separación entre lo privado y lo público.

Se crea así una barrera entre el ámbito pre-político y el político, que tantas veces se traspasa de manera errática o enmascarada. La acción comunitaria queda sustituida por el intervencionismo que asfixia o el clientelismo que corrompe”<sup>230</sup>.

---

230 A. LLANO. *La nueva sensibilidad*, cit., pp. 64-65.

Más allá de determinados objetivos pragmáticos y de la discusión de a quién corresponde la prosecución de ellos, importa subrayar la fuerza creativa de la libertad personal, también en las realizaciones públicas y comunes. “No sólo se está pidiendo la defensa del patrimonio artístico, la conservación del medio ambiente, la atención cuidadosa de los disminuidos físicos, la protección civil inmediata y eficaz, la revitalización de las comunidades locales... Se clama, más bien, para que cese o disminuya la sospecha sistemática de la tecnoestructura respecto a las iniciativas autónomas; para que se permita que los protagonistas naturales tengan libertad y medios para asumir en cada área sus propias responsabilidades. Porque ni la Administración pública tiene el monopolio de la benevolencia ni la empresa privada el de la eficacia”<sup>231</sup>.

La libertad humana busca el bien allá donde lo haya. En esa búsqueda se tropieza frecuentemente con el mal, ya que hay desigualdad entre los múltiples entes que constituyen el conjunto de la realidad. Tomás de Aquino se pregunta si la desigualdad de las cosas procede de Dios<sup>232</sup>, y responde que es propio de un óptimo agente producir todo su efecto también óptimo, pero no de tal modo que haga simplemente óptima a cualquiera de las partes, sino óptima según una proporción al todo: se privaría de su bondad al animal, si cualquiera de sus partes tuviera la perfección del ojo. Y así Dios creó un universo óptimo según el modo de la creatura: no haciendo óptima a cada una, sino a unas mejores que otras. Y así se dice de cada una de las creaturas: “Vio Dios que la luz era buena” (*Génesis* 1, 14). Pero de todas juntas se dice: “Vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas” (*Génesis* 1, 31). Si tiene bondad cada una de las partes del universo, tiene una bondad

---

231 *Ibidem*, p. 68.

232 *Summa theologiae* I, q. 47, a. 2, ad 1.

mucho mayor el conjunto. Y ello es válido no sólo para el universo material, sino también en la vida del hombre <sup>233</sup>.

¿Cómo es posible que estando la libre voluntad humana orientada hacia el bien en toda su amplitud, se tropiece con el mal? Porque según los planes de Dios el mal parcial puede contribuir al bien total. La totalidad de las criaturas es mejor y más perfecta si en ella hay algunas que puedan fallar en el bien, y que de hecho fallen. Es propio de la providencia no destruir la naturaleza, sino salvarla; y, como afirma Agustín, Dios es tan poderoso que puede sacar el bien incluso de los mismos males. Muchos bienes se suprimirían, si Dios no permitiera que hubiera algún mal. No se generaría el fuego si no se enrareciera el aire; ni se conservaría la vida del león sin la muerte del asno; ni se alabaría la justicia del castigo, y la paciencia del que sufre, si no existiera la iniquidad <sup>234</sup>.

Lo importante en el ejercicio de la libertad no es una dialéctica entre el bien y el mal, como si ambos estuvieran en paridad. La libertad humana no consiste esencialmente en una escogencia, y menos todavía en la escogencia del mal, sino en querer el bien con fuerza y con plena voluntariedad: “querer el mal ni es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo de libertad” <sup>235</sup>.

¿Abundan más los males que los bienes? Podría darnos esa impresión, porque estando nuestra voluntad naturalmente orientada hacia el bien, los males resultan especialmente *cho-cantes* y por tanto resaltantes. Pero no hay entes substancial-

---

233 Vid. B. MONDIN. *El bien moral como perfección de la persona*. En *Doctor communis*, fasc. 1, 2003. Ciudad del Vaticano.

234 Vid. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 48, a. 2, ad 3.

235 TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*, q. 22, a. 6: “velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum”.

mente malos. El mal tiene siempre un modo de ser adjetivo o accidental, es una privación del bien que debería tenerse y no se tiene. No es sino un *parásito del bien*. Por lo cual no hace falta buscar un principio que sea la causa de todos los males. Y no es verdad que el mal sea más abundante que el bien. Las generaciones y corrupciones en el conjunto de la naturaleza no son continuas. Los defectos de la naturaleza son pocos dentro de cada especie. Sólo entre los hombres el mal *parece* prosperar en la mayoría, porque el bien de los sentidos no es el bien propio del hombre en cuanto tal, sino el bien conforme a la razón; y muchos siguen a los sentidos más que a la razón<sup>236</sup>.

Buscar naturalmente el bien supone la prosecución de la felicidad. Pero no hay *recetas técnicas* que permitan alcanzarla. Sólo la libre voluntad humana, por sendas de virtud, puede aproximarse a ella. “Las expectativas modernas apuntaban hacia el logro de una felicidad que ya no dependiera de la ardua búsqueda de la virtud personal, ni estuviera expuesta a las vicisitudes de una historia imprevisible o de una naturaleza hostil. La felicidad vendría asegurada para todos por la aplicación de una rigurosa racionalidad que pondría al mundo en manos del hombre, convertido en señor de sus propios destinos. Pero ya hemos visto que ese señorío no sólo es amenazador para la naturaleza, sino también para el hombre mismo: ha suscitado mejoras técnicas de las que sería absurdo despedirse, pero contiene también un impresionante potencial de autodestrucción”<sup>237</sup>.

La libre voluntad humana sólo podrá descansar cuando halle el bien máximo y pueda poseerlo plenamente, amándolo y entregándose a Él. Entretanto el amor al bien en cuanto tal,

---

236 TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae* I, q. 49, a. 3, ad 5.

237 A. LLANO. *La nueva sensibilidad*, cit., p. 87.

o lo que es lo mismo el deseo de la plena felicidad, constituye el aguijón del dinamismo en la vida humana. “Sin embargo, la reflexión experimenta la espontaneidad como felicidad, aun cuando al reflexionar sobre ella la suprime. El éxtasis es felicidad perfecta únicamente como espontaneidad recordada, o sea, como posterioridad. Es decir, ese tipo de felicidad existe sólo como felicidad «recordada»: llega a ser felicidad cuando ha dejado de ser. La vida perfectamente lograda sería un presente consumado que sólo puede ser anticipado como futuro o recordado como pasado. No sería, pues, aquello que distingue a su concepto: presencia. El presente está fuera del tiempo.

*Pastor de los montes!, tan lejos de mí con tus ovejas.  
¿Cómo es la felicidad de que parece gozar?  
¿Es tuya o es mía?  
La paz que siento en tu mirada, ¿a quién pertenece?  
¿A ti o a mí?  
En verdad, pastor, no es tuya ni mía.  
Pertenece únicamente a la felicidad y a la paz.  
Tú no la tienes porque no sabes que la tienes.  
Yo tampoco, pues sé que no la tengo.  
Paz es sólo paz, y cae sobre nosotros como el sol.*  
*Fernando Pessoa*<sup>238</sup>.

---

238 R. SPAEMANN. *Felicidad y benevolencia*. Rialp. Madrid, 1991, pp. 111 y ss.



Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres de Altolitho C.A., en Caracas,  
el